

Monadologie und Intersubjektivität: Drei Konzeptionen der Einfühlung in der Phänomenologie Husserls

Dissertation

zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades

an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Matías Graffigna

aus Buenos Aires, Argentinien

Göttingen 2023

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	11
Anmerkung zur Zitation von Husserls Werken	13
Einleitung	15
§ 1 Das Thema der vorliegenden Untersuchung	15
§ 2 Die Phänomenologie	18
§ 3 Die These dieser Arbeit: Die drei Konzeptionen der Einfühlung	23
§ 4 Beschreibung der Inhalte	29
Kapitel 1: Phänomenologische Monadologie	33
§ 5 Einleitung	33
§ 6 Das transzendente Bewusstsein	41
§ 6.1 Die Region des reinen Bewusstseins und das Subjektsein	41
§ 6.2 Die Einheit des Erlebnisstroms	44
§ 6.3 Horizontizität	45
§ 6.4 Wandelbarkeit	47
§ 6.5 Zeitlichkeit	49
§ 6.6 Die Reflexion auf das reine Bewusstsein: Erfassbarkeit und Originarität	51
§ 6.7 Zwischenfazit	56
§ 6.8 Status und Interpretation	57
§ 7 Die Monade	61
§ 7.1 Die Konkretisierung der Subjektivität	62
§ 7.2 Monade und Genesis	67
§ 7.3 Die Reflexion auf die Monade: Stiftungen, Typen, Habitualität und Stellungnahmen	69

§ 8	Die Ebene der psychophysischen Einheit	74
§ 8.1	Die Verkörperung des Bewusstseins: Husserls Version des „mind-body problem“	75
§ 8.2	Die Region Animalia	78
§ 8.3	Die Verkörperung des Bewusstseins aus transzendentaler Einstellung	79
§ 8.4	Die weiteren Einstellungen für die Region Animalia	82
§ 8.5	Die realen Einheiten: psychophysisches Ich	87
§ 8.6	Die realen Einheiten: Mensch	92
§ 8.7	Die realen Einheiten: Seele und Zustand	94
§ 8.8	Die psychophysischen Konditionalitäten	97
§ 8.9	Auf die Seele zurück	102
§ 8.10	Zwischenfazit	107
§ 9	Die Person	109
§ 9.1	Naturalistische, natürliche und personalistische Einstellungen	110
§ 9.2	Personalistische, geisteswissenschaftliche und transzendente Einstellungen und die geisteswissenschaftliche Psychologie	113
§ 9.3	Zwischenfazit: Die Einstellungen	116
§ 9.4	Person und Umwelt	117
§ 9.5	Der Urgegenstand: Ausdruck	120
§ 9.6	Das fundamentale Prinzip: Motivation	122
§ 9.7	Das personale Subjekt	127
§ 9.8	Schlussbemerkungen	130
§ 10	Zusammenfassung	131
Kapitel 2: Die transzendente Überwindung des Solipsismus in der V. CM		135
§ 11	Einleitung	135
§ 12	Frage und Ziel der V. CM	137
§ 12.1	Formulierung des Solipsismus-Einwands	137
§ 12.2	Eine alternative Interpretation	140
§ 12.3	Widerlegung der Carr-Stähler-Interpretation aus sachlichen Gründen	142
§ 12.4	Widerlegung der Carr-Stähler-Interpretation aus exegetischen Gründen	145
§ 12.5	Andere Interpreten in Bezug auf die Diskussion	149

§ 12.6 Zwischenfazit und der zu begehende Weg.....	154
§ 13 Die methodologischen Besonderheiten: thematische epoché und Eigenheitssphäre.....	158
§ 13.1 Bedarf und erste Darstellung der thematischen epoché und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre.....	158
§ 13.2 Präzisierung des zu Abstrahierenden und des Sinns des Anderen	162
§ 13.3 Der Umfang der Eigenheitssphäre.....	165
§ 13.4 Der Sinn der fraglichen Reduktion und die verweltlichende Selbstapperzeption.....	172
§ 13.5 Solipsistische Sphäre und Eigenheitssphäre.....	180
§ 13.6 Positive Charakterisierung der Eigenheitssphäre.....	184
§ 13.7 Rein statische oder auch genetische Untersuchung?.....	193
§ 13.8 Das methodologisch geklärte Ziel der V.CM: Die Suche nach der Evidenz des Anderen.....	198
§ 14 Die Durchführung der phänomenologischen Analyse: Paarung und analogisierende Apperzeption.....	205
§ 14.1 Die spezifische Herausforderung der Fremderfahrung für die Phänomenologie: Originarität.....	205
§ 14.2 Appräsentation und Erfahrung.....	209
§ 14.3 Ein anderer Mensch tritt ein: Die Leibauffassung.....	211
§ 14.4 Analogisierende Übertragung und Urstiftung.....	213
§ 14.5 Die Paarung.....	219
§ 14.6 Verhalten und Bewährung in der Fortererfahrung.....	222
§ 14.7 Leib und Körper.....	225
§ 14.8 Mein Leib als Körper in der Eigenheitssphäre.....	229
§ 14.9 Ausführung der Paarung: Stil, Verhalten und das ganze System der Erscheinungen.....	237
§ 14.10 Wer ist das alter ego?.....	248
§ 14.11 Weitere Einwände.....	254
§ 14.12 Zwischenfazit.....	258
§ 15 Die Vergemeinschaftung der Monaden und die intersubjektiv-objektive Welt.....	260
§ 15.1 Von der primordialen zur objektiven Natur.....	260
§ 15.2 Die Objektivität.....	262
§ 15.3 Ein Zirkelschluss in der Darstellung?.....	265

§ 15.4 Die Auflösung des Rätsels und die erste Stufe der Vergemeinschaftung der Monaden	271
§ 15.5 Der Andere als Mensch und die weiteren Einfühlungsmöglichkeiten	273
§ 15.6 Monadengemeinschaft und transzendente Intersubjektivität . . .	275
§ 15.7 Soziale Akte, Personalitäten höherer Ordnung und kulturelle Welten	283
§ 16 Ergebnisse und Schlussfolgerungen	287
§ 16.1 Das neuartige Apriori und die apriorische Ontologie	287
§ 16.2 Metaphysische Ergebnisse	288
§ 16.3 Der psychologische Ursprung	291
§ 16.4 Die Ergebnisse der Auslegung der Fremderfahrung	292
§ 16.5 Schlussfolgerungen	294
 Kapitel 3: Die natürliche Einfühlung	 299
§ 17 Einleitung	299
§ 18 Grundlage der Einfühlung: Leibauffassung und Erfüllung	303
§ 18.1 Leibauffassung	304
§ 18.2 Sinn der solipsistischen Konstitution des Eigenleibs	310
§ 18.3 Erfüllung	315
§ 19 Mensch, Seele und Natur	324
§ 20 Vergleich dieser Analysen mit denen der transzendentalen Einfühlung .	335
§ 21 Person	342
§ 21.1 Umwelt	343
§ 21.2 Die Apperzeption des Anderen als Person	345
§ 21.3 Interpersonale Beziehungen	349
§ 21.4 Soziale (Um-)Welt / Geisteswelt	367
§ 21.5 Die Konstitution der Persönlichkeit	385
§ 21.6 Persönlichkeit und die fremden Einflüsse	390
§ 21.7 Die personalen Eigenschaften	394
§ 22 Schlussbemerkungen	399
 Kapitel 4: Die alltägliche Einfühlung und ihre Formen	 403
§ 23 Einleitung	403
§ 24 Eigentliche und uneigentliche Einfühlung	406

§ 24.1	Die Unterscheidung	406
§ 24.2	Die eigentliche Einfühlung	408
§ 24.3	Die uneigentliche Einfühlung	411
§ 24.4	Die Sinne von Passivität bei der Rede von uneigentlicher Einfühlung	414
§ 24.5	Theoretische Relevanz der Rede von uneigentlicher Einfühlung .	417
§ 24.6	Die Unterscheidung im Zusammenhang mit Steins drei Vollzugsformen	419
§ 25	Wahrnehmungs- und theoriebasierte Einfühlung	422
§ 25.1	Der Ausdruck	422
§ 25.2	Steins Unterscheidung zwischen Anzeige und Symbol	427
§ 25.3	Schütz' Ausdrucksbewegungen und Wir-Beziehung	434
§ 25.4	Übergang zur theoriebasierten Einfühlung	437
§ 26	Annehmen und Verstehen	440
§ 26.1	Das Verstehen	440
§ 26.2	Die Annahme	442
§ 26.3	Beobachter und Wir-Beziehung, Bestätigung und Erfüllung	443
§ 26.4	Zusammenfassung	447
§ 27	Allgemein- und Individualtypisches in der Einfühlung	448
§ 27.1	Das Allgemeintypische	449
§ 27.2	Das Individualtypische	452
§ 27.3	Zwei Sinne in der Rede von Individualtypen	455
§ 27.4	Aufstufung des Allgemeintypischen	457
§ 27.5	Der Zusammenhang zwischen Typen und den Formen der Einfühlung	460
§ 28	Sprache und Einfühlung	466
§ 28.1	Die Kundgabe und -nahme in den <i>LU</i>	466
§ 28.2	Einfühlung und Sprache in <i>Hua 20/2</i>	470
§ 28.3	Sprache und die Formen der Einfühlung	473
§ 29	Das Sich-Hineinversetzen und der Zusammenhang der verschiedenen Formen der Einfühlung	474
§ 29.1	Husserls Darstellung des Sich-Hineinversetzens	475
§ 29.2	(i) Das Sich-Hineinversetzen	477
§ 29.3	(ii) Die Rolle der Typen beim Sich-Hineinversetzen	481

§ 29.4 Sich-Hineinversetzen und das Paar von wahrnehmungsbasierter und theoriebasierter Einfühlung	482
§ 29.5 Annahme, Verstehen und Sich-Hineinversetzen	484
§ 29.6 Sprache und Sich-Hineinversetzen	485
§ 29.7 (iii) Die unlöslichen Reste und die Rolle der Analogie	486
§ 30 Schlussbemerkungen	491
Schlussfolgerungen	495
§ 31 Monadologie	495
§ 32 Die transzendente Einfühlung	499
§ 33 Die natürliche Einfühlung	503
§ 34 Die alltägliche Einfühlung	507
§ 35 Schluss: Der Zusammenhang der drei Konzeptionen der Einfühlung . . .	510
Literatur	515

Danksagung

An der ersten Stelle will ich meinem Doktorvater, Christian Beyer, für seine beständige und bedingungslose Unterstützung während meiner ganzen Promotion sehr herzlich danken. Dieses Werk wäre ohne seine tief- und scharfsinnigen Kommentare, Kritiken und Vorschläge nicht entstanden. Einen besseren Betreuer hätte ich mir nicht vorstellen können.

Ich danke meinem Zweitbetreuer, Thimeo Breyer, für seine Anmerkungen und zumal für seine sehr großzügige Unterstützung in der Publikationsphase, dank der dieses Buch seine gegenwärtige Form erhalten hat.

Ich danke meinen Kommilitonen und Freunde aus Göttingen für die unzählbaren Gespräche und Diskussionen (sowohl im Seminarraum als auch in der Kneipe), durch die ich so viel gelernt habe und meine Arbeit an der Dissertation so viel profitiert hat: Wu Jiahao, Lin Xu, Julian Small, Taku Uchiyama und Philip Schwarz.

Un agradecimiento especial para mi amigo y colega eterno, Emiliano R. Sesarego Acosta, quien a pesar de la distancia y el idioma ofició de supervisor no oficial, brindándome su apoyo incondicional durante todo el proceso del doctorado y producción del texto final.

Last but not least, I want to thank my wife, Inga Graffigna, for always being there for me and offering me the kind of emotional support needed during this time, which only she could offer.

Anmerkung zur Zitation von Husserls Werken

In dieser Arbeit werde ich Husserls Werke nach Angabe des Husserliana-Bands zitieren. Ich werde mich auf einige Schriften auch durch eine Abkürzung des Titels beziehen. Im Folgenden gebe ich die zitierten Werke Husserls an – und wenn einschlägig auch die Abkürzung in Anführungszeichen:

- Hua 1, „CM“ (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser. Dordrecht: Springer.
- Hua 3/1, „Ideen I“ (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 4, „Ideen II“ (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 5, „Ideen III“ (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 6, „Krisis“ (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 9, „Phänomenologische Psychologie“ (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 12, „Philosophie der Arithmetik“ (1970). *Philosophie der Arithmetik*. Hrsg. Lothar Eley. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 13 (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil (1905–1920)*. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Hua 14 (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921–1928)*. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 15 (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929–1935)*. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 19/1, „LU“ (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Hua 20/2 (2005). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil*. Hrsg. Ullrich Melle. Dordrecht: Springer

Einleitung

§ 1 Das Thema der vorliegenden Untersuchung

In unserem Leben treffen wir auf zahlreiche Gegenstände aller Art: Wir sehen Dinge, die wir als bloße Naturgegenstände wie Berge, Steine, Erde identifizieren und andere, die uns als lebendige Naturdinge gegeben sind wie Bäume und Pflanzen. Ferner erleben wir ständig Tiere, unter diesen vor allem Menschen oder Personen, mit denen uns auch Kulturgegenstände in einer gemeinsamen, sozialen Welt gegeben sind. Erweitern wir unseren Begriff des „Gegenstands“, können wir auch über vergangene und zukünftige Ereignisse, ideale Objekte (wie mathematische oder künstlerische), fiktive und mögliche, aber nicht reale Objekte sprechen. Alle diese Gegenstände, alle diese gegenständlichen Bereiche sind Themen möglicher Untersuchungen aus verschiedenen Perspektiven.

Der äußerst umfassende Titel „Intersubjektivität“ subsumiert unterschiedliche Themen, die sich auf die Art und Weise beziehen, wie Menschen sich in Bezug auf die Erkenntnis, die Erfahrung und das Leben gegenseitig beeinflussen und bestimmen. Eine Untersuchung der Intersubjektivität kann demzufolge sehr unterschiedliche Gestalten annehmen: Fragen nach der Gesellschaft, der Kultur, der Geschichte, der Erkenntnis, der Objektivität und unter anderem den gemeinsamen Lebensformen können alle im Bereich der Intersubjektivität verortet werden.

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist der Mensch, die Person, der Andere und vor allem die Form von Erfahrung, die man von ihnen hat: die Einfühlung. Dieser Ausdruck ist nicht eindeutig und hat abgesehen von seinem Gebrauch in der Alltagssprache auch eine philosophische und wissenschaftliche Tradition. Unter Einfühlung kann z. B. verstanden werden, dass ich mich in die Lage einer anderen Person versetze, um mir vorzustellen, was ich an ihrer Stelle tun, fühlen oder denken würde. „Einfühlung“ wird auch oft im Sinne des Mitfühlens oder der Sympathie verwendet, also in Hinsicht darauf, welche Gefühle oder allgemeiner Erlebnisse ich selbst erlebe, wenn ich in gewissen Situationen mit anderen Personen umgehe.

Ich werde hier „Einfühlung“ in einem terminologisch fixierten Sinn verwenden, dessen Erklärung Aufgabe der gesamten Arbeit sein wird – nämlich als der Akt verstanden, durch den man „Wissen über Andere“ erwirbt. Die Fragen, auf die ich hier eingehen will, können zunächst so gestellt werden: Was heißt es, dass ich andere Menschen und Personen erfahre, dass ich sie als solche erkenne? Wie geschieht dies? Wodurch wird ein solches Wissen gerechtfertigt, was ist seine Form von Evidenz? Wie unterscheiden sich das Erkennen anderer Subjekte wie ich und das Erkennen konkreter Erlebnisse sowie das Verstehen konkreter Erfahrungen anderer konkreter Personen? Was sind die verschiedenen Mittel, die wir haben, um Wissen über fremde Gefühle, Gedanken, Motivationen und Absichten zu erlangen? Was sind die Voraussetzungen oder Bedingungen für solche Akte und wo sind die Grenzen?

Einfühlung wird hier demzufolge als ein kognitiver oder theoretischer Akt – im Sinn der Phänomenologie, mehr dazu gleich – erforscht, dessen Korrelat in einem ersten Sinn fremde Subjekte wie ich und in einem zweiten Sinn ihre konkreten Erlebnisse sind. In Bezug auf den ersten Sinn ist es hier auch wichtig, bereits eine Anmerkung zu diesem Korrelat der Einfühlung zu formulieren: Subjekt, Mensch, Person, Ich sind sämtlich Termini, die nicht gleichbedeutend sind und deren Bedeutungen ich im ersten Kapitel explizit thematisieren werde. Es ist gleichfalls Aufgabe der Phänomenologie und dieser Untersuchung zu erforschen, wie der Andere auf verschiedenen Ebenen konstituiert wird. In dieser Einleitung gebrauche ich diese Ausdrücke zunächst allgemein und als Synonyme, werde aber auch im Laufe des gesamten Texts die allgemeinen Ausdrücke „der Andere“ und „das alter ego“ verwenden, die als umfassende Korrelate für alle Formen der Einfühlung gelten.

Ich unterscheide folglich eindeutig zwischen Einfühlung und Mitfühlen, Mitleid oder Sympathie und anderen Formen von Erfahrungen gegenüber den Anderen wie Gefühlsansteckung. In dieser Hinsicht ist die Literaturlage ziemlich eindeutig, wie Thiemo Breyer schreibt:

In everyday language, according to the Oxford English Dictionary, “people often confuse the words *empathy* and *sympathy*.” As is clarified promptly, “*empathy* means ‘the ability to understand and share the feelings of another’ (as in *both authors have the skill to make you feel empathy with their heroines*), whereas *sympathy* means ‘feelings of pity and sorrow for someone else’s misfortune’ (as in *they had great sympathy for the flood victims*).” [...] These definitions demonstrate that the three terms [“compassion” ist der dritte] pick out differ-

ent aspects of intersubjective experience. [...] Having empathy, according to the linguistic approach, means being able to cognitively make sense of another subject's psychological life, or to share an affective state with them. (Breyer 2019, 429)

Einfühlung bezieht sich somit auf unser Wissen und Verständnis von Anderen und es ist ausschließlich in diesem Sinn, dass ich die Einfühlung thematisieren werde.

Die besondere Herausforderung, welche die Einfühlung als theoretisches Thema darstellt, besteht darin, dass ich keine direkte Erfahrung der Erlebnisse der Anderen habe und haben kann: Ich kann die fremden Erlebnisse nicht sinnlich wahrnehmen, wie ich ein beliebiges materielles Ding wahrnehmen kann; und ich kann auf die fremden Erlebnisse auch nicht reflektieren, wie ich es bei meinen eigenen Erlebnissen kann. Ein Mensch, eine Person, ein Ich wie ich sind Wesen, die selbst Erfahrungen machen, die erleben. Diese „innere Seite“ des Anderen ist mir jedoch nicht als solche direkt zugänglich und dennoch behaupte ich, behauptet man, dass wir Erfahrung von Anderen haben und dass diese eine legitime, vertrauenswürdige Form von Erfahrung sei: Es scheint, ich habe zunächst keine vernünftigen Gründe, an meinem Wissen über die Existenz anderer Personen und ihrem Erleben zu zweifeln. Diese Spannung, die oft mit „the problem of other minds“¹ betitelt wird, will ich hier aufklären.

Abgesehen davon, ob die Einfühlung wirklich eine spezifische Herausforderung in diesem Sinn darstellt, macht sie ein eigenes Untersuchungsthema aus. So argumentiert z. B. Shaun Gallagher, dass soziale Kognition (hier als Synonym für mein Verständnis der Einfühlung gebraucht) eigentlich nicht mit einem Problem der Unzugänglichkeit verbunden sei:

To philosophers it may sound strange to say that there is no problem of other minds, just as it would to psychologists to say that there is no problem of social cognition. People have been thinking about these problems for a long time. Yet in a certain way we should say that there is no problem, if we take the problem to be defined in the standard way, as follows: We have a problem understanding others because we lack any access to the other person's mental

¹ Für einen Überblick in diese Diskussion siehe Avramides (2020).

states. Since we cannot directly perceive the other's thoughts, feelings, or intentions, we need some extraperceptual cognitive process that will allow us to infer what they are. (Gallagher 2013, 48)

In der Tat werde ich hier eine Konzeption der Einfühlung verteidigen, die eine Form von Zugänglichkeit in der Unzugänglichkeit darstellt. Ohne uns bereits mit spezifischeren Themen zu befassen, ist es relevant, in diesen einleitenden Bemerkungen zu verdeutlichen, dass Einfühlung mit oder ohne Betonung auf eine mögliche Unzugänglichkeit ein legitimes Forschungsthema ist. Die sinnliche Wahrnehmung z. B. hat mit einer unzugänglichen Innerlichkeit nichts zu tun und ist trotzdem sowohl für die philosophische als auch für die wissenschaftliche Forschung ein äußerst wichtiges und populäres Thema. Was die Einfühlung ist, wie sie möglich ist, was sie impliziert, was ihre Grenzen und ihre Tragweite sind, sind wichtige Fragen einer philosophischen Untersuchung, die ebendieses Phänomen aufklären will. Die Einfühlung als kognitive Leistung verstanden hat eine wichtige theoretische Relevanz, indem sie eine Grundlage für interpersonale Beziehungen und die Sozialität ausmacht.² Das Leben jeder Person ist von Intersubjektivität geprägt und die Einfühlung als ihre Grundlage ist ein allgegenwärtiges Phänomen.

Als erste Darstellung des Anliegens der vorliegenden Arbeit ist zu konstatieren, dass ich die Erfahrung der Einfühlung – als eine auf andere Subjekte gerichtete kognitive Leistung und als eine Form des Erwerbens von Wissen über sie verstanden – in ihren unterschiedlichen Dimensionen und Problematiken erforschen will. Ehe ich die These präsentiere, die ich verteidigen werde, werde ich in meinen theoretischen Rahmen einführen.

§ 2 Die Phänomenologie

Die vorliegende Untersuchung wird im Kontext der phänomenologischen Philosophie, insbesondere jener Edmund Husserls vollzogen werden. Dies hat für mich

² Dies wird insbesondere in Kapitel 3, § 21 diskutiert.

einen doppelten Sinn: Zum einen strebe ich eine kritische Interpretation und Rekonstruktion von Husserls Werken in Bezug auf das Thema Einfühlung und Inter-subjektivität an. Zum anderen betrachte ich die Phänomenologie als eine legitime und interessante Methode, die Erfahrung und ihre Korrelate zu erforschen. Meine Rekonstruktion der Philosophie Husserls und meine weiteren, eigenen phänomenologischen Analysen erheben demnach den Anspruch auf eine wahre Beschreibung der betreffenden Erfahrungen und Strukturen des Bewusstseins.

Diese Arbeit ist keine Einleitung in die Phänomenologie, sondern adressiert vielmehr eine konkrete Fragestellung und einen spezifischen Problembereich. Demgemäß werden hier manche Themen, Begriffe und methodologische Werkzeuge der Phänomenologie vorausgesetzt. Ich präsentiere dennoch einige fundamentale Begriffe, die ich im Laufe dieser Arbeit verwenden werde.

Die Phänomenologie ist als eine philosophische Disziplin konzipiert, deren prinzipieller Forschungsgegenstand das Bewusstsein und die Erfahrung ist. Wir gehen von der Prämisse aus, dass es möglich ist, unsere eigenen Erlebnisse in einer bestimmten Form von Reflexion zu beschreiben und zu analysieren, wodurch wesentliches Wissen über die Strukturen des Bewusstseins erreicht werden kann. Das Ziel besteht darin, unsere Erfahrung zu beschreiben, genau so, wie sie tatsächlich stattfindet. Diesbezüglich werden konkrete Methoden eingesetzt, die dies ermöglichen sollten.

Eine fundamentale Idee, die als Ausgangspunkt für die motivierenden Fragen gilt, ist, dass man in der natürlichen Einstellung in der Lebenswelt lebt. Diese Einstellung zeichnet sich dadurch aus, dass sie naiv oder unreflektiert die Existenz der Welt und ihrer Gegenstände annimmt. Um diese Einstellung selbst und die Erfahrungen, die wir in ihr machen, zu thematisieren, vollzieht der Phänomenologe die sogenannte transzendente oder phänomenologische epoché. Diese „Enthaltung“ bezieht sich eben auf die fundamentale These der natürlichen Einstellung, nämlich dass die Welt existiert. Dieser unproblematische Glaube bzw. diese Voraussetzung der natürlichen Einstellung wird durch die epoché *eingeklammert, ausgeschaltet, außer Kraft gesetzt*. Auf diese Weise eröffnet sich das Feld des transzendentalen Bewusstseins, das als Bereich unserer Erfahrungen und ihrer Korrelate zu verstehen ist. In diesem Kontext können wir auch die sogenannte transzendente Reduktion vollziehen, wodurch wir zu einer Beschreibung unserer Erlebnisse übergehen, bei der wir die Welt als unabhängige Existenz nicht mehr beachten und unsere Erlebnisse selbst zum Thema

sowie ihre Korrelate, die unterschiedlichen Gegenstände der Erfahrung, zu bloßen Phänomenen machen.³

Durch diese Methoden erlangt man eine transzendente Beschreibung der Strukturen des Bewusstseins und unserer Erfahrung im Allgemeinen. Dies sind aber nicht die einzig möglichen methodologischen Verfahren der Phänomenologie. Ohne die epoché oder die transzendente Reduktion zu verwenden, ist es ebenso möglich, phänomenologisch unsere Erlebnisse zu beschreiben und zu analysieren, indem wir Akte der Reflexion vollziehen, die sich hauptsächlich auf die Akte, die wir ständig vollziehen, selbst sowie deren Korrelate als solche beziehen.⁴ Demnach ist es eine Sache, nach den wesentlichen Strukturen des Bewusstseins durch epoché und transzendente Reduktion zu suchen, und eine andere, Reflexion in natürlicher Einstellung oder im Rahmen einer anderen Reduktion zu vollziehen und dabei nach höherstufigen intentionalen Strukturen, die in den wesentlichen Strukturen des reinen Bewusstseins fundiert sind, zu suchen.⁵ Die Phänomenologie ist transzendental (geworden), indem sie das (reine) Bewusstsein als konstitutive Quelle aller Phänomene sieht. Diese Grundthese, als die des transzendentalen Idealismus gekennzeichnet, spielt eine wichtige Rolle in allen fundamentalen, prinzipiellen Betrachtungen.⁶ Darüber hinaus bleibt die Phänomenologie transzendental, indem sie die Erfahrung und die Welt als ihr Korrelat aus der Perspektive der konstituierenden Akte untersucht. Das Konzept der *Konstitution* ist für die Phänomenologie von fundamentaler Wichtigkeit und kann kurz so präsentiert werden: Ein Akt der Konstitution synthetisiert eine Mannigfaltigkeit in eine Einheit aufgrund von gegebenen Daten und in Bezug auf einen einheitlichen *Sinn*. Im vorliegenden Rahmen werden die Phänomene aus unterschiedlichen phänomenologischen Perspektiven untersucht. Der Unterschied in Bezug auf die spezifische Einstellung wird von Bedeutsamkeit für meine Hauptthese bezüglich der Einfühlung sein.

³ Vgl. dazu Hua 3/1, §§ 27–32. Diese Themen werden in Kapitel 1, § 6 ausführlicher betrachtet werden.

⁴ Zur Phänomenologie ohne epoché und Reduktion siehe § 9.2 und § 23.

⁵ Vgl. Hua 3/1, §§ 33–38.

⁶ Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des transzendentalen Idealismus im Hinblick auf intersubjektive Problematiken findet sich in Beyer (2019).

Ich definierte bereits die von mir zu betrachtende Einfühlung als einen theoretischen Akt und damit war gemeint, dass es sich um eine kognitive Leistung im Gegensatz zu Wertungen oder Gefühlen handelt. Dieser „theoretische“ Charakter des Akts wird von Husserl schon in der *V. LULogischen Untersuchung* (im Folgenden: *LU*) als eine Qualität des Akts im Gegensatz zu seiner Materie bezeichnet (Hua 19/1, 425f.): „Die Qualität bestimmt nur, ob das in bestimmter Weise bereits ‚vorstellig Gemachte‘ als Erwünschtes, Erfragtes, urteilsmäßig Gesetztes u. dgl. intentional gegenwärtig sei“ (Hua 19/1, 429). Bei theoretischen Akten, auch „objektivierende Akte“ genannt, handelt es sich um Setzungen, „Thesis“ von Sein. Husserl bezieht sich auf diese Akte weiter als „doxische“ Akte, „Seins-,setzende‘ Akte, ‚thetische““ (Hua 3/1 239). In diesen Akten wird ein Gegenstand als seiend gegeben und gesetzt. Diese Akte bieten ebenfalls eine Basis oder ein Fundament für andere Akte wie wertende, praktische und nicht-setzende. Die Einfühlung als theoretischen Akt zu betrachten, bedeutet demgemäß zweierlei: Das Interesse richtet sich auf die kognitiven und nicht affektiven oder ästhetischen Komponenten unserer Erfahrung von Anderen; und der Andere wird in der Einfühlung als *seiend* gesetzt und nicht bloß vorgestellt oder eingebildet. Die intentionalen Leistungen der Einfühlung erheben insofern einen Anspruch auf Erfüllung.

Wenn wir über Sein, Setzung und Erfüllung sprechen, begegnet uns ein weiterer fundamentaler Begriff der phänomenologischen Theorie, und zwar jener der Evidenz. Evidenz stellt sich ein, wenn ein Urteil vernünftig und einsichtig motiviert gefällt wird. Eine Setzung, die ihre entsprechende Gegebenheitsweise für den jeweiligen Gegenstand hat, ist in Evidenz fundiert (vgl. Hua 3/1/1, §§ 136ff.). So sind z. B. Urteile über materielle Dinge in Evidenz fundiert, wenn sie auf sinnlicher Wahrnehmung basieren. Thema dieser Untersuchung wird demzufolge sein, welche Formen von Evidenz wir für unsere Akte der Einfühlung haben.⁷

Die Probleme der Einfühlung und der Intersubjektivität stellten für Husserl, um es mit Dan Zahavi auszudrücken, eine lebenslange Beschäftigung dar („the preoccupation of a lifetime“, Zahavi 2014, 123). Die Hauptquellen, die ich hier verwenden

⁷ Evidenz und ihr Zusammenhang mit Originarität und Erfüllung wird an mehreren Stellen dieser Arbeit wieder Thema sein. Siehe z. B.: § 6.6, § 13.8, § 14.1 und § 18.3.

werde, um diese Untersuchung zu führen, sind die *Ideen II* (Hua 4), die *V. Cartesianische Meditation* (im Folgenden: *CM*) (Hua 1) und die drei Bände über Phänomenologie der Intersubjektivität, nämlich Hua 13, 14 und 15. In Bezug auf diese drei Bände und die lebenslange Beschäftigung schreibt Zahavi:

The timespan of these manuscripts, covering the period from 1905 to 1937, makes it clear that empathy was a topic that Husserl worked on during most of his philosophical career. It is therefore also not surprising that many of his other works contain remarks and reflections on empathy. (Zahavi 2014, 14)

Weil Husserl sich in mehreren Texten mit der Einfühlung beschäftigte, gleichwohl auch weil die Phänomenologie der Betrachtung anderer damit verbundener Themen bedarf, um ihre Analysen durchführen zu können, werde ich meine Untersuchungen auch auf *Ideen I* (Hua 3/1), *Phänomenologische Psychologie* (Hua 9), *Logische Untersuchungen* (Hua 19/1) sowie einige weitere Texte aufbauen.⁸ Zwei wichtigen Quellen, die hier leider nicht berücksichtigt werden, sind die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (im Folgenden: *Krisis*) (Hua 6), auf die ich nur einige Verweise machen werde, und *Erfahrung und Urteil*, ein Werk, das ich überhaupt nicht thematisieren werde.

Ich werde mich natürlich nicht nur auf Husserl beschränken. An dieser Stelle ist es wichtig, schon Edith Steins Dissertationsschrift *Zum Problem der Einfühlung* (1917) zu erwähnen, das als eine Fortsetzung und Weiterentwicklung von Husserls Theorie der Einfühlung zu dieser Zeit gilt. Alfred Schütz wird auch an manchen Stellen auftreten – sowohl als Husserl-Kritiker (insbesondere in Kapitel 2) als auch als Fortsetzer der Phänomenologie im Bereich der Soziologie, dessen Beiträge zur Phänomenologie der Lebenswelt und der Sozialität äußerst relevant sind. Ich werde mich an den jeweiligen Stellen auch mit der gegenwärtigen Literatur über Husserl und die Phänomenologie auseinandersetzen.

⁸ Siehe dazu die Anmerkung zur Zitierung von Husserls Werken.

§ 3 Die These dieser Arbeit: Die drei Konzeptionen der Einfühlung

Ich habe vorher bereits angedeutet, dass Einfühlung nicht mit Mitfühlen zu vermischt ist, was auch Husserls explizite Position war:

Sympathie ist ein Fühlen und Werten, das auf dergleichen geht. In der Sympathie lebe ich nicht in der Einfühlung, denke, fühle, will nicht in dem Anderen und vollziehe nicht nur als mich mit ihm deckendes Ich meine Billigungen und Missbilligungen, nämlich mein Mitdenken, Miturteilen etc. (evtl. mein Ja und Nein). Sondern in der „Sympathie“ ist das andere Ich und sein Aktverhalten Thema meines Wertens, meines Liebens etc. Hier ist die eigentliche Domäne der Begriffe Liebe und Hass. (Hua 14, 191)

Ein weiterer auszuschließender Sinn der Einfühlung ist jener, der sie als ein „sich an die Stelle des Anderen versetzen“ versteht, ohne dabei das Subjekt der Situation zu modifizieren. Mit anderen Worten: Einfühlung so verstanden, dass ich mich in die *Situation* des Anderen versetze und mir dabei vorstelle (vergegenwärtige), was ich selbst an jener Stelle erleben würde. In diesem Sinn fühle ich mich in den Anderen ein, wenn ich betrachte, was ich selbst an der Stelle des Anderen erlebt hätte oder erleben würde, und nicht, was der Andere selbst dabei erlebt. Husserl selbst betrachtet diese Möglichkeit, den Terminus „Einfühlung“ so zu konzipieren, wenn er sich fragt, ob „Einfühlung ein falscher Ausdruck ist“ (Hua 13, 335). Indem er das Phänomen thematisieren will, das unsere Erfahrung von anderen Subjekten betrifft und wie wir uns das fremde Erleben sowie Leben vergegenwärtigen, gelangt er zu der Schlussfolgerung, dass „Einfühlung“ tatsächlich ein falscher Ausdruck ist. Indem aber der Ausdruck von seinem Gebrauch in der alltäglichen Sprache abgesondert wurde und dann im Kontext der Phänomenologie terminologisch fixiert weiterverwendet wird, nutzt Husserl und gebrauche ich diesen Terminus weiter.

Eine letzte Anmerkung in Bezug auf das allgemeine Verständnis der Einfühlung besteht darin, dass Einfühlung als eine Form von Erfahrung im *starken* Sinn zu verstehen ist. Was damit gemeint ist, wird in den kommenden Kapiteln geklärt werden, an dieser Stelle reicht das Folgende: Erfahrung kann als die Gesamtheit aller möglichen Erlebnisse eines Subjekts verstanden werden. In diesem Sinn sind meine Einbildungen und widersprüchlichen Phantasien auch Erfahrungen. Ein strengerer

Sinn aber, der in der Phänomenologie Husserls privilegiert wird, begreift Einfühlung als eine von Form von Erfahrung, die objektivierende Akte betrifft, in Evidenz fundiert ist und Anspruch auf Erfüllung erhebt. Wie James Jardine schreibt: „Was im strengen Sinne als Einfühlung gelten kann, sind solche Erfahrungsakte, bei denen ein fremdes Subjekt nicht bloß vermutet oder angenommen wird, sondern gegeben ist und erfahren wird“ (Jardine 2016, 354). Es handelt sich hier demzufolge darum, Einfühlung als eine Form von Erfahrung zu untersuchen, bei der wir sagen können, dass ich *wirklich* eine andere Person als Subjekt von Erlebnissen erlebe.

Die Hauptthese, die ich hier verteidigen will, kann sehr kurz zusammengefasst werden: In der Phänomenologie Husserls gibt es drei verschiedene, miteinander verbundene Konzeptionen der Einfühlung, die sich auf unterschiedliche Stufen der phänomenologischen Konstitutionsanalyse beziehen. Es wird Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein, zu klären, wie diese Konzeptionen und ihr Zusammenhang zu verstehen sind. Diese dreifache Differenzierung – wie ich sie gleich darstellen werde – ist nicht wörtlich aus Husserls Werken herauszulesen, lässt sich jedoch aus seinen unterschiedlichen Analysen dieses Themas ableiten. Es ist ferner in meiner These enthalten, dass diese drei Konzeptionen drei Formen unserer mit der Einfühlung verbundenen Erfahrung entsprechen. Demzufolge glaube ich, dass Husserl sich mit drei Konzeptionen der Einfühlung beschäftigte und auch, dass es (mindestens) drei Konzeptionen der Einfühlung zu betrachten gibt. Diese drei Konzeptionen fallen nicht zusammen, sondern stehen eher in einer erkenntnistheoretischen Fundierungsbeziehung. Sie haben gemeinsam, dass sie sich alle auf die Form von Erfahrung beziehen, durch die ich Wissen über das alter ego – gleichwohl in verschiedenen Hinsichten – erwerben kann. An dieser Stelle folgt eine erste Charakterisierung:

1. Die *transzendente Einfühlung*: Diese intentionale Form bezieht sich auf die explizite Suche nach der Evidenz, die wir in Bezug auf andere Subjekte zu haben glauben. Diese Konzeption der Einfühlung ist lediglich im Kontext der transzendentalen Phänomenologie relevant, indem diese philosophische Disziplin von einer Analyse der Erfahrung ausgeht, die durch die epoché und die Reduktionen das Sein der Welt und anderer Subjekte einklammert. Der Sinn der transzendentalen Einfühlung besteht darin zu zeigen, dass die transzendente Phänomenologie und ihre Methoden in der Lage sind, den Sprung zur Intersubjektivität zu machen, indem sie die Evidenz für unsere Erfahrung des alter ego in einem methodologisch begrenzten Kontext erkennbar machen können. Das intentionale Korre-

lat der transzendentalen Einfühlung ist das alter ego überhaupt. Diese Konzeption der Einfühlung ist das Thema des zweiten Kapitels.

2. Die *natürliche Einfühlung*: Diese intentionale Leistung kann mit Husserl Menschenapperzeption genannt werden und bezieht sich auf die Akte sowie ihre Voraussetzungen, die wir in natürlicher Einstellung lebend vollziehen, durch die mir Andere als Menschen und Personen gegeben sind. Es handelt sich dabei um die phänomenologische Beschreibung der intentionalen Leistungen, die tatsächlich vollzogen werden müssen, damit ich gewisse Gegenstände als Menschen und Personen erfahren kann. Das intentionale Korrelat der natürlichen Einfühlung ist also der Andere als Mensch und als Person. Diese Konzeption wird das Thema des dritten Kapitels sein.
3. Die *alltägliche Einfühlung*: Diese Konzeption kommt unserem alltäglichen Verständnis der Einfühlung viel näher als die anderen. Unter alltäglicher Einfühlung verstehe ich die konkreten Akte, die ich vollziehe, wenn ich mich auf eine konkrete Person und ihre Erlebnisse richte. Es handelt sich dabei darum, wie man Wissen über das konkrete Erleben konkreter Personen erlangen kann. Hier werden unterschiedliche Formen betrachtet, die allesamt die Gemeinsamkeit aufweisen, dass sie nach Wissen über das alter ego streben. Das intentionale Korrelat der alltäglichen Einfühlung sind die konkreten Erlebnisse einer konkreten Person. Diese Konzeption wird das Thema des vierten Kapitels sein.

Diese dreifache Unterscheidung ist, wie zuvor angemerkt, nicht dergestalt ausgedrückt bei Husserl zu finden. Eine von ihm selbst gemachte Unterscheidung kommt ihr jedoch sehr nah:

1) Als psychologische Einfühlung, als Verstehen eines umweltlichen Körpers von einem gewissen vertrauten Typus als tierischen Körpers, als Rochen, als Menschen. Indem ich den Menschen vor mir sehe, kann ich seine empirische (umweltliche) Körperlichkeit für sich betrachten und sie als „Ausdruck“, als apperzeptive Anzeige, als „Appräsentation“ der menschlichen Person mit ihrem personalen Leben erfassen. Diese Appräsentation, dies Erfahren in der Form: da ist ein Körper des vertrauten Typus, und in ihm ist das „Mitdasein“

einer menschlichen „Seele“ in Gewissheit angezeigt, hält sich in der allgemeinen Vorgegebenheit der Welt.

2) Die transzendente „Einfühlung“, von der primordial konstituierten Leiblichkeit und Natur aus die „Appräsentation“ der fremden transzendentalen Primordialität leistend, ist eine Struktur der Konstitution, durch die Vorgegebenheit der Welt und personales Dasein in der Welt, personale Akte der psychologischen Einfühlung überhaupt erst möglich werden. Der psychologische Akt, die psychologische Apperzeption, in der Seele als Seele eines körperlichen Leibes bewusst wird, das ist eine ganz andere Appräsentation als die, wodurch ein in meiner Primordialität vorgegebener primordialer Körper zum Umschlagspunkt für die „Appräsentation“ einer fremden Primordialität eines fremden Ich und Ichlebens wird, wodurch wir eine gemeinsame Natur, eine gemeinsame Welt und uns selbst darin und als Wir konstituieren. (Hua 15, 116)

Was Husserl unter 1) einordnet, stimmt mit meinem zweiten Sinn der Einfühlung überein, während sein zweiter Begriff mit meinem ersten übereinstimmt. Die Rede von „Primordialität“ beim zweiten Punkt bezieht sich auf den spezifischen, methodologisch reduzierten Kontext, in dem die Analysen dieser Form von Einfühlung durchgeführt werden müssen. Ich werde mich mit diesem – und anderen verbundenen – Begriffen in Kapitel 2 intensiv und ausführlich beschäftigen. Husserl erwähnt nichts in Bezug auf meine dritte Konzeption. Dies spiegelt seine theoretischen Interessen wider, insofern – soweit ich bestimmen kann – Husserl sich mit dieser dritten Konzeption am wenigsten beschäftigte. In meinem vierten Kapitel werde ich die alltägliche Einfühlung thematisieren und dabei einige begrifflichen Unterscheidungen von Husserl nachzeichnen, aber auch über seine Konzepte hinausgehen, um diese Problemsphäre zu erforschen.

Es sind in der phänomenologischen Literatur weitere Autoren vorhanden, die vergleichbare Unterschiede zu meinen gezogen haben, obwohl – soweit ich feststellen konnte – keiner dieser gleich mit meinen ist. Ich erwähne hier vier relevante begriffliche Unterscheidungen. Roberto Walton (2001) schlägt in seinem Aufsatz *Phänomenologie der Einfühlung* zwei Begriffe der Einfühlung vor, die *mutatis mutandis* mit meinem ersten und zweiten gleichzusetzen wären. Er verleiht diesem Unterschied aber Ausdruck durch das Begriffspaar *eigentliche* und *uneigentliche* Ein-

fühlung.⁹ Diese Begriffe stammen von Husserl selbst, haben aber meines Erachtens eine andere Bedeutung als jene, die mit meiner allgemeinen Unterscheidung gemeint sind. Ich ordne die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung unter den Begriff der alltäglichen Einfühlung ein, indem ich behaupte, dass Husserl mit dieser Unterscheidung eine solche zwischen passiver Apperzeption der fremden Subjektivität und anderen möglichen Bestimmungen (uneigentliche Einfühlung) einerseits und dem aktiven Zuwenden zum fremden Erleben (eigentliche) andererseits meinte. Ich werde dieses Begriffspaar in Kapitel 4, § 24 ausführlich thematisieren.

Der zweite Autor, der eine ähnliche Unterscheidung wie die meinige anbietet, ist Andrea Staiti:

[the] meaning [of Einfühlung] oscillated between at least three connotations, which a genuinely phenomenological analysis must keep strictly distinct: (1a) *Einfühlung* as the conscious act in which a living, experiencing subjectivity is ascribed to certain bodies; (1b) *Einfühlung* as the capacity to ‘empathize’ with other subjects and understand their motivations, feelings, etc.; (1c) *Einfühlung* as the active ‘turning towards’ other subjects recognized as such in order to establish social bonds. (Staiti 2014, 192f.)

In diesem Fall wäre sein (1a) mit meinem Begriff der natürlichen Einfühlung und sein (1b) mit meinem der alltäglichen Einfühlung gleichzusetzen. Staiti erwähnt demzufolge die transzendente Einfühlung nicht und sein (1c), wenn überhaupt ein Begriff für Einfühlung, wäre unter meine alltägliche Einfühlung einzuordnen. In die Richtung dieses letzten Begriffs, den Staiti vorschlägt, werde ich im Kontext meiner Darstellung der natürlichen Einfühlung kurz das Thema der interpersonellen Beziehungen thematisieren (§ 21.3), für die die Einfühlung eine notwendige Voraussetzung darstellt.

Die nächste Unterscheidung, die zu erwähnen ist, stammt aus Iso Kerns Einleitung in Hua 15 (Kern 1973b, XVIIIff.). Der Herausgeber der Intersubjektivitätsbände der Hua sieht da eine Doppeldeutigkeit in Husserls Analysen der Einfühlung,

⁹ Siehe insbesondere Walton (2001, 410ff. und 416ff.).

die er als eine Spannung zwischen Husserls Analysen in der Eigenheit oder Primordialität – die eine philosophische, begründende Motivation haben – und den Analysen „unter der Leitfrage der Motivation der Fremderfahrung, und zwar nicht der philosophischen Motivation, sondern der ‚Linien der Motivation‘ der natürlichen Einfühlung selbst“, (ebd., XIX) beschreibt. Der erste Sinn der Einfühlung in Kerns Darstellung wäre mit meinem ersten gleichzusetzen, während sein Begriff der natürlichen Einfühlung mit meinem gleichenannten gleichzusetzen wäre. Der wichtige Unterschied zwischen Kerns und meiner Darstellung besteht darin, dass er Husserl vorwirft, der Verfasser der *V. CM* habe sich nicht klar dafür ausgesprochen, mit welchem Sinn der Einfühlung er sich beschäftigen wollte. Ich hingegen bin der Meinung, dass Husserl in der *V. CM* sich eindeutig und ausschließlich mit dem ersten, transzendentalen Sinn der Einfühlung beschäftigte. Ich werde diese These in Kapitel 2 verteidigen, wobei ich in § 13.8 jenes Kapitels explizit gegen Kerns Vorwurf argumentieren werde.

Schließlich thematisiert Zahavi eine Unterscheidung zwischen dem Erkennen, dass der Andere ein bewusstes Subjekt ist, und der Bestimmung des konkreten Erlebniszustands des Anderen:

One problem concerns how we come to understand that another agent has a mind in the first place; another problem concerns how we determine that agent's more specific state of mind. Whereas ST and TT have mainly focused on the latter question, phenomenologists have also been interested in the former question. The reason for this obviously has to do with a concern for the philosophical problem of other minds. (Zahavi 2011, 552f.)

Sein erstes Problem könnte meinen ersten und zweiten Konzeptionen, denen der transzendentalen und natürlichen Einfühlung entsprechen, während sein zweites Problem mit meiner dritten Konzeption, der der alltäglichen Einfühlung, übereinstimmt.

Ich bin der Meinung, dass diese fundamentale Unterscheidung zwischen den drei Konzeptionen der Einfühlung von elementarer Bedeutung ist, um die Analysen dieser intentionalen Leistung klar einordnen zu können. Viele Missverständnisse können entstehen, wenn man sich für die alltägliche Einfühlung interessiert und nach Husserls Analysen in dieser Hinsicht in der *V. CM* sucht. Einfühlung zeichnet sich durch das wesentliche Merkmal aus, eine intentionale Leistung zu sein, die sich auf

den Anderen mit einem Anspruch auf Wissen und Evidenz richtet. Die Analysen der transzendentalen, natürlichen und alltäglichen Einfühlung unterscheiden sich indes deutlich und jede dieser Konzeptionen verlangt ihre eigene phänomenologische Beschreibung, wie ich im Laufe dieser Arbeit zu zeigen hoffe.

§ 4 Beschreibung der Inhalte

Ein Thema der phänomenologischen Theorie, das nicht mit dem der Einfühlung oder Intersubjektivität zusammenfällt, das ich jedoch dessen ungeachtet thematisieren muss, ist der Begriff des alter ego. Ich sagte in § 2, dass ich keine allgemeine Einführung in die Phänomenologie anbieten werde. Das Problem ist, dass es im Kontext der Phänomenologie meiner Meinung nach unmöglich ist, die Einfühlung zu analysieren, ohne zuerst klarzustellen, was ihr noematisches Korrelat – das alter ego – ist. Die phänomenologischen Analysen unterscheiden typischerweise unter Schichten und Ebenen der Konstitution und die Einfühlung ist keine Ausnahme. Wir werden sehen, dass Husserl die Konstitution des Anderen als transzendentales Bewusstsein, als psychophysische Einheit, als Menschen und als Person klar trennt. Ehe ich darauf eingehen kann, wie dies für jede Ebene und für jede Konzeption der Einfühlung geschieht, muss ich zunächst allgemein aufklären, wie diese Ebenen zu verstehen sind. Wie Hussain und Breyer schreiben:

Wenn wir Empathie in einem weiten Sinne als die Erfahrung eines „anderen Geistes“, einer fremden Bewusstseinsaktivität oder der Agentivität bestimmter Entitäten verstehen, dann fragt sich unmittelbar, was das Andere und Fremde jeweils ist und wie dasjenige verfasst ist, mit dem wir einen empathischen Kontakt aufzubauen in der Lage sind. (Hussain & Breyer 2017, 210f.)

Zu diesem Zweck werde ich den Husserl'schen Begriff der Monade verwenden, den ich als die umfassende Einheit verstehe. In Bezug auf diese Einheit können wir durch die Methoden der Phänomenologie kritisch die transzendente, psychophysische und personale Ebenen differenzieren. Mit „kritisch“ meine ich eine theoretische Unterscheidung von etwas, das in der Wirklichkeit nicht getrennt ist oder werden kann. In Kapitel 1 werde ich mich demzufolge mit Husserls Monadologie auseinandersetzen, einige Grundbegriffe der Phänomenologie (z. B. formale und regionale Ontolo-

gie und Einstellung), die dafür notwendig sind, erklären, und jede Ebene der Monade präsentieren, ohne mich zunächst auf die intersubjektiven Elemente zu konzentrieren. Es ist wichtig zu klären, dass diese dreifache Unterscheidung von drei Ebenen der Monade der Unterscheidung von den drei Konzeptionen der Einfühlung nicht eins zu eins entspricht. Die genauen Korrelationen zwischen monadischen Ebenen und Konzeptionen der Einfühlung wird im Laufe dieser Untersuchung klargemacht werden.

Auf dieser Grundlage werde ich in Kapitel 2 eine detaillierte Analyse der *V. CM* anbieten, die ich als den Text verstehe, in dem Husserl die transzendente Einfühlung präsentierte. Ich werde aufmerksam die methodologischen Besonderheiten dieser Untersuchung analysieren und zuerst versuchen, das Ziel dieser Meditation zu erklären. Auseinandersetzen werde ich mich mit einigen Interpretationen, die Husserl andere Ziele und Fragen als der Analyse der transzendentalen Einfühlung zuschreiben. Ich werde versuchen zu zeigen, dass solche Interpretationen, die diesem Text andere Ziele zuweisen, in viele Probleme geraten. Durch die Aufklärung der transzendentalen Einfühlung strebt Husserl eine endgültige Überwindung des Einwands von Solipsismus gegen seine transzendente Philosophie an. Dieser Einwand in seiner allgemeinen Form behauptet, dass es unmöglich ist, gerechtfertigtes Wissen über die Existenz anderer Subjekte zu erwerben. Für die transzendente Phänomenologie nimmt der Einwand eine besondere Form an: Die Phänomenologie schaltet die Existenz der Welt aus und kehrt in die Immanenz des Erlebens zurück, kann sie nun mit Evidenz herauskommen? Der Sinn der transzendentalen Einfühlung ist demnach zu zeigen, dass die transzendente Phänomenologie mit ihren klassischen Methoden gleichfalls fähig ist, die Intersubjektivität zu berücksichtigen und dass der Phänomenologe, dem Husserl in seinen Analysen folgt, Evidenz für die Erfahrung des Anderen finden kann, ohne zuerst vorauszusetzen, dass es wirklich andere Subjekte wie ich gibt. Besonders wird durch die transzendente Einfühlung festgestellt, wie ich den Anderen als solchen konstituiere, wobei eine Bedingung dafür sein wird, dass ich den fremden Körper als Leib auffasse und den Anderen als psychophysische Einheit konstituiere.

In Kapitel 3 werde ich basierend primär auf *Ideen II* und den Intersubjektivitätsbänden die natürliche Einfühlung analysieren. Für diese Konzeption der Einfühlung werden keine spezifischen methodologischen Beschränkungen eingesetzt, es handelt sich dabei vielmehr um die Beschreibung, wie ich in natürlicher Einstellung den Anderen als psychophysische Einheit, Mensch und Person konstituiere,

was die Evidenz und Möglichkeit der Erfüllung für diese Akte sind und wie die Konstitution des Anderen auf seinen jeweiligen Ebenen auch zur Konstitution der gemeinsamen Natur und gemeinsamen Sozialwelt oder Lebenswelt führt. Dass die phänomenologische Beschreibung sich nun auf die Leistungen innerhalb der natürlichen Einstellung bezieht, bedeutet nicht, dass ich keine transzendentalen Methoden oder Beschreibungen betreiben werde. Die (transzendente) Phänomenologie erstrebt in den meisten Fällen eine Beschreibung der Leistungen, die innerhalb der natürlichen Einstellung stattfinden, wobei die Methoden der epoché, der Reduktion und der eidetischen Variation dazu dienen sollten, die Phänomene klar voneinander zu trennen und eine klare konstitutive Analyse ebendieser anzubieten.

In Kapitel 4 werde ich alle vorherigen Ergebnisse nutzen und innerhalb der natürlichen Einstellung die alltägliche Einfühlung beschreiben. Ich werde hier unterschiedliche Formen, mich auf den Anderen mit dem Anspruch auf Wissen zu richten, betrachten und die These verteidigen, dass es sinnvoll ist, alle diese Formen unter dem Titel „Einfühlung“ zu konzipieren, indem sie alle die Gemeinsamkeit besitzen, intentionale Formen zu sein, die sich auf Andere mit dem Anspruch auf Wissen und Verstehen in unterschiedlichen Formen richten. Ich werde dahingehend Formen, Fälle und Situationen analysieren, die z. B. Passivität und Aktivität, Wahrnehmung und theoretisches Verständnis, Annahme und Verstehen, die Rolle der empirischen Typen und der Sprache betreffen. Wie wir sehen werden, hat Husserl sich mit diesem letzten Begriff der Einfühlung am wenigsten beschäftigt. Ich werde einige theoretische Unterscheidungen und Analysen aus den *Ideen II* und den Intersubjektivitätsbänden entnehmen und rekonstruieren, werde aber auch meine eigenen darstellen.

Kapitel 1: Phänomenologische Monadologie

§ 5 Einleitung

Die Frage nach der Einfühlung bezieht sich auf die konstitutive Leistung, durch die ein Anderer mir gegeben ist und sein kann. „Der Andere“, „der Fremde“ oder „das alter ego“ sind sämtlich gleichbedeutende Termini, die Husserl verwendet, um den Gegenstand, das noematische Korrelat der Einfühlung als intentionale Leistung zu bezeichnen. Diese Termini dienen als allgemeine, umfassende Begriffe, um den Anderen *als Ganzes* zu benennen. Innerhalb der natürlichen Einstellung – d. i. der Einstellung, in der wir normalerweise naiv und unreflektiert leben, wobei die Existenz der Welt als unproblematisch akzeptiert wird – erkennen wir gewisse Gegenstände als andere Personen, Menschen, Genossen etc. Schon in dieser Einstellung können wir Unterscheidungen machen, je nach der Sichtweise, mit der wir eine Person betrachten: der Andere als Freund, als Bürger, als *homo sapiens* etc. In der Husserl'schen Phänomenologie ist der Grundbegriff, von dem der Phänomenologe ausgeht, der des ego, des Ich. Ich bin ein Ich, das sich als solches erkennt. Die Frage der Einfühlung in einer ersten Formulierung ist dementsprechend, wie kann ich *andere ego* als solche konstituieren?

Aber das ego wird – um einen aristotelischen Ausdruck zu nutzen – in mehrfachen Bedeutungen ausgesagt und so auch korrelativ das andere ego. Ego zu sein, heißt für Husserl:¹⁰ (i) ein reines, transzendentes, weltkonstituierendes ego; (ii) ein empirisches, konstituiertes, reales, psychophysisches ego, mit der Seele oder Leib-

¹⁰ Die hier nur präsentierten und aufgelisteten Termini werden das Thema dieses Kapitels ausmachen und werden so in den kommenden Paragraphen jeweils ausführlich erklärt.

Seele Einheit und der Einheit Mensch innig verbunden; (iii) ein geistiges oder personales ego, auch eine Person. Den Anderen als Ganzes zu betrachten, heißt, sämtliche dieser Ebenen als Einheit zu betrachten. Der Husserl'sche Begriff für diese umfassende Einheit ist die *Monade*, die sich auf ein konkret genommenes ego in all diesen Ebenen bezieht. Durch die phänomenologische Methode können wir unsere Einstellung ändern und verschiedene Reduktionen vollziehen. Tun wir das, können wir die Monade auf eine gewisse Ebene *reduziert* erforschen: Wenn die phänomenologische epoché und die transzendente Reduktion vollzogen werden, wird es von den monadischen Ebenen der Person und der psychophysischen Einheit abstrahiert und das Feld des transzendentalen Bewusstseins freigelegt.

Diese Ebenen stehen zueinander in einer Art Fundierungsbeziehung, deren Erläuterung Aufgabe dieses Kapitels sein wird. „Fundierung“ bedeutet für Husserl, dass es das Fundierte wesensgesetzlich nicht ohne das Fundierende geben kann.¹¹ Dies scheint für den Zusammenhang zwischen der Ebene der Person und der Ebene der psychophysischen Einheit ohnehin zu gelten, indem etwas keine Person sein kann, ohne auch ein Mensch zu sein, aber ein Mensch könnte keine Person werden und trotzdem ein Mensch sein. Der Zusammenhang dieser beiden mit der Ebene des transzendentalen Bewusstseins ist hingegen nicht so einfach zu bestimmen. In dieser Hinsicht würde ich eher von einer erkenntnistheoretischen Fundierungsbeziehung sprechen: Die Ebene des Menschen oder der psychophysischen Einheit sowie die Ebene der Person können nicht gänzlich bestimmt werden, ohne zuerst die Ebene des transzendentalen Bewusstseins zu charakterisieren. Dies impliziert jedoch keine Existenzthese: Wir können das transzendente Bewusstsein ohne die höheren Schichten *betrachten* und beschreiben. Das bedeutet gleichwohl nicht, dass es *in Wirklichkeit* eine Entität oder Substanz namens transzendentalen Bewusstseins geben könnte, ohne auch eine konkrete Monade, ein Mensch und eine Person zu sein. Ich werde diese Fundierungsbeziehung und die Möglichkeit von Abhängigkeit der verschiedenen Ebenen in den entsprechenden Paragraphen näher aufklären. Die Rede von Ebenen oder Schichten muss in dem Sinn einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse verstanden werden, was vorliegend eben in Bezug auf die Monade vollzogen werden soll.

¹¹ Vgl. dazu Hua 19, III *LU*, Zweites Kapitel, insbesondere §§ 14–16.

Meiner Ansicht nach müssen diese Schichten zuerst explizit geklärt werden, bevor man das Problem der Konstitution des alter ego oder der fremden Monade in der Einfühlung thematisieren kann. Wie wir in den folgenden Kapiteln sehen werden, geht die phänomenologische Beschreibung dieser Konstitution auch Schicht für Schicht fort. Während die Frage nach der Konstitution des Anderen in der natürlichen Einstellung so gestellt werden kann, dass sie sich auf den Anderen im Allgemeinen, auf die ganze Person oder die Person als Ganzes bezieht, muss die phänomenologische Beschreibung diese Schichten scharf unterschieden behalten und für jede eine Antwort geben. Wie konstituiere ich demzufolge den Anderen als transzendentes Bewusstsein, als psychophysische Einheit und Mensch, und als Person? Es ist meine Auffassung, dass dies allein dadurch klar wird, dass wir zunächst diese Ebene selbst klären und darstellen, ohne das Problem des alter ego und der Intersubjektivität zu berücksichtigen.

Der Grund für diese Vorgehensweise ist der Anspruch auf eine systematische und klare Darstellung der jeweiligen Themen. Mit der Frage nach der Intersubjektivität und der Einfühlung eröffnet sich eine Reihe an Problemen, deren Betrachtung gewisse Begriffe voraussetzt: Die Konstitution des Anderen *als* transzendentes Bewusstsein setzt ebenden Begriff des transzendentalen Bewusstseins voraus. Dies gilt genauso für die psychophysische Einheit und die Person. Ich will also zunächst erklären, was in der Husserl'schen Phänomenologie unter diesen Begriffen zu verstehen ist, um auf diese Weise den Übergang zur Konstitution des alter ego in der Einfühlung zu erleichtern. Die Alternative, mit der Einfühlung und Intersubjektivität zu beginnen, wäre meines Erachtens sowohl begrifflich komplizierter als auch historisch unangemessen, da die Entwicklung Husserls Philosophie auch vom eigenen ego ausgegangen und später zum Thema Intersubjektivität gekommen ist. Die Möglichkeit, von dem einen zu dem anderen Thema zu springen, würde vornehmlich eine klare Auseinandersetzung mit dem Problem der Einfühlung verhindern, insofern dieses Thema viele anderen Themen der Phänomenologie Husserls voraussetzt und einer spezifischen, gewidmeten Betrachtung bedarf.

Auf der Ebene der psychophysischen Einheit begegnet uns die Einheit „Mensch“, deren Konstitution Husserl zufolge lediglich intersubjektiv erreicht werden kann. Die gesamte Ebene der Person sowie die Region der geistigen Welt, können ausschließlich durch intersubjektive Leistungen konstituiert werden. Wenn ich also behaupte, dass ich die verschiedenen phänomenologischen Begriffe für die Ebenen der Monade unabhängig von der intersubjektiven Sphäre betrachten werde, will ich

nicht behaupten, dass diese Konstitution ohne Intersubjektivität möglich sei. Dies erhebt allerdings gewisse methodologische Probleme für meine Darstellung. Im Gegensatz zu den strengen methodologischen Beschränkungen, die Husserl im Kontext seiner Analysen der Einfühlung und Intersubjektivität in der *V. CM* einführt und die wir im nächsten Kapitel (2) kennenlernen werden, werde ich in diesem Kapitel die Beiträge der Intersubjektivität für die erwähnten Ebenen für gegeben annehmen, um mich auf die Ebenen der Monade zu konzentrieren. Ich werde demnach nicht so vorgehen, „als ob“ man die geistige Welt solipsistisch konstituieren könnte, sondern beschreiben und erklären, was eine Person und die geistige Welt für Husserl sind, ohne mich auf die notwendigen intersubjektiven Beiträge zu konzentrieren. Wenn wir in den kommenden Kapiteln die Einfühlung und Intersubjektivität selbst thematisieren, sollten die notwendigen Begriffen dafür in dieser Weise zur Verfügung stehen.

Um diese verschiedenen monadologischen Ebenen rekonstruieren zu können, müssen einige zusammenhängende Themen betrachtet werden. Jede monadische Ebene hat ihre Stelle in einer bestimmten ontologischen Region. In der zweiten Auflage der *LU* führt Husserl die sogenannte *formale Ontologie* ein, die seine frühere „Theorie der Gegenstände“ besser benennen sollte.¹² Diese Disziplin befasst sich mit einer Mereologie – d. i. einer Theorie von Ganzen und Teilen– und mit der Bestimmung von formalen, apriorischen Gesetzen, die ihre Anwendung auf die unterschiedlichen materiellen Regionen finden sollten. Der Begriff der ontologischen Region selbst wird von Husserl in dem ersten Abschnitt der *Ideen I* explizit thematisiert und entfaltet. Diese regionale Ontologie findet übrigens in den *Ideen II* ihre konkrete Umsetzung, die eben als das Projekt einer Konstitutionsanalyse der unterschiedlichen ontologischen Regionen zu begreifen ist. Die *Ideen II* werden somit meinen Leitfaden für diese Präsentation bilden, obwohl ich mich nicht nur auf sie beschränken werde.¹³ Husserl bietet eine strenge „analytische Definition“ des Begriffs einer Region folgendermaßen:

¹² Vgl. dazu Panzer (1984, XLIII).

¹³ Wichtige Stellen insbesondere aus Hua 1, 3, 6, 9, 13, 14 und 15 werden hier auch berücksichtigt werden.

Region ist nichts anderes als die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören. Der eidetische Umfang der Region befaßt die ideale Gesamtheit konkret vereinheitlichter Komplexe von Differenzen dieser Gattungen, der individuelle Umfang die ideale Gesamtheit möglicher Individuen solcher konkreter Wesen. (Hua 3/1, 36)

Regionen bestimmen synthetische Wahrheiten, was laut Husserl besagt, dass diese Wahrheiten sich nicht von der formalen Ontologie schlechthin ableiten lassen. Um eine Region eidetisch bestimmen zu können, muss man in sie eintreten und ihre Gegenstände phänomenologisch hinsichtlich ihrer Konstitution kennenlernen. Mit einer beliebigen ontologischen Region hängen wiederum notwendigerweise drei Begriffe zusammen – und zwar: die Einstellung, in der ich mich versetzen muss, um die Gegenstände der jeweiligen Region thematisieren zu können, oder auch, um die Region selbst überhaupt eröffnen zu können; der Urgegenstand, der das paradigmatische Individuum jeder Region ausmacht; und das fundamentale Prinzip, das in jeder Region herrscht und den Status einer Wesensnotwendigkeit hat. Wie wir sehen werden, hängt mit der Einstellung wiederum die korrespondierende Wissenschaft (möglicherweise Wissenschaften) zusammen, die für das Erforschen der jeweiligen Gegenstände einer Region und ihrer Wahrheiten zuständig ist. Um uns das Verhältnis dieser Begriffe in Bezug auf die Region selbst klarzumachen, beziehe ich mich auf Claudio Majolino, der die Einheit des Seins einer Region in dem Zusammenkommen von senkrechten und waagerechten Bestimmungen sieht. Senkrecht steht das Individuum in einer Hierarchie, die auf die oberste Gattung geht, waagerecht wird das Individuum Träger verschiedener Eigenschaften, die ihre eigenen obersten Gattungen haben. So haben wir:

Being becomes a region, many highest genera unite into one “wesenseinheitliche Verknüpfung”, thanks to the back-reference of a distinctive manifold of eide (= “essences as objects and not essences of objects”, Husserl also says) to a paradigmatic individual, taken as Urgegenstand. Individuals are Urgegenstände: this is the stuff of which ontologies are made – the physicalistic ontology of Quine (whose individual Urgegenstand is the physical Ding), as well as the fundamental ontology of Heidegger (where

the Dasein takes the leading role). Husserl is not merely proposing an ontology here – he is showing how ontologies are made up. As for “Nature,” it becomes an “ontological region,” i.e. its denizens are “together in being,” because they are either things, or properties of things, or they are somehow related to things – i.e. refer back (zurückweisen) to “things” as Urgegenstände. (Majolino 2015, 48)

In diesem Kapitel werde ich folglich jede monadologische Ebene mit den wichtigsten Merkmalen jedes Ich präsentieren und auch einiges zu jeder ontologischen Region, ihrer Einstellung, ihrem Urgegenstand und ihrem fundamentalen Prinzip anführen. Mein Fokus bleibt auf die monadischen Ebenen, wobei die anderen Begriffe einer größeren Klarheit diesbezüglich dienen sollten. Auf diese Weise will ich desgleichen warnen, dass ich mich nicht mit jedem möglichen Problem, das in diesen Betrachtungen auftauchen wird, beschäftigen werde; obschon ich dennoch versuchen werde, mindestens auf einige zu verweisen. Eine Darstellung von den monadischen Ebenen, die überhaupt keinen Bezug auf diese anderen Begriffe nehmen würde, wäre meiner Ansicht nach unvollständig.

Als Vorbereitung für die kommende Darstellung der monadischen Ebenen will ich lediglich ein paar Worte über die ichlose Region der physischen Natur sagen, vor allem weil sich Husserl selbst immer wieder darauf bezieht, um zu vergleichen und Beziehungen zu klären. Sie ist ja auch das Thema des ersten Abschnitts der *Ideen II*: „Die Konstitution der materiellen Natur“. Natur ist ein oft mehrdeutiger Terminus bei Husserl: An manchen Stellen will er sich allein auf die Natur der natürlichen Einstellung beziehen, das, was wir vor uns ständig haben, fast ein Synonym für „Umwelt“ oder „Welt“. Die Region der materiellen Natur ist jedoch das Korrelat der sogenannten *naturalistischen Einstellung*, die die Einstellung des Naturforschers, vor allem des Physikers, ist. Diese Einstellung wird durch „eine Art epoché“ (Hua 4, 27) erreicht, die von allen geistigen, subjektiven und kulturellen Prädikaten sowie Bestimmungen abstrahiert. Der Urgegenstand dieser Region ist das Ding, was für Husserl eben ein Terminus *Technicus* ist, der das bloße, materielle, raum-zeitliche Ding der Natur bezeichnet.¹⁴ Dinge sind uns anschaulich durch ihre Erscheinungen in einem

¹⁴ Ich werde versuchen, mich an die technische Verwendung dieses Begriffs streng zu halten. Während „Ding“ nur materielle, raum-zeitliche Gegenstände bezeichnet, ist eben

subjektiv-abhängigen Dingschema gegeben, sie werden in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Erscheinungen als einheitliche Objekte konstituiert. Darüber hinaus steht ein Ding stets in einem Kausalzusammenhang, der das Ding bestimmt und seine Änderungen erklärt. Die Kausalität gilt also als das fundamentale Prinzip der Region Natur und es muss immer ein Verweis auf sie genommen werden, um das Ding als verharrendes, materielles Sein im Gegensatz zu bloßem Schein feststellen zu können.¹⁵

Eine letzte Anmerkung in Bezug auf die Natur ist an dieser Stelle zu machen, da sie für die Region der animalischen Natur von größter Wichtigkeit sein wird: Die Einstellung für die Region der Natur ist, wie gesagt, die naturalistische. Das ist aber ausschließlich der Fall, wenn man selbst Physik oder eine relevante Naturwissenschaft treiben will und *nicht*, wenn man phänomenologische Konstitutionsanalyse durchführen will. Für einige Unklarheiten in dieser Hinsicht könnte die komplizierte Editions-geschichte der *Ideen II*¹⁶ verantwortlich sein. Abgesehen davon ist es jedoch der Fall, dass Husserl sich nicht immer klar in Bezug auf die jeweilige Einstellung äußert. Eine Ausnahme findet sich in der Einleitung zum dritten Abschnitt (geistige Welt), in dem er die neue Einstellung im Vergleich zu den früheren klären will:

In diesen Abschnitten [ersten und zweiten, materielle und animalische Natur] waren die Untersuchungen bezogen auf die naturalistische Einstellung. In ihr vollzogen wir unsere Analysen. Es ist aber leicht zu verstehen, daß die ganzen Untersuchungen den Charakter rein phänomenologischer einfach dadurch annehmen, daß wir in passender Weise die phänomenologischen Reduktionen vollziehen. Solange wir in naturalistischer Einstellung leben, ist sie selbst in unserem Forschungsgebiet nicht gegeben, gefaßt ist da nur das in ihr Erfahrene, Gedachte usw. Vollziehen wir aber die phänomenologische Reflexion und Reduktion, machen wir die Einstellung selbst zum Thema, beziehen wir auf sie das in ihr Erforschte, vollziehen wir dann eidetische Reduktion und

der Terminus „Gegenstand“ der allumfassende. Alles, woran man denken kann, ist ein Gegenstand.

¹⁵ Zum Thema „Dingschema“, Kausalität und allgemeiner die Konstitution des Wesens der Materialität siehe Hua 4, §§ 15–18.

¹⁶ Vgl. Biemel (1988).

die Reinigung von allen transzendierenden Apperzeptionen: so verwandeln sich alle unsere Untersuchungen in rein phänomenologische. (Hua 4, 174)

Demnach ist für den Phänomenologen die Einstellung selbst und die Konstitution der Region und ihre Gegenstände das relevante Thema und nicht so sehr die Gegenstände selbst, die in diese Region gehören. Mit anderen Worten: Husserl treibt keine Physik in dem ersten Abschnitt der *Ideen II* und will es nicht tun. Er will eine phänomenologische Beschreibung dieser Einstellung, dieser Region und der Konstitution der Region sowie ihrer Gegenstände anbieten. So scheint es mir am Anfang des ersten Abschnitts ausgedrückt zu sein, wenn er formuliert:

Das wird sich verstehen, wenn wir die Art der Einstellung des naturwissenschaftlich anschauenden und denkenden Subjekts genauer betrachten; wir werden durch ihre phänomenologische Beschreibung erkennen, daß, was es Natur nennt, eben das intentionale Korrelat der in dieser Einstellung vollzogenen Erfahrung ist. (Hua 4, 2)

Die Relevanz dieser Überlegungen für meine Darstellung wird in den kommenden Paragraphen an Klarheit gewinnen. Bisher reicht es festzustellen, dass die Rede von der Korrelation zwischen Einstellung und Region noch einen vermittelnden Schritt zulässt, nämlich den Beitrag des Phänomenologen, der diese Korrelation aus einer anderen Einstellung beschreiben will.

Eine letzte Bemerkung, bevor wir zur ersten Ebene übergehen, betrifft den möglichen Unterschied zwischen einer Monadologie und einer Egologie. Während die letzte den Fokus auf den Begriff von ego selbst setzt und es so problematisiert, zielt die erste auf das Problem der Intersubjektivität ab. Eine Egologie muss sich dementsprechend mit den Problemen beschäftigen, die das ego und seinen Status anbelangen, insbesondere das reine Ich. Meine Darstellung von Husserls Monadologie in diesem Kontext will aber einige solcher Probleme zu Teilen vermeiden und dabei eine Charakterisierung anbieten, die möglicherweise kompatibel mit den verschiedenen Interpretationen des Konzepts des ego wäre. Ich werde also überhaupt nicht von dem sogenannten Ur-Ich, über die Konstitution der Zeit selbst in der Immanenz oder über Instinkte sprechen. Für diejenigen, die z. B. mit Maurice Merleau-Ponty oder Aron Gurwitsch die Rede vom reinen Ich gerne vermeiden, könnten meine Aussagen über diese monadischen Ebenen dessen ungeachtet Relevanz besitzen.

§ 6 Das transzendente Bewusstsein

§ 6.1 Die Region des reinen Bewusstseins und das Subjektsein

Durch den Vollzug der phänomenologischen epoché und der entsprechenden Reduktion entdeckt die Phänomenologie die Region des reinen Bewusstseins – dies ist zunächst als Residuum charakterisiert, also als das, was übrigbleibt, nachdem der Phänomenologe die Generalthese der natürlichen Einstellung¹⁷ ausgeschaltet hat. So entdecken wir, dass

Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann – der Phänomenologie. (Hua 3/1, 68)

Die transzendente Phänomenologie als eidetische Wissenschaft zielt darauf ab, die Strukturen des reinen Bewusstseins zu beschreiben und zu klären. Es ist ebendieses Eigensein des Bewusstseins, was das Hauptthema der transzendentalen Phänomenologie ausmacht. Die in den *Ideen I* beschriebenen Strukturen des Bewusstseins sind als die konstitutionsanalytische Grundebene der Monade zu verstehen, nachdem wir von sämtlichen weiteren Bestimmtheiten abstrahiert haben. Übrig bleiben die notwendigen Strukturen des Bewusstseins als solches, unter denen wir das reine Ich finden: „Das letzte Subjekt, das phänomenologische, das keiner Ausschaltung unterliegt und selbst Subjekt aller eidetisch phänomenologischen Forschung ist, ist das reine Ich“ (Hua 4, 174). Ich werde in dieser Sektion die Grundeigenschaften hervorheben, die dem reinen Bewusstsein als solchem zugehören.

In den *Ideen II* (§ 22, 97) widmet Husserl ein ganzes Kapitel dem reinen Ich und beschreibt darin das Verfahren, durch das ich das reine Ich als eine Selbstwahrnehmung gewinne, die von der Leiblichkeit abstrahiert. Dadurch kommen wir auf das Ich als *bloßes Subjekt* der tätigen, aktiven oder spontanen Akte, als das, das in

¹⁷ Vgl. dazu § 2.

Akten wie „ich denke“, „ich nehme wahr“, „ich urteile“, „ich entscheide“ usw. eben als Subjekt dieser Akte vorkommt und eine absolute Individuation in Bezug auf jede jeweilige an sich individuierte cogitatio hat.¹⁸ Obwohl es in den *Ideen I* das Bewusstsein selbst ist, das als übliches Thema und Titel für die Analysen und die Zuschreibung der differierenden wesentlichen Strukturen genommen wird, identifiziert Husserl seine auf das reine Ich selbst gerichtete Analyse in den *Ideen II* mit ihnen, wenn er konstatiert, dass dieses absolute Subjekt der Akte, das wir als reines Ich nun charakterisieren, „eben dasjenige [ist], von dem wir im ersten Buch schon viel gesprochen haben“ (Hua 4, 97).

Die erste Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins ist folglich sein *Subjektsein*, der Sitz der Subjektivität als solcher, mit all dem, was sie wesentlich enthält. Ich erkenne mich als reines Ich, indem ich mich als das Subjekt ansehe, das in jedem Akt auf sein Objekt bezogen ist. Einen thematischen, aktiven Akt (ein cogito oder eine cogitatio¹⁹) zu vollziehen, besagt ein gewisses „Gerichtetsein“, das von dem Ich auf sein Objekt wie ein Strahl läuft. Die beschreibenden Begriffe von dem „geistigen Blick“ und dem Ichstrahl deuten auf die Akte hin, in denen das Ich aktiv und thematisch lebt. Jeder vollzogene Akt des Bewusstseins hat sein gegenständliches Korrelat – auf diese Weise zeichnet sich die Intentionalität als die fundamentale Bestimmung des Subjektseins für die phänomenologische Theorie und somit auch als das fundamentale Prinzip der Region des reinen Bewusstseins aus: Bewusstsein heißt, Bewusstsein von etwas zu sein. Abgesehen von den nicht-intentionalen Erlebnissen wie Empfindungen, Sinnesdaten und einigen Gefühlen sind alle Erlebnisse als intentional zu charakterisieren.²⁰ Das transzendente Verständnis der Intentionalität impliziert einen binären Zusammenhang zwischen zwei Polen, den wir mit dem Prinzip der noetischen-noematischen Korrelation identifizieren können.

¹⁸ Vergleiche dazu Hua 4, 97f.

¹⁹ Husserl verwendet diese Termini oft als Synonyme. Etymologisch oder sogar sprachlich gesehen, ist der erste die erste Person Präsens Indikativ Aktiv des Verbs „*cogitare*“ und sein Gebrauch weist auf die Formel „*ego cogito*“ als eine Form vom Urteil zweiter Stufe hin: ein Akt der Reflexion über das Denken selbst. Der zweite ist dagegen das für das Verb entsprechende Nomen, das die konkreten, thematischen Akte des Ich bezeichnet. Wenn es nicht explizit gesagt wird, benutzt Husserl und benutze ich beide Termini in dem zweiten Sinn.

²⁰ Hua 3/1, § 36, § 84. Die nicht-intentionalen Erlebnisse spielen aber eine konstitutive Rolle, indem sie das hyletische Material für die intentionalen Erlebnisse vorlegen.

In dem intentionalen Auf-etwas-gerichtet-zu-Sein des Bewusstseins stehen die Akte des ego in Korrelation mit ihren Gegenständen. Das ego vollzieht infolgedessen Akte (Noesen, subjektiver Pol) und hat stets ein intentionales Korrelat (Noema, objektiver Pol) für sie. Sowohl die Akte selbst als auch ihre Korrelate sind Erlebnisse *des* reinen Bewusstseins. Wir können also *Intentionalität*, *noetisch-noematische Korrelation* und *Polarität* zusammen betrachten und als Explikationen des Subjektseins als erste Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins feststellen.

Jedes cogito fordert ein cogitatum. Dieses einfache Gesetz enthält die drei gerade erwähnten Themen: Jedes cogito ist Bewusstsein von etwas (Intentionalität), in jedem Erlebnis finden wir eine subjektive und eine objektive Seite (cogito / cogitatio-cogitatum, Korrelation) und diese beiden Komponenten eines Erlebnisses können als intentionale Pole charakterisiert werden (Polarität). Das reine ego ist also *Ichpol*, identisches Subjekt der Funktion jeglicher Akte. Es gilt sowohl als Ausstrahlungszentrum, wovon die Akte ausgehen, als auch als Einstrahlungszentrum, in das die Reize der Gegenstände hineinlaufen. Der Ichpol steht so als notwendiger *terminus a quo* für alle Akte. Wie Husserl behauptet, „Die Deckung aller Akte im numerisch identischen Ichzentrum liegt auf noetischer Seite“ (Hua 4, 105). Dem Ichpol steht gegenüber der Objektpol. Indem wir uns innerhalb der transzendentalen Reduktion befinden, wo alles zum bloßen Phänomen reduziert worden ist, gehört auch dieser Objektpol – so wie jedes intentionale Korrelat – dem Erlebnisstrom des reinen ego selbst. Dieser Objektpol ist eben der intentionale Gegenstand als solcher, der notwendigerweise für jeden intentionalen Akt da sein muss.²¹ Er erhält seine Einheit durch die Akte des Bewusstseins selbst, was besagt, dass seine Einheit im Vergleich zu

²¹ Das heißt aber nicht, dass der Gegenstand selbst zu einem Erlebnis wird. Die transzendente Reduktion ist eine Betrachtungsweise, nach der alles *als* Erlebnis analysiert wird, ohne dabei ein Urteil über den ontologischen Status der Gegenstände selbst zu fällen. Vgl. dazu: „We do not reduce the ontological status of the intended objectivity to its presentations and we do not reduce the directedness of an act to an intended objectivity to the directedness of a sense to its referent. We continue to attend, now philosophically, to our ordinary experiences and their ordinary objectivities, to our ordinary interests and concerns and the ways in which objects can be significant relative to them, and also to those experiences which underlie our natural belief in the factual existence of objects and the validity of our judgments and evaluations thereof“ (Drummond 1992, 106f.).

jener des Ichpols eine *konstituierte* Einheit ist. Der Objektpol liegt auf noematischer Seite und in ihm deckt sich das in jedem Akt als solches Vermeinte.

§ 6.2 Die Einheit des Erlebnisstroms

Innerhalb des transzendental reduzierten Erlebnisstroms ist alles, was vorkommt, als Erlebnis zu identifizieren. Ein Akt ist ein Erlebnis und so ist auch sein Korrelat. Durch einen reflexiven Akt wird auch ein Akt selbst zum Gegenstand, der in dieser Weise beschrieben und analysiert werden kann. In dieser Hinsicht ist das Erlebnis selbst, wenn es konkret genommen wird, der Urgegenstand der Region des reinen Bewusstseins. Ein konkret genommenes Erlebnis ist die eidetische Singularität für die oberste Gattung „Erlebnis überhaupt“ und trägt in sich alle möglichen Arten von Bestimmungen, die ein Erlebnis als solches betreffen könnten.

Um das Konzept des zuvor erwähnten Objektpols vollkommen zu präsentieren, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die konstitutive Funktion des Bewusstseins richten. Jeder Akt des Ich ist als solcher ein Akt von Konstitution, wobei ein gegenständlicher oder noematischer Sinn die Einheit in der Mannigfaltigkeit des gemeinten Gegenstands bildet. Demzufolge ist Konstitution die transzendente Funktion des reinen Bewusstseins *par excellence* eben in der Hinsicht, dass jeder intentionale Akt seinen Gegenstand als solchen konstituiert.

Die mannigfaltigen Akte und jeweils ihre gegenständlichen Korrelate variieren stets weiter im Laufe der Zeit, während das reine Ich dabei „ungeteilt und numerisch identisch bleibt“ (Hua 4, 98). Das reine Ich ist, präziser formuliert, als konstitutiv für die *Einheit* der Gesamtheit der Erlebnisse eines jeweiligen Erlebnisstroms zu verstehen: Erlebnisse sind mannigfache, sie sind aber beständig die Erlebnisse eines und desselben reinen Ich. Husserl bezeichnet die von dem Ich vollzogenen Akte als seine „Funktionen“ (Hua 4, 99) in einem übertragenen Sinne. Wir können sie von dem Ich selbst nur *abstraktiv* unterscheiden, da ein Ich ohne seine Funktionen so undenkbar wie Funktionen ohne ihr Ich wären. Das reine Ich und seine Erlebnisse machen somit ein unzerstückbares Ganzes aus:

Das „Gerichtetsein auf“, „Beschäftigtsein mit“, „Stellungnehmen zu“, „Erfahren, Leiden von“ birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein „von dem Ich dahin“ oder im umgekehrten Richtungsstrahl „zum Ich hin“ ist und

dieses Ich ist das reine, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben. (Hua 3/1, 179)

Die Rolle des reinen Ich in der Vereinheitlichung der Erlebnisse als die zu einem Ich zugehörigen Erlebnisse bestimme ich als die zweite Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins.

§ 6.3 Horizontizität

Alle Ausdrücke in Anführungszeichen im voranstehenden Zitat wie auch die Fälle, die ich bisher betrachtete, betreffen die aktiven, thematischen Akte des ego oder auch das „cogito“ oder „cogitatio“. Dies gilt als sozusagen paradigmatischer Fall von der Zugehörigkeit der Erlebnisse zu dem reinen Ich. Es ist allerdings nicht die einzige Möglichkeit: Jedes intentionale Korrelat ist von einem Horizont der Inaktualität umgeben, jeder thematische Akt ist notwendigerweise von intentional bewussten, aber nicht beachteten Gegenständen begleitet. Jedes konkrete, aktuelle Erlebnis ist im Wesen von nicht aktuell erfassten Erlebnissen umgeben, die durch Blickwendung zur Gegebenheit kommen können. Dies macht den unbestimmten, bestimmbaren Horizont aller Erlebnisse aus, der das Korrelat der unbestimmten Komponenten jedes Erlebnisses ausmacht:

Die Rede vom Erlebnishorizont besagt hier [...] Unterschiede neuartiger Gegebenheitsmodi. Danach hat ein Erlebnis, das zum Objekt eines Ichblickes geworden ist, also den Modus des Erblickten hat, seinen Horizont nichterblickter Erlebnisse; das in einem Modus der „Aufmerksamkeit“ und evtl. in steigender Klarheit Erfasste, einen Horizont hintergründlicher Unaufmerksamkeit mit relativen Unterschieden der Klarheit und Dunkelheit, sowie der Abgehobenheit und Unabgehobenheit. (Hua 3/1, 185f.)

Um dies uns zu veranschaulichen, können wir den Fall der äußeren Wahrnehmung betrachten: Während ich nun meinen wörtlichen Blick auf einen konkreten Gegenstand meiner Umgebung richte, sprich den Bildschirm meines Computers, ist dieser von anderen mitgegebenen, nicht erfassten Gegenständen umkreist. Ich sehe auch den Schreibtisch, auf dem er steht, meine Hände auf der Tastatur zwischen ihm und

mir, die Wand hinter ihm etc. Ich bin mir all dieser anderen Gegenstände intentional bewusst, obwohl ich sie nicht thematisiere. Die Freiheit meines reinen Ich (bzw. meine Freiheit) besteht darin, dass ich meinen Blick von dem einen auf den anderen wechseln und das Inaktuelle zur aktuellen Gegebenheit bringen kann:

Jede Dingwahrnehmung hat so einen Hof von Hintergrundsanschauungen [...], und auch das ist ein ‚Bewußtseinserlebnis‘, oder kürzer, ‚Bewußtsein‘, und zwar ‚von‘ all dem, was in der Tat in dem mitgeschauten gegenständlichen ‚Hintergrund‘ liegt. (Hua 3/1, 71)

Diese bewussten, gleichwohl nicht thematischen Erlebnisse gehören dem reinen Ich genauso wie die cogitationes. Das Thema des Ich in einem gegebenen Zeitpunkt kann sich stetig ändern und in den Hintergrund verfallen, während ein nicht thematisierter Gegenstand in den Vordergrund der Aufmerksamkeit treten kann. Dies besagt eine notwendige Möglichkeit des Bewusstseins als solchen und die dritte Grundeigenschaft des reinen ego: der Horizontcharakter aller Erlebnisse oder auch die *Horizontizität*. Einem Spezialisten für dieses Thema, Walton, folgend, ist dieses Problemgebiet eines der wichtigsten für Husserl (Walton 2015, 117). In seiner Rekonstruktion dieses Begriffs schreibt Walton: „Um der Horizontizität einen genauen Umriss zu geben, wendet sich [Husserl] zu einer Reihe an Begriffen, die den Charakter von Gegensätzen oder mit Gegensätzen verbundenen Begriffen darstellen, mit dem Ziel, den Gegensatz zwischen Vorder- und Hintergrund, der dem Begriff selbst von Horizont Anlass gibt, zu ergänzen“ (ebd., meine Übersetzung). So findet der Horizontcharakter der Erfahrung seine Entfaltung in den Gegensatzpaaren: Einheit und Mannigfaltigkeit (ebd., 118ff.); Potenzialität und Aktualität (ebd., 120ff.); Erfüllung und Leere (ebd., 124ff.); Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit (ebd., 127ff.); Endlichkeit und Unendlichkeit (ebd., 138ff.); die bestimmbare Unbestimmtheit (ebd., 141ff.) und die unbestimmte Bestimmtheit (ebd., 147ff.). Diese Gegensatzpaare finden ihren Ansatz in jeder Art von Erlebnissen oder anders gesagt: Jedes Erlebnis des Stroms kann in Bezug auf diese phänomenologisch analysiert werden und dadurch seinen Horizontcharakter enthüllen. Den Horizontcharakter des Bewusstseins bezeichne ich als die dritte Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins.

§ 6.4 Wandelbarkeit

Mit der Horizontizität hängt die Eigenschaft der *Wandelbarkeit* eng zusammen. Das ego richtet sich auf seine Gegenstände in verschiedenen Modi. Dies veranschaulicht Husserl durch einige Beispiele (Hua 4, 98f.): In theoretischen Urteilen, im Wahrnehmen, in Liebe und Hass, in Trauer und Handeln bestätigt sich die allgemeine Struktur von ego-cogito-cogitatum in jeweils vom Akt abhängigen unterschiedlichen Weisen. So wie ein konkretes Erlebnis zwischen Aktualität und Inaktualität hin- und herwechseln kann, kann das reine Ich selbst in seiner Bezogenheit wandeln, ohne sich selbst dadurch zu ändern:

Dabei ist es wichtig zu bemerken, daß das reine Ich nicht nur vollziehendes Ich ist, als welches wir es in den Akten im spezifischen Sinn, in denen der Form „cogito“, bisher ausschließlich betrachtet haben. Sowie das jeweilige cogito in Inaktualität versinkt, versinkt auch in gewisser Weise das reine Ich in Inaktualität. Es zieht sich aus dem betreffenden Akte zurück, es ist nicht mehr in ihm vollziehendes und möglicherweise überhaupt in keinem Akte vollziehendes Ich. Es ist dann nicht ein von allem Erleben Getrenntes, als ob nun das durchaus unvollzogene Bewußtsein und das reine Ich zusammenhanglos zusammen wären. Vielmehr bezeichnet der Unterschied der Aktualität und Inaktualität eine unterschiedene Wesensstruktur der intentionalen Ergebnisse und damit in eins einen von ihnen untrennbaren Unterschied des „wie“ im Ich-Erleben. Das Ich kann nie verschwinden, es ist immerfort in seinen Akten, aber je nach dem: [...] richtet es sich in einem aktuellen Strahl auf Gegenständliches, oder ist es sozusagen verborgenes Ich [...]. (Hua 4, 99f.)

Das reine Ich wandelt sich also in seiner Weise, in der es auf seine Korrelate gerichtet ist, aber das besagt nicht, dass das reine Ich selbst sich wandeln oder ändern würde:

Es ist wandelbar in seinen Betätigungen; in seinen Aktivitäten und Passivitäten, in seinem Angezogensein und Abgestoßensein usw. Aber diese Wandlungen wandeln es selbst nicht. In sich ist es vielmehr unwandelbar. (Hua 4, 104)

Somit wandelt es sich in Bezug darauf, welche Tätigkeiten, welche Akte es vollzieht, darauf, ob es primär aktiv in den Erlebnissen einlebt oder eher passiv rezipiert, darauf, ob es angezogen oder abgestoßen wird etc. Das reine Ich kann sich aber selbst nicht wandeln, indem es nichts zu verändern hat: „es hat keine ursprünglichen und erworbenen Charakteranlagen, keine Fähigkeiten, Dispositionen usw.“ (Hua 4, 104) oder wie Stein (1917) anmerkt: „das reine Ich hat keine Tiefe“ (Stein 1917, 110), es ist ein „qualitätlose[s] Subjekt des Erlebens“ (ebd., 41). Um uns dies zu verdeutlichen, müssen wir auf den Unterschied zwischen dem reinen Bewusstsein als solchem und der Figur des reinen Ich aufpassen. Das Bewusstsein richtet sich auf seine Gegenstände auf unterschiedliche Weisen, wie beschrieben, und dies besagt eine Wandlung seiner Modi, auf die Gegenstände intentional gerichtet zu sein. Indem wir in der phänomenologischen Analyse auf alle diese verschiedenen Akte reflektieren können, finden wir darin das reine Ich als subjektiven Pol jeden Akts. Dieses reine Ich ist eben als qualitätsloser Pol zu charakterisieren. Der Pol selbst ändert sich nicht bei den Wandlungen des Bewusstseins in seinen intentionalen Leistungen, bleibt vielmehr als Komponente jedes Akts enthalten.

Was ich bisher als die Grundeigenschaften des reinen Bewusstseins darstellte, ist als wesentliche Strukturen des Bewusstseins selbst zu verstehen. Wir schreiben aber dem reinen Ich selbst kein Attribut als Habe oder Eigentum zu, sondern beschreiben, was es heißt, bewusst oder Subjekt oder reines Ich überhaupt zu sein. Folglich sagen wir, dass das reine Bewusstsein *in seinen Tätigkeiten*, in seinen Modi, wandelbar ist, aber nicht das reine Ich selbst. Indem wir die Ebene des reinen Bewusstseins als das Ergebnis einer Reduktion verstehen, die von allen materiellen und konkreten Bestimmungen absieht, schreiben wir ihm keine solche zu. Die Wandelbarkeit betrifft demnach nicht die Veränderung von solchen materiellen Eigenschaften, die das reine Ich irgendwie gewinnen, verändern oder verlieren würde, sondern die prinzipielle Möglichkeit des Bewusstseins, in verschiedenen Modi Bewusstsein von etwas zu sein. Es ist die „phänomenologische Wandlung der immer vorhandenen reinen Ichbezogenheit“ (Hua 4, 100).

Wenn ich von der aktiven Erfassung eines Gegenstands zurücktrete und in „Verborgenheit“ sinke, habe ich mich als reines Bewusstsein nicht geändert, sondern bin von einer möglichen Form vom Ich-Erleben zu einer anderen übergegangen. Mit anderen Worten: Was sich jeweils ändert, ist nicht das reine Ich selbst, sondern sein Erleben, seine Akte, seine Bezogenheit auf die jeweiligen Gegenständlichkeiten. Indem das Ich und seine Erlebnisse die Einheit des Erlebnisstroms ausmachen,

können wir wohl anmerken, dass der Erlebnisstrom sich wandelt und dies auch mit Notwendigkeit: Der Erlebnisstrom ist ein ständiger Fluss. Die Behauptung, dass das reine Ich dabei unverändert bleibt, betrifft die Struktur selbst der hier beschriebenen Subjektivität als solcher: Das Ich als subjektiver Einheitspol des Erlebnisstroms ändert nichts an sich selbst durch sein Erleben. Um die Änderungen, die durch das Erleben vorkommen, betrachten zu können, müssen wir die Subjektivität, das Bewusstsein nicht mehr als rein und reduziert auffassen, sondern als eine konkrete Einheit, die durch das Erleben erwirbt, gewinnt, verliert und wird. Das werden wir im kommenden Paragraphen tun, wenn wir die Monade selbst, die zunächst als Konkretisierung der (reinen, abstrakten) Subjektivität zu verstehen ist, betrachten. Die Rede aber von reinem Bewusstsein ist eben der Versuch, von diesen Bestimmtheiten zu abstrahieren und dabei das Identische zu beschreiben: ein Ich, das in verschiedenen Weisen erlebt und mit seinen Erlebnissen wesentlich verbunden ist.

Diese Wandelbarkeit ist desgleichen hinsichtlich Aufmerksamkeit zu verstehen. Ebendas, was ich frei und spontan verändern kann, ist, wohin ich den Fokus meines geistigen Blicks, meine Aufmerksamkeit, setze. Das Korrelat dieser freien Bewegung des Blicks ist ebendas Thema, in dessen Thematisierung ich jeweils lebe, ein Thema, das immer von Horizonten umfassen ist. Ich habe also die prinzipielle, offene Möglichkeit, den Blick von Thema zu Thema zu lenken. Diese freie Wandlung oder Wandelbarkeit der Aufmerksamkeit lässt sich als eine prinzipielle Form des „Ich-kann“ verstehen, die analog zu der Bewegungsfreiheit des Leibs ist: „Daher das Gleichnis: ich bringe mir die Sache (auch wenn sie unräumlich ist) näher“ (Hua 4, 106). Die Wandelbarkeit ist daher die vierte Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins.

§ 6.5 Zeitlichkeit

Als fünfte Grundeigenschaft kommt die Zeitlichkeit zum Vorschein. Sie hängt mit der Horizontizität sehr eng zusammen, da sie eine wesentliche, fundamentale Struktur des Bewusstseins bezeichnet, und zwar jene der zeitlichen Horizonte. Die innere oder phänomenologische Zeit gilt als die „einheitliche [...] Form aller Erlebnisse in einem Erlebnisstrom (dem eines reinen Ich)“ (Hua 3/1, 180f.). Ich erwähnte voranstehend bereits den Erlebnisstrom im Kontext der zweiten Grundeigenschaft des reinen Bewusstseins, nämlich das reine Ich als Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erlebnisse. Die Idee oder Metapher von einem Strom betont die zeitliche We-

senseigenheit des Bewusstseins, stets fließend zu sein. Die Einheit zwischen dem Bewusstsein und seinen Erlebnissen ist eine zeitliche Einheit oder besser eine sich in der Zeit erstreckende Einheit. Das Zeitbewusstsein selbst impliziert demzufolge das vor-reflektive Selbstbewusstsein, indem jedes erlebte Erlebnis als *mein* Erlebnis erlebt wird und das sogar unabhängig davon, ob ich auf dieses Erlebnis nachher reflektiere oder nicht. Dieses „mein“ bezieht sich wiederum auf das reine Ich selbst, das die Einheit des Zeitbewusstseins bildet.²²

Erlebnisse sind dauernde Einheiten, die in einem endlosen erfüllten Kontinuum eingeordnet sind. Dieses Kontinuum ist eben der „endlose“ Erlebnisstrom.²³ Ein Erlebnis kommt einem anderen immer nach und einem anderen stets vor. Daher sprechen wir von einem dreifachen zeitlichen Horizont: Das absolute Jetzt, das Moment der (Ur-)Impression fließt beständig in die Vergangenheit und wird das Soeben-Gewesene, das Vorher, eine Retention. In jeder Gegenwart antizipiere ich das Komende, das Nachher, das als Protention die Gegenwart selbst bestimmt. Wie bekannt, ist die Zeitlichkeit „ein Titel für eine völlig abgeschlossene Problemsphäre und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit“ (Hua 3/1, 181f.). Für unsere Zwecke reicht es allerdings klarzustellen, dass Zeitlichkeit eine notwendige Form des Bewusstseins ist:

²² Zu vor-reflektivem Zeitbewusstsein siehe: Beyer (2010 und 2011), Zahavi (2015).

²³ Ist dann auch das reine Bewusstsein selbst endlos? Unsterblich? Es ergibt keinen Sinn, von einer möglichen Unsterblichkeit des reinen Bewusstseins zu sprechen, da es auch nicht „am Leben“ in dem Sinn eines biologischen Wesens ist, das auch sterben könnte. Es ist das Residuum der Reduktion, das die Grundeigenschaften der transzendentalen Subjektivität besitzt. In der in phänomenologischer Reduktion vollzogenen Reflexion lerne ich mich nicht als Menschen oder Lebewesen kennen, das leben oder sterben könnte. Ich lerne das erst kennen, wenn ich in die reale Welt eintrete und mich als empirisches Ich konstituiere (siehe § 8). Wir können also sagen, dass die Endlichkeit oder Unendlichkeit des reinen Bewusstseins unentschieden bleiben muss, indem wir keinen Grund identifizieren können, aus dem es vergehen, aufhören oder enden sollte: „Hätte es nun einen Sinn zu sagen, dieses Ich entstehe oder vergehe, so müssten wir eben diese Möglichkeit in der reinen Gegebenheit bewahren, in reiner Intuition müssten wir die Wesensmöglichkeit von Entstehen und Vergehen erfassen können. So wie wir aber daran gehen, springt der Widersinn in die Augen“ (Hua 4, 103).

Ein reines Ich – ein nach allen drei Dimensionen erfüllter, in dieser Erfüllung wesentlich zusammenhängender, sich in seiner inhaltlichen Kontinuität fordernder Erlebnisstrom: sind notwendige Korrelate. (Hua 3/1, 185)

§ 6.6 Die Reflexion auf das reine Bewusstsein: Erfassbarkeit und Originarität

Abschließend kommen wir auf die Grundeigenschaft der Erfassbarkeit und Originarität des reinen Bewusstseins zu sprechen, d. i. die entsprechenden Bestimmungen für die Gegebenheitsweise des reinen Bewusstseins für sich selbst. „[D]ie phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion“ (Hua 3/1, 162) und durch solche Akte erfasse ich sowohl meine eigenen Erlebnisse als auch das reine Ich, das sie erlebt, originär, bzw. erfasse ich mich selbst als Subjekt meiner eigenen Akte. Originarität ist „Die erste Grundform des Vernunftbewußtseins“ (Hua 3/1, 314, Titel des § 136) und betrifft bei setzenden oder positionalen Akten den Unterschied „zwischen ‚wahrnehmenden‘, ‚sehenden‘ Akten – in einem weitesten Sinn – und nicht ‚wahrnehmenden‘“ (Hua 3/1, 314).²⁴ Die Ausdrücke sind in Anführungszeichen gesetzt, da sie nicht wörtlich zu verstehen sind. Es geht hier nicht um sinnliche Wahrnehmung. Husserl nutzt diese Begriffe in einem übertragenen Sinn, um die Idee auszudrücken, dass mir ein Gegenstand durch die entsprechende, anschauliche Form des Akts gegeben ist oder nicht. Sein Beispiel an dieser Stelle ist der Unterschied zwischen der Wahrnehmung einer Landschaft und der Erinnerung an sie. Derselbe Gegenstand, nämlich die Landschaft, ist mir einmal in der Wahrnehmung *originär* gegeben, da die Landschaft ein äußerer, materieller Sachverhalt ist, und mir einmal *nicht originär* in der Erinnerung gegeben, da die Erinnerung nicht die Form von Akt ist, durch die mir ein solcher Gegenstand oder Sachverhalt so gegeben sein kann, dass er dadurch erfüllt werden kann. Dies bedeutet jedoch natürlich nicht, „daß das Erinnerungsbewußtsein ohne ein ihm eigenes Recht ist: nur eben ein ‚sehendes‘ ist es nicht“ (Hua 3/1, 314). Originarität betrifft auch z. B. kategoriale Urteile. Husserl führt einen arithmetischen Satz als Beispiel an, wobei

²⁴ Ich werde mich mit dem Begriff der Originarität ausführlicher in § 13.6 auseinandersetzen.

ich leer oder „blind“ urteilen kann, „daß $2 + 1 = 1 + 2$ ist“ (Hua 3/1, 315), weil ich das z. B. auswendig gelernt habe. Ich kann aber dasselbe Urteil einsichtig motiviert fällen, nämlich durch einen originären Akt, der den Grund und Recht dieses Urteils versteht und die arithmetischen Zusammenhänge „sieht“. Ein Akt, der einen Gegenstand setzt, kann lediglich dann originär sein, wenn er der Akt für die entsprechende Form von Gegenstand ist: So ist Wahrnehmung der originär gebende Akt für äußere Dinge, innere Wahrnehmung oder Reflexion²⁵ für ein Erlebnis, Wesensschau für Wesen und in unserem Fall ist Selbstwahrnehmung oder Selbsterfassung der originär gebende Akt für mich selbst als Bewusstsein und Ich. Die originär gebenden Akte tragen in sich die Möglichkeit der Erfüllung ihrer Korrelate als eine Form von einsehender, anschaulicher Erfüllung:²⁶

Fülle des Sinnes macht es allein nicht aus, es kommt auch auf das Wie der Erfüllung an. Eine Erlebnisweise des Sinnes ist die „intuitive“, wobei der „vermeinte Gegenstand als solcher“ anschaulich bewußter ist, und ein besonders ausgezeichnete Fall ist dabei der, daß die Anschauungsweise eben die originär gebende ist. (Hua 3/1, 315)

Setzende Akte sind demnach vernünftig motiviert, wenn sie aufgrund einer originären Gegebenheit vollzogen werden: „Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund“ (Hua 3/1, 316).

²⁵ Wenn „Reflexion“ als die phänomenologische Reflexion auf Erlebnisse und insbesondere auf Akte verstanden wird, verwende ich diesen Begriff Husserl folgend als mit „innere Wahrnehmung“ gleichbedeutend. Wenn ich auf mein Erleben reflektiere, wird mir das konkrete Erlebnis in einer ähnlichen Weise gegeben, wie eine Abschattung eines Dings in der äußeren Wahrnehmung gegeben wird: wie eine Impression auf einem Schlag in der inneren Zeit. Vgl. dazu: „Im cogito lebend, haben wir die cogitatio selbst nicht bewußt als intentionales Objekt; aber jederzeit kann sie dazu werden, zu ihrem Wesen gehört die prinzipielle Möglichkeit einer ‚reflektiven‘ Blickwendung und natürlich in Form einer neuen cogitatio, die sich in der Weise einer schlichterfassenden auf sie richtet. Mit anderen Worten, jede kann zum Gegenstande einer sog. ‚inneren Wahrnehmung‘ werden“ (Hua 3/1, 77) und „Freilich jeder Akt ist eine ‚Impression‘, selbst ein in der inneren Zeit Seiendes, im ursprünglichen zeitkonstituierenden Bewußtsein Konstituiertes. Wir können auf jeden Akt reflektieren und ihn so zum Gegenstand eines Aktes immanenter ‚Wahrnehmung‘ machen“ (Hua 4, 118).

²⁶ Der Begriff von Erfüllung wird das Thema in § 18.3 sein.

Es ist also eine wesentliche Möglichkeit des reinen Ich, seine eigenen Akte auf sich selbst richten zu können und sich dergestalt selbst zum Gegenstand zu machen:

Zum Wesen des reinen Ich gehört dabei die Möglichkeit einer originären Selbsterfassung, einer „Selbstwahrnehmung“, aber dann auch der entsprechenden Selbsterfassungsmodifikationen, also einer Selbst-Erinnerung, Selbst-Phantasie u. dgl. (Hua 4, 101)

Die Reflexion ist eine Form von Modifikation, durch die das ursprünglich Erlebte modifiziert wird, indem es nicht mehr geradehin, bewusst, aber unreflektiert im Erlebnisstrom steht, sondern das Erlebnis dadurch vielmehr als gegenständlich gesetzt wird. Das ursprüngliche Erlebnis wird somit durch die Reflexion modifiziert,²⁷ aber das reine Bewusstsein selbst nicht. Sowohl in dem unreflektierten Erleben wie auch in den Akten der Reflexion ist das reine Ich ein und dasselbe. Das reine Ich ist also in der immanenten Zeit, in der Impressionsphase ursprünglich und zweifellos gegeben:

Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluß der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht, obwohl es in seiner Art „auftritt“ und wieder „abtritt“. Es tritt in Aktion und tritt wieder außer Aktion. Was das ist und was es überhaupt selbst ist und leistet, erfassen wir, bzw. erfaßt es im Selbstwahrnehmen, das selbst eine seiner Aktionen ist, und eine solche, die absolute Zweifellosigkeit der Seinerfassung begründet. (Hua 4, 103)

Wichtig zu betonen ist, dass die Möglichkeit der Selbstwahrnehmung und der dadurch entstehenden Vergegenständlichung des reinen Ich nicht besagt, dass das reine Ich ein Ding sei oder dadurch werde:

²⁷ Vgl.: „Gewiß ändert sich beim Übergang vom Ursprungsakte zur Reflexion auf ihn das ganze Erlebnis“ (Hua 4, 102) und „Damit tritt allerdings an Stelle des ursprünglichen Erlebnisses ein wesentlich anderes; insofern ist also zu sagen, die Reflexion verändere das ursprüngliche Erlebnis. Aber das gilt für jede, auch für die natürliche Reflexion. Sie verändert ganz wesentlich das vordem naive Erlebnis; es verliert ja den ursprünglichen Modus des geradehin eben dadurch, daß sie zum Gegenstand macht, was vordem Erlebnis, aber nicht gegenständlich war“ (Hua 1, 72).

[A]lles im weitesten Sinne Gegenständliche ist nur denkbar als Korrelat möglichen Bewußtseins, näher: eines möglichen „ich denke“ und somit als beziehbar auf ein reines Ich. Das gilt auch vom reinen Ich selbst. Das reine Ich ist durch das reine Ich, das identisch selbe, gegenständlich setzbar. (Hua 4, 101)

Vergegenständlichung heißt also diesbezüglich nicht mehr als die prinzipielle Möglichkeit, an etwas zu denken. Jedes Mal, wenn ich an etwas denke, wird dieses etwas zum Gegenstand meines Akts. Während das reine Ich bei jedem vollzogenen Akt des Bewusstseins stets dabei ist, anwesend aber unreflektiert, macht es der Akt der Reflexion auf es in dem Sinn zum Gegenstand, dass es nun Korrelat eines auf es gerichteten Akts ist. Mit anderen Worten ist die Vergegenständlichung des reinen Ich die Möglichkeit selbst, an das reine Ich denken zu können, was wiederum die Möglichkeit besagt, an die Subjektivität selbst zu denken. In dieser Hinsicht ist der Satz „ego cogito“ oder „ego sum“ das paradigmatische Beispiel der Selbsterfassung des reinen Ich durch das reine Ich. Der höherstufige Akt der Reflexion auf das Denken selbst impliziert das Subjekt des Denkens, das sich dabei nun gegenständlich gibt. Durch die Selbstwahrnehmung entdecken wir ferner,

daß das eine und andere reine Ich [das reflektierende und das reflektierte] in Wahrheit ein und dasselbe ist, nur eben einmal gegeben, das andere Mal nicht gegeben, oder in höherer Reflexion einmal schlicht gegeben, das andere Mal in einer weiteren Mittelbarkeitsstufe gegeben. (Hua 4, 102)

Die kommenden Paragraphen werden zeigen, dass alle anderen Ebenen der Monade konstituiert werden müssen, während dies aber nicht der Fall für das reine Ich selbst ist, das keiner Konstitution bedarf. Der Unterschied dabei ist also, dass das reine Ich durch die Selbstwahrnehmung als ein immer schon Dagewesenes *entdeckt* wird, während die anderen monadologischen Ebenen konstituiert werden müssen.

Das reine Ich oder wie Husserl sich in den *CM* darauf bezieht, das *ego sum*, hat die Evidenzform der Apodiktizität, was besagt, dass es unbezweifelbar und zweifellos ist, und wiederum, dass sich die Unbezweifelbarkeit selbst nochmals auf einem höherstufigen Akt der Reflexion als zweifellos ausweist:

Eine apodiktische Evidenz aber hat die ausgezeichnete Eigenheit, daß sie nicht bloß überhaupt Seinsgewißheit der in ihr evidenten Sachen oder Sachverhalte

ist, sondern sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt; daß sie also im voraus jeden vorstellbaren Zweifel als gegenstandslos ausschließt. Dabei ist die Evidenz jener kritischen Reflexion, also auch die vom Sein dieser Unausdenkbarkeit des Nichtseins in evidenter Gewißheit Vorliegenden, abermals von dieser apodiktischen Dignität, und so in jeder kritischen Reflexion höherer Stufe. (Hua 1, 56)

Die Apodiktizität des reinen Ich erstreckt sich auf die Gesamtheit der Erlebnisse als Erlebte. Jedes Erlebnis eines Erlebnisstroms kann demnach dem reinen Ich als seiend apodiktisch gegeben sein. Folglich ist unbezweifelbar, dass ein gewisses Erlebnis tatsächlich erlebt wurde, wenn es als Gegenstand eines Akts der Reflexion apodiktisch gegeben ist.²⁸ Um uns die Tragweite dieser Behauptung klarzumachen, müssen wir allerdings auf den Unterschied zwischen Adäquation und Apodiktizität aufpassen: „Wir erinnern uns hier einer früheren Bemerkung, daß Adäquation und Apodiktizität einer Evidenz nicht Hand in Hand gehen müssen“ (Hua 1, 62). Adäquation bedeutet, dass sich etwas in allen seinen Seiten und Weisen gibt. Der größte Teil unserer Erlebnisse ist uns inadäquat gegeben: Die Dinge wegen ihrer Abschattungen, die Erlebnisse wegen ihres ständigen Flusses im Strom.²⁹ Nur die lebendige Selbstgegenwart des „ego cogito“ bietet einen Kern des eigentlich adäquaten Erfahrenen. Darüber hinaus reicht allein ein unbestimmt allgemeiner, präsumtiver Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem. Die Vergangenheit, das Vermögen und die Wahrnehmungen des Ich sind nicht adäquat, aber die Einordnung der jeweiligen Erlebnisse in den Erlebnisstrom ist als solche apodiktisch erfahren (vgl. Hua 1, 62).

²⁸ Ich werde in § 13.6 diese Tragweite der Apodiktizität problematisieren.

²⁹ Vgl. Hua 3/1, § 44; Hua 1, §§ 6, 9.

§ 6.7 Zwischenfazit

Zusammenfassend können wir die Grundeigenschaften des reinen Bewusstseins so präsentieren:

1. **Subjektsein:** Das reine Bewusstsein ist das transzendente, konstituierende Subjekt, das unter den Prinzipien der Intentionalität, noetisch-noematischen Korrelation und Polarität steht. Das reine Bewusstsein als Subjekt aller Akte konstituiert das ihm Gegebene.
2. **Einheit des Erlebnisstroms:** Das reine Ich verleiht der Gesamtheit der Erlebnisse ihre Einheit, indem sie eben die Erlebnisse eines Ich sind.
3. **Horizontizität:** Das von dem reinen Bewusstsein Erlebte ist immer von Horizonten umgeben. Der Unterschied zwischen Thema und mitgemeinten Erlebnissen besagt auch den zwischen Aktualität und Inaktualität bzw. Potentialität des reinen Ich.
4. **Wandelbarkeit:** Das reine Bewusstsein kann seine Aufmerksamkeit unter den möglichen Erlebnissen frei verteilen und sich auch auf seine Gegenstände in verschiedenen Modi richten. Diese Wandlungen betreffen seine Funktionen und Tätigkeiten, das reine Ich selbst bleibt aber dadurch unverändert.
5. **Zeitlichkeit:** Die Zeit ist die notwendige und wesentliche Form aller Erlebnisse innerhalb des Erlebnisstroms, was durch den dreifachen Horizont von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bestimmt ist.
6. **Erfassbarkeit und Originarität:** Das reine Ich wird in Akten der Reflexion auf Akte gegeben. Diese Gegebenheit ist originär und apodiktisch.

Verstanden werden müssen diese Grundeigenschaften nicht in einem Prioritätsrang. Alle gehören dem reinen Bewusstsein wesentlich und das besagt, dass es selbst ohne die eine oder die andere nicht gedacht werden kann. Es liegt auch keine innere Beziehung zwischen ihnen vor, als ob die eine die andere fundierte oder voraussetzte. Wir müssen sie vielmehr als notwendige Momente des Ganzen reinen Bewusstseins begreifen, also als unselbstständige Teile des Bewusstseins selbst. Wenn wir uns fragen, „was ist Bewusstsein?“, beantworten wir in der transzendentalen Phänomenologie mit den wesentlichen Eigenschaften des Bewusstseins als solchen. So kommen wir dazu, dass bewusst zu sein, heißt: ein Subjekt zu sein, das intentional auf Gegenstände in einer noetisch-noematischen Korrelation steht, die Erlebnisse

sind immer die eines Subjekts (reines Ich), dessen Sein allen Erlebnissen Einheit verleiht. Die intentionale Beziehung zwischen Subjekt und Objekt im Erleben ist immer von Horizonten umkreist. Das Subjekt hat die Freiheit, durch Wandlungen insbesondere der Aufmerksamkeit sein Thema zu wechseln und kann so in verschiedenen Modi auf seine Gegenstände gerichtet sein. Das Subjekt lebt in der Zeit in der Form eines Erlebnisstroms. Das Subjekt kann sich selbst originär und apodiktisch erfassen. Was sind all diese Eigenschaften, wenn nicht die Explikation selbst, was es heißt, Bewusstsein zu haben, bewusst zu sein? Wenn Bewusstsein unser Ganzes ist, sind das reine Ich und sein Erlebnisstrom mit diesen Eigenschaften die wesentlichen Komponenten, die unselbstständigen Momente des transzendentalen Bewusstseins.

§ 6.8 Status und Interpretation

Wie ist es aber nun, dieses reine Bewusstsein mit seinen Grundeigenschaften zu verstehen? Gibt es so etwas wie ein reines Bewusstsein ohne Leib in der Wirklichkeit? Hat das reine Bewusstsein Sein? Müssen wir überhaupt von einem reinen Bewusstsein sprechen oder würde eher eine „transcendental function both of consciousness at large and of specific classes of acts of consciousness“ (Gurwitsch 2009, XXV) ausreichen? Welcher wäre der genaue Unterschied dabei? Ich will hier nicht in die ganze Diskussion über den Status des reinen Ich eingehen und Husserls Konzeption mit der von Gurwitsch, Heidegger, Ingarden, Merleau-Ponty, Sartre und anderen vergleichen, da eine solche Aufgabe über die Grenze der vorliegenden Untersuchung weit hinausginge. Zu unseren Zwecken ist besonders die erste Grundeigenschaft hervorzuheben: Reines Bewusstsein bezeichnet die Subjektivität selbst. Die phänomenologische, transzendente Reduktion abstrahiert von allen anderen Bestimmungen, um das Feld des transzendentalen Bewusstseins zu eröffnen. In diesem Feld finden wir die Wesensnotwendigkeiten des Bewusstseins als solchen, das sind die Grundeigenschaften, die etwas als Bewusstsein bestimmen.

Somit gehe ich von einer Interpretation Husserls aus, die das reine Bewusstsein als eine Reduktion auf die fundamentalen Eigenschaften des Bewusstseins als solchen ansieht und mit diesem Begriff identifiziert und benennt. Meine Interpretation behauptet folglich, dass unter reinem Bewusstsein die Grundeigenschaften dessen zu begreifen sind, was es heißt, überhaupt ein Subjekt und bewusst zu sein. Das reine Bewusstsein als solches verstehen wir also als das Ergebnis einer Reduktion, die die

Grundeigenschaften der Subjektivität als solche hervorhebt, und nicht als eine an sich ohne Weiteres in der Wirklichkeit daseiende Entität. Die folgenden Zitate aus Manuskripten dürfen als Belegstelle für diese Interpretation gelten:

Wir haben so ein identisches Ich, das aber nichts für sich ist, an und für sich, abstraktiv betrachtet, völlig leer ist an Inhalt, an und für sich betrachtet nur das spezifisch Eigene und Allgemeine hat, Funktionszentrum überhaupt zu sein und hier, in diesem Strom, sein Funktionszentrum überhaupt zu sein. (Hua 14, 29)

Das Ich ist nichts anderes als qualitätsloser Pol von Akten und hat alle Bestimmungen aus dieser Polarität, wobei die Akte selbst etwas Unvergleichliches sind und nicht etwas neben dem Ich, das irgendwie erst zu ihm in Bezug gesetzt würde. (Hua 14, 43)

Das reine Ich wird hier als qualitätsloser Pol beschrieben, insofern es keine weiteren Bestimmungen außer dieser Polarität selbst hat. Was sonst könnte das *reine* Ich qualifizieren, das eben von allen anderen Bestimmungen gereinigt worden ist? Ich kann sagen, dass ich ein guter oder schlechter, kluger oder dummer, schöner oder hässlicher *Mensch* bin, kann aber keine von diesen Eigenschaften einem reinen Ich zuschreiben. Die hier präsentierten Grundeigenschaften qualifizieren nicht das reine Ich, wie ein Mensch oder ein Ding qualifiziert werden könnte. Sie bezeichnen vielmehr das Wesen des Bewusstseins als solchen.

In einem anderen Manuskript bezweifelt Husserl sogar die Angemessenheit des Titels „Ich“ für das reine Ich, weil das empirische und personale Ich konstituierte Einheiten sind, die auch mit „Ich“ benannt werden. Wenn „Ich“ also ein Name für eine solche Einheit ist, schiene die Rede von einem reinen verwirrend. Diese Stelle erscheint mir besonders relevant, da sie eben hervorhebt, dass das Hauptcharakteristikum des reinen Ich sein Subjektsein ist:

dass wie jeder Gegenstand so auch Ich als Person noematisch konstituiert ist [...]. *Das Ich der aktuellen cogitos ist eigentlich nie Ich im eigentlichen Sinn*, nur wo eine Reflexion auf den Akt statthat (im primären oder sekundären Aufmerken), kann eine Beziehung des reflektierten cogito auf das leiblich-personale Ich statthaben, das noematisch konstituiert ist. Es ist auch klar, dass,

wenn ich über mich nachdenke, mich aktuell beurteile (ganz so, wie wenn ich im wissenschaftlichen Nachdenken über Mathematisches und dgl. lebe), *das Subjekt- und Objekt-Ich nicht dasselbe ist, d. h. nur das letztere wirklich Ich ist, das erstere aber das reine Subjekt des cogito*. Natürlich kann ich auch da wieder konstituieren, Ich (der Mensch) denke über mich, den Menschen, nach. Aber nur so, dass ich einen Akt höherer Stufe vollziehe, dessen reines Subjekt wieder nicht das empirische Subjekt (phänomenologisch gesprochen) ist. Die ideale Möglichkeit besteht immer wieder, jeden lebendigen Akt zu objektivieren und mit ihm sein Subjekt, wobei eben zu bedenken ist, dass *das „reine Ich“ eigentlich nur eine Identitätsform der lebendigen Akte ist [...]*. (Hua 13, 246, meine Hervorhebung [von nun ab, „m. H.“])

Ich erkenne also die Interpretation des reinen Bewusstseins als das Ergebnis einer Reduktion, die die wesentlichen Grundeigenschaften des Bewusstseins als solchen enthüllt, eine den Husserl'schen Texten treue und eine sachlich angemessene an. Wie speziell aus dem letzten Zitat abzulesen ist, will Husserl mit diesem Begriff die Subjektivität charakterisieren, was das schon bekannte Problem oder sogar Paradox der Subjektivität hervorruft: Wie kann die Subjektivität beschrieben werden, ohne dass sie zum Objekt wird? Husserl war sich dieses Paradoxes bewusst:

Aber hier gerade liegt die Schwierigkeit. Die universale Intersubjektivität, in die sich alle Objektivität, alles überhaupt Seiende auflöst, kann offenbar doch keine andere sein als die Menschheit, die unleugbar selbst ein Teilbestand der Welt ist. Wie soll ein Teilbestand der Welt, ihre menschliche Subjektivität, die ganze Welt konstituieren, nämlich konstituieren als ihr intentionales Gebilde? (Hua 6, 183)

Letztlich kann ebendies nicht gemacht werden, die Subjektivität wird durch Akte der Reflexion charakterisiert, die – wie wir sahen – sie zum Gegenstand machen. Aber dabei wollen wir dennoch den subjektiven Charakter der Subjektivität beibehalten. Obwohl wir die Subjektivität vergegenständlichen müssen, um sie charakterisieren zu können, bleiben wir uns dessen bewusst, dass Subjektivität, wenn nicht explizit thematisiert, kein Gegenstand ist. Kann aber etwas sein, ohne ein Gegenstand zu sein? Wir wollen uns nicht in einer terminologischen Diskussion verlieren. Wenn „Gegenstand“ das Korrelat irgendeines Akts bezeichnet, ist das reine Ich allein dann

Gegenstand, wenn er ein solches Korrelat eines Akts der Reflexion wird. Was ist es sonst? Die einzige angemessene Antwort scheint mir zu sein: ein Subjekt. Was ist denn ein Subjekt? Dasjenige, was wir in Akten der Reflexion auf Akte als notwendige Komponente finden, eine Komponente, die unter den weiteren Grundeigenschaften des transzendentalen Bewusstseins zu finden ist. Gibt es also überhaupt Subjekte? Wir kennen sie lediglich, wenn sie konkret genommen werden und einem anderen Gegenstand zugeschrieben werden: Ein Mensch ist ein Subjekt, auch vielleicht Tiere, auch vielleicht andere uns unbekannte Gegenstände. Gibt es an sich seiende Subjekte, die nicht auch andere Gegenstände sind, also reine Bewusstseins, die an keinem Leib verknüpft sind und keine Stelle in der raum-zeitlichen Welt haben? Wir kennen solche Entitäten nicht, demzufolge müssen wir uns nicht auf ihre Existenz festlegen. Sicherlich folgt eine solche Existenz nicht aus den hier durchgeführten Analysen.

Was heißt aber dann, dass das reine Ich originär erfasst werden könne, dass es mir durch Reflexion gegeben sei? Sprechen wir dann nicht von etwas mehr als einer Schicht, die durch Reduktion und Abstraktion gewonnen wurde? Findet jeder Phänomenologe ein reines Ich, wenn er Reflexion in der transzendentalen Einstellung vollzieht? Ich würde wie bisher auf diese Fragen antworten: Was wir dabei finden, ist unsere eigene Subjektivität, die wir mit dem Titel „reines Bewusstsein“ bezeichnen. Die Beziehung zwischen Subjektivität, Bewusstsein und „Ich“ sollte offenbar sein. Es ist „rein“, weil es das Produkt, das Residuum von Reduktionen ist. Es ist das Wesen der Subjektivität als solche, das „Minimum“, das anwesend sein muss, damit etwas ein Subjekt sein kann. Wenn ich mich als Menschen betrachte, bin ich nicht mehr *rein*, insofern ich auch andere Eigenschaften habe, die über die Wesensnotwendigkeiten des Bewusstseins hinausgehen. Ich bin aber immer noch ein Ich, ein Subjekt, das diese Grundeigenschaften hat. Wenn ich verstehen will, was es heißt, ein Subjekt überhaupt zu sein, bewusst zu sein, versetze ich mich in die phänomenologische Einstellung und beschreibe das Wesen des Bewusstseins *und nichts mehr*. Daher fasse ich mein Bewusstsein als reines Bewusstsein und mich selbst als reines Ich.

Diesbezüglich ist noch etwas Letztes anzumerken: Das reine Ich und das reine Bewusstsein sind eine Entdeckung der transzendentalen Phänomenologie. Demzufolge kann ich mich als reines ego nur durch phänomenologische epoché und Reduktion enthüllen. Dies bedeutet aber *nicht*, dass ich dadurch zum reinen ego *werde*.

Jeder Mensch, jede Person und vielleicht ja auch jedes Tier³⁰ ist ein reines ego, indem es ein Subjekt ist, das durch die Wesensnotwendigkeiten des reinen Bewusstseins charakterisiert werden kann. Subjekt in der Welt zu sein, heißt für uns, reines ego zu sein. Ein (reines) ego zu sein und sich als solches zu erkennen, sind zwei verschiedene Sachen. In meiner Interpretation ist diese Sachlage so zu verstehen, dass ich immer ein Subjekt bin, das diese Grundeigenschaften bezieht. In der natürlichen Einstellung bin ich nicht ein reines Ich im wörtlichen Sinn, da ich auch Mensch und Person bin, was freilich mehr als reines Ich sind. Wenn ich also behaupte, dass ich immer ein reines ego bin, sogar wenn ich in natürlicher Einstellung bin und nie phänomenologische epoché vollzogen habe, muss das so verstanden werden, dass ich immer ein Subjekt bin, das durch diese Grundeigenschaften zu charakterisieren ist. Die Beziehung des reinen Bewusstseins zu den anderen Schichten der Monade wird jeweils in den folgenden Paragraphen erörtert.

§ 7 Die Monade

Diese Ebene ist eine kleine Ausnahme in meiner Darstellung. Mit der Monade wird keine weitere ontologische Region eröffnet oder einzigartige Einstellung benötigt. Vielmehr gilt die Monade als eine umspannende Einheit, die uns ermöglicht, die transzendente Subjektivität konkret zu erforschen und dann auch ihre Beziehung zu den anderen monadischen Ebenen. Ich spreche aus diesem Grund, nämlich dem konkreten Charakter der Monade als transzendentaler Subjektivität, von einer Monadologie und monadischen Ebenen. Wenn wir die Monade in ihrer vollen Konkretion betrachten, müssen wir eigentlich alle die monadischen Ebenen berücksichtigen oder anders gesagt: Eine Monade ist die volle Einheit, die eine transzendente Subjektivität oder reines Bewusstsein, einen Leib und die psychophysische Einheit, und eine voll intersubjektiv konstituierte Person oder personales Ich als alle ihre nur abstraktiv zu unterscheidenden Ebenen umfasst. In diesem Paragraphen werde ich die Monade selbst als Begriff diskutieren und dabei versuchen, mich auf die Konkretisierung der transzendentalen Subjektivität zu konzentrieren. Somit werde ich eine methodologische Abstraktion von den Ebenen der psychophysischen Einheit

³⁰ „Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte“ (Hua 3/1, 71).

und der Person und auch von intersubjektiven Elementen vollziehen. Wir werden jedoch sehen, dass die Charakterisierung der Monade selbst einige Bestimmungen ins Spiel bringen wird, die eigentlich mit den Bestimmungen der höheren Ebenen übereinstimmen. Die transzendental, reduziert betrachtete Monade kann auch als eine „solipsistische Sphäre“ verstanden werden, wenn wir von der Intersubjektivität abstrahieren, aber die Subjektivität konkret und nicht reduziert (reines Bewusstsein) analysieren wollen. So schreibt Husserl: „In der Sphäre der solipsistischen Subjektivität“ und notiert diesen Ausdruck mit der folgenden Fußnote: „Gleich der Monade, aber nicht gleich Ich; zur Monade gehörig alles original Konstituierte, alles im zweiten Sinn Subjektive wie Erscheinungen etc. und im besonderen alle Vermögen“ (Hua 13, 422, Fußnote 1).

§ 7.1 Die Konkretisierung der Subjektivität

Die Monade ist das konkret genommene ego. Um diesen Satz zu erläutern, können wir ihn mit dem gerade beschriebenen reinen Bewusstsein vergleichen: Das war das reduziert genommene ego. Im letzten Paragraphen lernten wir das reine Bewusstsein als das Ergebnis oder Residuum einer Abstraktion verstehen, die zu den reinen, allgemeinsten, wesentlichen Grundeigenschaften der Subjektivität oder des Bewusstseins als solchen führt. Aus dieser Hinsicht ergäbe die Rede über ein an sich seiendes reines ego oder Bewusstsein – d. i. ein reines ego, das selbstständig existieren würde, ohne auch eine Monade zu sein – kaum einen Sinn.³¹ Diesen Unterschied zwischen der Subjektivität als Produkt der Abstraktion oder Reduktion und als Konkretion können wir durch den Begriff der Monade verständlich machen. Das reine ego vollzieht Akte in der impressionalen Gegenwart, die aber sofort in die retentionale Kette fliehen. Wenn ich mich bei einer reinen Beschreibung des transzendentalen Bewusstseins befinde, kann ich diesen Prozess lediglich in seiner Formalität analysieren, aber die intentionalen Leistungen von wirklich vollzogenen Akten werden nirgendwo gespeichert. In diesem Sinn sage ich, dass das reine ego keine Inhalte hat. Aber jeder vollzogene Akt bleibt eben in der retentionalen Kette

³¹ „Jedes individuelle Seiende ist notwendig konkretes Individuum oder unselbständiges Moment, Bestandteil, Beschaffenheit eines Individuums“ (Hua 14, 12).

und so auch seine möglichen Leistungen, seien sie bloße intentionale Korrelate oder daraus entstehende Überzeugungen oder Stellungnahmen. Die konkreten Leistungen der transzendentalen Subjektivität gehören also in die Monade hinein. Folglich ist die Monade nicht nur das reine Bewusstsein, die transzendente Subjektivität selbst, sondern das plus die konkreten Inhalte, die eine Monade im Laufe ihrer biografischen Entwicklung erwirbt: Akte und ihre Korrelate, Überzeugungen und Stellungnahmen, Habitualitäten und empirische Typen, Tendenzen, Präferenzen sowie Neigungen:

Alle Bewusstseinsdaten, Bewusstseinsstufen und noetischen Formen, die von dem identischen Ich eines wirklichen und möglichen „Ich denke“ „begleitet sein können“, gehören zu einer Monade. Innerhalb eines monadischen absoluten Bewußtseinsstromes treten nun gewisse Einheitsbildungen auf, die aber von der intentionalen Einheit des realen Ich und seiner Eigenschaften durchaus verschieden sind. Dahin gehören solche Einheiten wie die bleibenden „Meinungen“ eines und desselben Subjekts. Man kann sie in gewissem Sinn „habituelle“ nennen [...]. (Hua 4, 111)

Gehören aber Überzeugungen und Stellungnahmen nicht eher auf die Ebene einer Person, so wie wir sie in der natürlichen Einstellung verstehen würden? Das ist natürlich der Fall. Eine Person hat ihre Überzeugungen, die Teil ihrer Identität ausmachen und ihren vollen Sinn in der intersubjektiv konstituierten Lebenswelt haben.³² Die Monade können wir allerdings immer noch transzendental reduziert betrachten. In dieser Hinsicht abstrahieren wir von anderen personalen Bestimmungen, um die Aufmerksamkeit auf die Entstehung von den bleibenden Meinungen und die Rolle der Habitualität in den konstitutiven Akten der transzendentalen Subjektivität zu lenken. Um eine Analogie zu bemühen, können wir sagen, dass es auch die Person ist, die konstitutive Akte vollzieht, in Horizonten lebt und auf ihr bewusstes Leben reflektiert. Wir schreiben jedoch alle diese Elemente dem reinen Bewusstsein zu, was natürlich nicht bedeutet, dass sie einer Person nicht gehören würden, da eine Person ja ein reines Ich ist. Wir treffen diese Unterscheidung, um

³² Vgl. § 21.5 und § 21.7.

die verschiedenen konstitutiven Schichten voneinander zu scheiden und die unterschiedlichen Bestimmungen jeweils in sie einzuordnen. Überzeugungen sind ein analoger Fall: Wir können sie als Habe einer Monade immer noch transzendental reduziert analysieren. Somit können wir uns mit anderen höheren Bestimmungen nicht beschäftigen, wenn wir die Funktionen der transzendentalen Subjektivität als eine konkrete analysieren wollen.

Ich adressierte bereits, dass die Monade mehr als das bloße reine Bewusstsein in sich enthält, was besagt, dass wir uns in Bezug auf es auf einer höheren konstitutiven Ebene befinden. Obwohl die universelle epoché und die transzendente Reduktion teilweise erweitert werden müssen, um die Konkretisierung selbst der transzendentalen Subjektivität analysieren zu können, bleibt es weiterhin möglich, die Monade aus der transzendentalen Perspektive anzusehen: Alle Inhalte, die zu einer Monade als die Monade, die sie ist, gehören, betrachten wir als bloße Phänomene und nicht als tatsächliche Existenzen. Die Monade ist aber nicht auf die transzendente Subjektivität beschränkt: Indem wir eben von *monadischen* Ebenen sprechen, kann die Monade *als* psychophysisches und *als* personales Ich betrachtet werden. Dies wird in den kommenden Paragraphen erfolgen, nun will ich aber den Begriff der Monade selbst präsentieren und das in engem Zusammenhang mit der Betrachtung der Monade als Konkretisierung der transzendentalen Subjektivität, die wir eben aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie vollziehen. Indem die Monade die umspannende Einheit ausmacht, die alle Ebenen des Ich betrifft, wird sie zum Kern der phänomenologischen Untersuchung:

Da das monadisch konkrete ego das gesamte wirkliche und potentielle Bewußtseinsleben mit befaßt, so ist es klar, daß das Problem der phänomenologischen Auslegung dieses monadischen ego (das Problem seiner Konstitution für sich selbst) alle konstitutiven Probleme überhaupt in sich befassen muß. (Hua 1, 102f.)

Die Monade gilt deshalb als notwendige Erweiterung der transzendentalen Betrachtung und wird daher auch zum Kern meiner Darstellung. Eine Phänomenologie, die sich ausschließlich auf das reine Bewusstsein beschränken würde, wäre sehr arm an Inhalten: Sie könnte nichts mehr als diese wesentlichen Grundeigenschaften identifizieren. In dem reinen Bewusstsein selbst ist jedoch schon der Verweis auf sein monadologisches Sein enthalten: Das reine Bewusstsein konstituiert Sinneseinhei-

ten und vollzieht Akte, die seine Habe ausmachen. Die Habe befasst die Gesamtheit der verfügbaren Erlebnisse, Habitualitäten, Präferenzen etc., also alles, was eine Monade als ihr Eigenes *hat*.³³ Der Sprung von der Betrachtung des reinen Bewusstseins als solchen zur Monade ist eben der Sprung von der abstrakten zur konkreten Betrachtung. Erfahrungen zu machen und Akte zu vollziehen ist eigentlich nur etwas Konkretes, aus deren Abstraktion wir allerdings das reine Ich entnehmen können:

Wir werden nun also sprechen dürfen vom konkreten Ich, das ist, wie es ist, als in seinen Aktionen und Passionen sich bestimmendes. Dieses konkrete Ich ist das wirkliche Ich der inneren Erfahrung, da Erfahrenes ja voll genommen Konkretes ist und das reine Ich ein abstrakt Identisches ist (ob schon im Sinn unserer Ausführung natürlich nicht im gewöhnlichen Sinn ein abstraktes „Moment“ als ein durchgehendes gleiches inneres Moment der Akte). Das konkrete Ich ist ein durch die immanente Zeit sich hindurch erstreckendes Identisches, ein sich nach seinem „geistigen“ Bestimmungsgehalt, nach seinen Akten und Zuständen Änderndes, in sich immerfort tragend den absolut identischen Ichpol und andererseits sich auslebend in seinem Leben, dem konkreten Zusammenhang der Akte, die im Pol identisch zentriert sind. (Hua 14, 43f.)

Dieses konkrete Ich ist eben die Monade:

Diese Einheit des universalen Lebens im Erleben, unter Ichbeteiligung oder nicht Ichbeteiligung, jedenfalls unter möglicher Beteiligung, nennen wir das monadische Leben, und nehmen wir es in voller Konkretion, die die zugehörige Wesenstatsache des Ich dieses Lebens in seiner Mitzugehörigkeit nimmt, also das Ich in Beziehung auf dieses sein Erleben und das Erleben in Beziehung auf das Ich, beide in eins genommen, dann sprechen wir von der Monade. (Hua 14, 46)

³³ Vgl. dazu Hua 13, Text Nr. 15 über Überzeugungen und Entschlüsse als Habe des Ich.

Durch die Berücksichtigung der Monade erlangen wir folglich die Möglichkeit, die Gesamtheit der möglichen Erlebnisse des Bewusstseins transzendental in Bezug auf eine sich in der Zeit erstreckende Einheit zu erforschen. Die Monade als Titel für das transzendente Leben des Bewusstseins darf mit keiner empirischen Betrachtung gleichgesetzt werden. Die Monade ist ein konkretes Ich. Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Phänomenologie sich auf dieses oder jenes in der Welt daseiendes Ich beziehen muss. Dies ist ebenfalls möglich, aber das Hauptinteresse für die transzendente Phänomenologie liegt bei der Analyse einer Monade als solcher:

Die phänomenologisch-eidetische Reduktion stellt mich auf den Boden einer möglichen Monade überhaupt, aber nicht gerade einer individuell identisch gedachten und unter der Forderung, die individuelle Identität nach ihren Möglichkeiten und Notwendigkeiten zu umschreiben. Ich kann aber auch diese neue Aufgabe stellen und natürlich unter Benützung der Wesenslehre der Akte, der sich konstituierenden Gebilde usw. Man wird wohl sagen dürfen: Auch vereinzelte Genesen kann ich beschreiben und Gesetze der Genesis, ohne das Problem der universellen Genesis einer Monade und das Wesen ihrer Individualität systematisch in Angriff zu nehmen. (Hua 14, 37f.)

Die Monade ist auch keine Substanz im metaphysischen Sinn. Ihre Bestimmungen dürfen nicht als reale Eigenschaften eines in der Welt seienden realen Ich charakterisiert werden, sondern sie ist vielmehr der Sitz der transzendentalen Subjektivität, die nicht nur in dem reinen Ichpol, sondern auch in ihren Korrelaten und Habitualitäten besteht:

In ihrem konkret vollständigen Zusammenhang genommen macht diese Subjektivität das aus, was wir die konkrete reine Subjektivität oder die Monade nennen können; dabei ist also Monade kein metaphysischer Begriff, sondern die in direkter Anschauung arbeitsvoller Analyse zu erforschende Einheit des Subjektiven in phänomenologischer Reduktion. (Hua 9, 216)

§ 7.2 Monade und Genesis

Was genau ist in der Monade enthalten? Die Entdeckung der Monade ist mit der genetischen Phänomenologie eng verbunden: Sie „ist eine Vertiefung und eine erfahrungsgeschichtliche Erweiterung der eidetischen Analysen unseres Bewusstseins“ (Lohmar 2017b, 149). Die Analysen der statischen Phänomenologie in transzendentaler und eidetischer Reduktion richten sich, wie wir im vorherigen Paragraphen lernten, auf die Wesen und Strukturen des Bewusstseins. Die Mitberücksichtigung der geschichtlichen Entstehung, des Verharrens und allgemeiner des Werdens dieser Strukturen verlangt ebenso ihre Konkretisierung, die im Begriff der Monade zu finden ist. So beschreibt Dieter Lohmar diese Erweiterung in einem anderen Aufsatz:

If we investigate in the content of the ego we find a collection, and more precisely an ordered sedimentation of the position-takings (Stellungnahmen) of the ego. With each act of the subject a new position is added, a former one is held on to or a negation of a position is performed. In this ongoing modification of my opinions and attitudes the ego of habits is formed in the dimension of its habitualities (Habitualitäten). The act itself is fleeting and transitory, but it results in something lasting, i.e. each act presents a being with a definite sense. Thus even a simple perception turns out to be a thesis of perception; each theoretical, evaluative and practical position-taking changes the ego and its contents. We might say that the ego is determining itself by its position-taking, step by step. The continuous position-taking, be it perceptive, evaluative or practical, results in lasting characteristics of the ego. (Lohmar 2012, 290)

Obwohl Lohmar hier von einem unbestimmten „ego“ spricht³⁴, glaube ich, dass diese Beschreibungen der Monade zuzuschreiben sind, die – wie wir schon aus Husserls Zitaten gesehen haben – als das konkret genommene ego gilt.³⁵ Die Monade wird vor allem als die Einheit der Genesis in der Zeit angesehen, eine Einheit, die als Kern

³⁴ Diese Beschreibung befindet sich unter dem Untertitel „The ego in genetic phenomenology“ (ebd., 289).

³⁵ Lohmar (ebd., 292) spricht in diesem Zusammenhang von Monade erst am Ende dieser Sektion und bezieht sich auf sie als „an even more enriched concept of the ego, called

der Entwicklung einer Subjektivität zu begreifen ist. Während ich das Eidos der z. B. Wahrnehmung in eidetischer Reduktion analysieren kann, ohne dass ich mich auf die konkrete Subjektivität einer Monade beziehen muss, kann das Zusammenspiel der verschiedenen Sedimentierungen, Habitualitäten und Typizitäten nur aus der Monade selbst gewonnen werden. Dieses Zusammenspiel zeitlicher intentionaler Leistungen betrifft eben genetische Prozesse, die allein hinsichtlich der zeitlichen Entwicklung analysiert werden können:

Nehmen wir ein Subjekt (eine konkrete Monade), so besagt bei ihr Einheit des Seins im Werden Einheit einer Entwicklung (Genesis im besonderen Sinn), und da ist es klar, dass der Gehalt eines späteren Zeitstückes und jeder Zeitphase an ihrer Stelle der Dauer undenkbar ist ohne die früheren. (Hua 14, 12)

Wir haben bereits gelernt, dass Zeitlichkeit eine Wesenseigenschaft des Bewusstseins ist, was sich vor allem im Begriff des Erlebnisstroms ausdrückt. Die Konkretisierung der Subjektivität führt unweigerlich zu einer Konkretisierung der Zeitlichkeit selbst. Husserl versteht jegliche zeitlichen Entwicklungen einer konkreten Subjektivität als unselbstständige Momente der Monade selbst, die selbst selbstständig ist. Während die eine oder andere konkrete Erfahrung, Erwerbung von einem Typ oder Sedimentierung lediglich Sinn und Sein als die von einer konkreten Monade haben können, ist die Monade eine in der Zeit verharrende Einheit:

Was immer in einer Monade konstituiert ist, gehört zu ihr nicht wie etwas, das für sich sein und dann als Glied in diesen monadischen Zusammenhang treten könnte und am Ende gar dann ebensogut in einen anderen. Alles Immanente ist zwar individuell, aber unselbständig individuell, und selbständig ist nur die Monade selbst. Die unterscheidende Individualität im monadischen Zusammenhang, bzw. in dem des darin Konstituierten der immanenten Zeit, gibt der Strom durch seine Phasen, durch seine immanent objektivierte Ordnung von Erlebnissen. Aber all diese Sonderindividualität ist so unselbständig wie eben die Individualität einer Phase gegenüber der eines selbständigen

the *full concrete ego*. Taking up a term from Leibniz, Husserl names this view of the ego *monad*“.

Konkretums; alles Konkrete in der Monade ist unselbständig, und es zeigt sich, dass man den Begriff des Selbständigen nicht mit dem des Konkreten identifizieren kann wie ich in den Logischen Untersuchungen. (Hua 14, 37)

Die Forschung dieser Entwicklung ist demzufolge Aufgabe einer genetischen Phänomenologie, die aufklären muss, wie die Monade zur Einheit ihrer Geschichte und zum Subjekt ihrer Umwelt werden kann:

Notwendig ist dann aber auch die genetische Untersuchung, die Erforschung der Genesen, sowohl der passiven als der aktiven, in denen sich die Monade entfaltet und entwickelt, in denen innerhalb der Monade das monadische Ich seine personale Einheit gewinnt und zum Subjekt einer Umwelt, einer ihm teils passiv vorgegebenen, teils von ihm selbst aktiv gestalteten Umwelt wird und damit zuhächst zum Subjekt einer Geschichte. (Hua 9, 216)

Im Kontext der transzendentalen Forschung nehmen wir aus methodologischen Gründen den Begriff der Umwelt in seinem Sinn der Transzendenz in der Immanenz. Während wir den Fokus der Analyse auf die Monade als Konkretisierung der transzendentalen Subjektivität setzten, ist die Umwelt eben als *deren* Umwelt zu verstehen. Durch die Einbeziehung der Intersubjektivität wird die Identifikation der eigenen und fremden Umwelten vollzogen. Dies wird in den Kapiteln 2 (§ 15.1) und 3 (§ 19) deutlich werden. Auf dieser Ebene der Konstitutionsanalyse wollen wir aber die Monade in einer Art methodologischem Solipsismus betrachten, wobei die Frage nach der Intersubjektivität oder Objektivität der Umwelt nicht thematisiert wird. Das vorherige Zitat antizipiert jedoch bereits partiell gewisse Elemente, die Beziehung zur Intersubjektivität implizieren, zumal das es von einer „personalen Einheit“ spricht, wie wir sie in § 9 analysieren werden.

§ 7.3 Die Reflexion auf die Monade: Stiftungen, Typen, Habitualität und Stellungnahmen

Die Monade selbst kann auch zum Gegenstand der Betrachtung des Ich werden, indem sie durch einen reflektiven, thematischen Akt betrachtet wird. Was kommt dann in einer solchen Reflexion vor? Möglicherweise alles, was das Ich je erlebt hat.

Die Gesamtheit der Erlebnisse, die Akte und konstituierten Einheiten gehören zur Monade:

Vom Ich als identischem Pol und als Substrat von Habitualitäten unterscheiden wir das in voller Konkretion genommene ego (das wir mit dem Leibniz'schen Worte Monade nennen wollen), indem wir hinzunehmen, ohne was das Ich eben konkret nicht sein kann; nämlich das kann es nur sein in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und ev. als seiend für es sich konstituierenden Gegenständen. Offenbar ist für diese der jeweilige Charakter bleibenden Seins und So-seins ein Korrelat der im Ichpol selbst sich konstituierenden Habitualität seiner Stellungnahme. (Hua 1, 102)

Husserl umfasst diese Gesamtheit durch den Begriff der Umwelt, die dem reinen Ich gegenübersteht und von ihm konstituiert oder ihm vorgegeben ist. In dieser Hinsicht ist die Umwelt immer noch eine immanente, für die der Sinn von der Transzendenz in der Immanenz gilt. Dementsprechend wird es verständlich, wie wir eine konkrete Subjektivität aus der transzendentalen Perspektive überhaupt analysieren können:

Ist Umwelt das All dessen, was dem Ich „gegenüber“ ist im prägnanten Sinn, d. i., gegeben oder vorgegeben ist ohne Reflexion, so ist dieses All zu unterscheiden von dem All dessen, was dem Ich überhaupt gegenständlich werden kann: Zum Wesen der konstituierten Monade gehört, dass sie als Gegenständigkeit des inneren Bewusstseins selbst für das Ich gegeben sein kann und dass das innere Bewusstsein selbst für sich selbst konstituiert ist, d. i. für das Ich zur Gegebenheit kommen kann (wir würden ohne das von ihr nichts wissen). Jedes Erlebnis ist also nicht nur, sondern auch Wirklichkeit für das Ich, zu seiner immanenten Umwelt gehörig, und so gehört auch die ganze Monade und das Ich selbst zur Umwelt des Ich. Diese immanente Umwelt ist die für das Ich notwendige, und eine transzendente Umwelt kann es für das Ich nur geben durch die immanenten Bewusstseinslebnisse, die in sich transzendente Sinnggebung und Wirklichkeitssetzung vollziehen und mit diesen Eigenheiten selbst zur immanenten Umwelt gehören. (Hua 14, 47)

Es ist also keine Übertreibung zu behaupten, dass die Monade die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte konkret umfasst und so alle möglichen Inhalte eines Bewusstseins ihren Sitz in der Monade finden:

Der konkrete Zusammenhang all dessen an Bewusstsein, einzelnen intentionalen Erlebnissen, hyletischen Daten und Hintergründen reell und untrennbar Einigen, in dieser Einigkeit in sich und für sich Seienden macht die Monade aus. (Hua 14, 52)

Das entscheidende Charakteristikum der Monade scheint mir die Habitualität zu sein, die ein jeweiliges konkretes Ich als solches bestimmt, ihm Individualität und Eigenheit verleiht. Zunächst ist dies in Hinsicht auf die bloße Konstitution von Gegenstandseinheiten überhaupt und von der Perspektive einer statischen Phänomenologie her zu verstehen. Die synthetische Aktivität des Ich konstituiert Gegenstände als identische Einheiten in der Mannigfaltigkeit ihrer Eigenschaften und Erscheinungen: Basierend auf den Wahrnehmungen der verschiedenen Seiten wird ein einheitlicher Gegenstand als Einheit in der Mannigfaltigkeit dieser Abschattungen apperzipiert. Fahren wir mit der genetischen Betrachtung fort: „Diese meine Aktivität der Seinssetzung und Seinsauslegung stiftet eine Habitualität meines Ich, vermöge deren mir nun dieser Gegenstand als der seiner Bestimmungen bleibend zueigen ist“ (Hua 1, 102). Wir können diesen zeitlichen Verlauf so beschreiben: Wenn das Ich vor einer unbekanntem Mannigfaltigkeit steht, vollzieht es eine Reihe an Akten, die diese unterschiedlichen Erscheinungen zur Einheit eines Gegenstands bringt und ihm einen noematischen Sinn verleiht. Dieser Akt ist als *Urstiftung* gekennzeichnet, indem es der erste Akt sei, in dem ein gegenständlicher Sinn eben gestiftet wird. So erwirbt die Monade ihre konstitutiven Habitualitäten in der Form von typischen Noesen, die auf die entsprechenden Fälle des jeweiligen Sinns anzuwenden sind. Die konstitutiven Habitualitäten einer Monade haben als noematisches Korrelat die verschiedenen Gegenstandstypen als diese identischen Einheiten, die das Ich immer wieder erkennt, und die einen Horizont der Bekanntheit für zukünftige Antizipationen ausmachen.³⁶ So sehe ich z. B. ein unbekanntes Ding (schon als Ding

³⁶ Hier ist auch der Unterschied zu beachten zwischen einem empirischen Typ, der durch Erfahrung, also durch *Urstiftung* und Habitualität gestiftet, erworben und weiterhin

erkannt, da es ein Gegenstand der äußeren Wahrnehmung ist), das eine krumme Form darstellt, gelb und relativ weich ist. Ich lerne weiter, dass dieser Gegenstand sich essen lässt und süß schmeckt. Um dieses Beispiel vervollständigen zu können, müssen wir gewisse intersubjektive Elemente einbeziehen oder eine Art Fiktion erzählen: In jedem Fall lerne ich (oder entscheide ich), dass dieser Gegenstand eine Banane ist. Dieser Akt ist die Urstiftung, die den empirischen Typ „Banane“ eben stiftet und zur Verfügung stellt. Die Gesamtheit meiner auf diese Art Gegenstand gerichteten Akte konstituieren die Habitualitäten, die ihr noematisches Korrelat in dem empirischen Typ „Banane“ haben. So wird jede weitere Apperzeption eines solchen Gegenstands die Wiedererkennung eines Einzelfalls von einem allgemeinen empirischen Typ sein.

Aber die Habe einer Monade ist nicht nur auf solche Einheiten begrenzt, sondern vielmehr erstreckt sie sich auf Überzeugungen oder Stellungnahmen: Jede vom Ich vollzogene Setzung, jeder Akt stiftet ein bleibendes Thema und möglicherweise eine bleibende Meinung. So gelange ich zu der Meinung – um bei unserem einfachen Beispiel zu bleiben – nach mehreren Malen, in denen ich eine Banane gegessen habe, dass Bananen mir sehr gut gefallen und gut auf meine Gesundheit wirken. So wird diese Meinung, dass Bananen gut schmecken und gesund sind, eine bleibende Meinung meiner Monade. Die Identität einer Monade ist demzufolge bestimmt, da das Ich diese Meinungen als die eigenen im Laufe der Zeit festhält, eben als eigene zur Verfügung hat und als die eigenen akzeptiert.

Die Identität einer Monade hängt somit von den Stellungnahmen ab, sie bleibt dasselbe, solange die Überzeugungen dieselben sind. Daraus könnte man ableiten, dass man die eigenen Meinungen in seiner Entwicklung nicht ändern kann, ohne seine Identität zu verlieren. Dies ist aber natürlich nicht so: Es ist eben der ganze Prozess der Änderung, der die Monade als ein und dieselbe bestimmt. Eine Stiftung wird auf Motive hin vollzogen, das Behalten einer entsprechenden Stellungnahme setzt voraus, dass die Motive für das Ich dieselben bleiben. Eine Änderung der Überzeugung besagt deswegen eine Änderung der Motive, auf denen die Überzeugung basiert (vgl. insbesondere Hua 4, §29). Überzeugungen als Habe einer Monade sind dem Ich in der Wiedererinnerung verfügbar, obwohl ihre ursprünglichen Motive

angewandt wird, und einem Wesen oder eidos, das sich als Produkt der eidetischen Reduktion in der Phänomenologie ergibt.

oft verloren gehen. So kann eine bestimmte Überzeugung als Habe der Monade verbleiben, ohne dass das Ich in der Lage wäre, sich an die spezifischen Motive zu erinnern, die es ursprünglich motiviert hatten, die korrespondierende Stiftung zu vollziehen. Das Ich muss in dem Fall die Überzeugung auf neue Motive hin wieder stiften oder sie als alte, nicht mehr geglaubte Überzeugung streichen oder abgeben. Die Identität der Monade zeigt sich denn in diesem Prozess als die Einheit, in der diese Änderungen stattfinden. Die Monade behält ihre Identität darin, dass ihre Stellungnahmen entweder gleich bleiben oder Änderungen innerhalb derselben geschichtlichen Entwicklung stattfinden.

In der Analyse der zeitlichen Genese und Entwicklung einer Monade treten unterschiedliche Möglichkeiten auf: Eine Überzeugung kann – z. B. – aus reinen Vernunftmotiven (Vernunftmotivation, Hua 4, § 56.a) oder aus „blinden Motiven“ (Assoziationsmotivation Hua 4, §56.b) entstehen (Hua 9, 213), die Motivationen können rein eigene sein, d. i., die nur aus mir selbst entstehen, oder – wie bereits auf einer intersubjektiven Ebene zu bestimmen ist – können auch ihre Quelle in Anderen finden, und das wiederum kann so vorgehen, dass ich selbst bewusst und vernünftig eine fremde Überzeugung übernehme oder mich passiv und unbeachtet dadurch motivieren lasse und eine für mich nicht einsichtige Überzeugung als meine identifiziere.³⁷ Überzeugungen als Eigentum der Monade sind somit mehr als flüchtige Erlebnisse. Ein Erlebnis ist ein Dauerndes, das aber als solches entsteht und vergeht, und kann nur wieder auftreten, wenn das Ich sich an es erinnert oder auf es reflektiert – und dann tritt es modifiziert wieder auf. Überzeugungen sind Dauernde in einem weiteren Sinn, sie haben nicht nur zeitliche Ausdehnung, sondern bleiben mit ihrer Identität durch das Leben der Monade hindurch. Als Eigentum der Monade machen sie die Identität der Monade aus:

Jede Überzeugungsänderung ist eine Ichänderung; ich habe nicht Überzeugungen wie flüchtige Erlebnisse, sondern ich habe sie als Icheigenheiten, die ich aus eigenen ursprünglich stiftenden Tätigkeiten her habe oder aus eigenen, anderen Ich und ihren Entscheidungen frei folgenden Entscheidungen, die ich aber eventuell durch andere Tätigkeiten und durch sie notwendig motiviert verliere. (Hua 9, 214)

³⁷ Vgl. dazu § 21.6.

Die Monade eröffnet somit eine erweiterte transzendente Sphäre, in der wir nicht nur die wesentlichen Grundeigenschaften der Subjektivität als solche finden können, sondern auch alle ihre konstitutiven und konstituierten Leistungen. Die Monade hat ihre aus eigener synthetischer Aktivität konstituierten Gegenstände, ihren Horizont unbestimmter Bestimmbarkeit, ihre Habitualitäten und ihre bleibenden Meinungen bzw. Überzeugungen, die ihre Einheit und Identität ausmachen. Die Monade entwickelt und ändert sich im Laufe ihrer konstituierenden Geschichte und gilt demzufolge als die Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer eigenen Änderungen. Es ist ebendie eine Monade, die ihre Überzeugung aufgibt und aufgrund neuer Motive eine neue stiftet und behält.³⁸

Wie wir sehen werden, ist der Begriff der Monade von großer Bedeutsamkeit nicht nur für die transzendente Phänomenologie und ihre Forschung in der transzendentalen Subjektivität, sondern auch für die transzendente Intersubjektivität. Husserls Projekt einer transzendentalen Intersubjektivität basiert auf der sogenannten Monadenvielfalt oder Monadengemeinschaft. Wenn die Phänomenologie trotz ihrer Intersubjektivität transzendental bleiben will, muss sie von konkreten Subjektivitäten sprechen können, die sämtlich transzendental und weltkonstituierend sind. Wie wir in dem kommenden Kapitel sehen werden,³⁹ ist der Begriff der Monade dabei von fundamentaler Relevanz.

§ 8 Die Ebene der psychophysischen Einheit

Auf dieser konstitutiven Schicht der Monade stoßen wir auf eine große terminologische Polysemie: empirisches, reales, konstituiertes, psychologisches, psychophysisches Ich; Seele, Leib-Seele Einheit, seelisches Subjekt und Mensch scheinen alle Namen für Einheiten auf derselben Ebene zu sein. Wir müssen sie indes unterscheiden – und zwar: Die Begriffe, die „Ich“ oder „Subjekt“ enthalten, beziehen sich eben auf die subjektive Seite, auf das Ichsein selbst. Der Begriff der Seele (und ähnliche) bezeichnen eine ganz bestimmte Einheit, die ich in diesem Paragraphen vorstellen

³⁸ Über Monade, ihre Beziehung zur Entwicklung der genetischen Phänomenologie und insbesondere zum Begriff der Habitualität siehe Brudzińska (2021).

³⁹ Vgl. insbesondere § 15.

werde. Sie ist nämlich die Einheit, durch die das Bewusstsein an dem Leib anknüpft. Die konstituierte Einheit Mensch ist eine doppelseitige Einheit, die sowohl in der Seele als auch in dem Leib besteht und der intersubjektiven Vermittlung bedarf, um konstituiert werden zu können. Ich werde zunächst diese konstitutive Ebene im Allgemeinen beschreiben und danach einiges zu jeder dieser drei Einheiten äußern. Alle diese Termini verraten uns jedoch ein Wichtiges: Wir treten auf dieser Ebene in die reale, wirkliche Welt ein. Wir müssen hier darauf achten, dass „real“ für Husserl ein ziemlich eindeutiger, theoretisch fixierter Begriff ist: „real“ heißt raum-zeitlich. Die psychophysische Einheit ist dementsprechend eine raum-zeitliche, die in der raum-zeitlichen Welt lebt – wie alle anderen erwähnten Einheiten auf dieser Ebene.

§ 8.1 Die Verkörperung des Bewusstseins: Husserls Version des „mind-body problem“

Die Einordnung des Ich – des reinen Bewusstseins selbst – in die reale Welt erfolgt durch den Leib: „Nur durch die Erfahrungsbeziehung zum Leibe wird Bewußtsein zum real menschlichen und tierischen, und nur dadurch gewinnt es Stellung im Raume der Natur und in der Zeit der Natur“ (Hua 3/1, 116). Der Leib ist ein beseeltes Wesen, der eine subjektive und eine physische Seite aufweist: Der Leib ist *mein* Leib, den ich kontrollieren, durch den ich wahrnehmen, mich bewegen und in der Welt handeln kann; er ist aber auch ein bloßer Körper der physischen Natur, mit all den entsprechenden physikalischen Eigenschaften.⁴⁰ Indem wir diese Ebene der Seele erreichen, begegnet uns das ewige philosophische „mind-body“-Problem.⁴¹

⁴⁰ Der Leib wird von Husserl in seinen unterschiedlichen, eigentümlichen Eigenschaften an mehreren Stellen seines Werks beschrieben. Siehe eine ausführliche Charakterisierung z. B. im Dritten Kapitel des zweiten Abschnitts der *Ideen II* (Hua 4), insbesondere darin §§ 36, 37 und 38. Weiter, siehe: Hua 13, Texte Nr. 3, Nr. 6 (§§ 2, 3, 5) und Beilage XIII; Hua 14, Texte Nr. 1, Nr. 3 (insbesondere § 3), Nr. 25.

⁴¹ Ich erlaube mir die Verwendung des englischen Ausdrucks, da die deutsche Version „Leib-Seele-Problem“ wäre. Die Frage im Kontext der Phänomenologie Husserls ist aber nach dem Verhältnis zwischen Leib und Bewusstsein, wobei „Seele“ eher als der Versuch einer Lösung zu verstehen ist. Das Leib-Bewusstsein-Problem ist, soweit ich weiß, kein Titel für ein bekanntes, ewiges Problem der Philosophie.

Also einerseits soll das Bewußtsein das Absolute sein, in dem sich alles Transzendente, also schließlich doch die ganze psychophysische Welt konstituiert, und andererseits soll das Bewußtsein ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt sein. (Hua 3/1, 116)

Dieses Zitat macht klar, dass Husserl sich dieses Problems – oder zumindest einer Version dessen – bewusst war: Seine transzendente Phänomenologie und die entsprechende Freilegung des reinen Bewusstseins entdecken eine „neue“ Seinsregion, die als absolute charakterisiert ist, indem es das Bewusstsein ist, das die ganze Welt und jedes mögliches Phänomen konstituiert. Dennoch ist das konkrete Bewusstsein ein Teil der realen Welt und die transzendente Phänomenologie will auch kein Berkeley'scher Idealismus sein, der diese Tatsache irgendwie leugnen oder reduzieren wollte. Eine ähnliche Problemstellung sahen wir schon in § 6.8 unter dem Titel des Paradoxes der Subjektivität, wie Husserl es in der *Krisis* formulierte. Wie geht Husserl also mit dieser Spannung um? Wir haben in der Einleitung dieses Kapitels etwas über Husserls Begriff der ontologischen Regionen gelernt. Indem es mehrere Seinsregionen gibt, können wir Husserls ontologische Position als eine Form von ontologischem Pluralismus charakterisieren.⁴² Dagegen ließe sich einwenden, dass es nicht ersichtlich ist, wie Gegenstände aus so unterschiedlichen Seinsregionen zusammenhängen. Wie kann es sein, dass ein Erlebnis (was als Urgegenstand der Region Bewusstsein gilt) mit körperlichen Zuständen, mit einem Ding (was als Urgegenstand der Region Natur gilt), die der Region Natur gehören, in Beziehung steht? Solche Fragen können als Einwände oder unlösbare Probleme gegen den ontologischen Pluralismus gestellt werden.

Meiner Ansicht nach bleibt Husserls diesbezügliche Position der phänomenologischen Methode sehr treu: Wir müssen unsere Erlebnisse und Phänomene so hinnehmen, wie sie uns gegeben sind. Durch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie wurde Bewusstsein als absolutes Sein enthüllt, was uns folglich dazu zwingt, dem Bewusstsein sein Eigensein zuzusprechen. Dasselbe Bewusstsein

⁴² Diese Bezeichnung muss mit Vorsicht genommen werden: Husserl vertritt auch, was er „transzendentalen Idealismus“ nennt, nämlich die Position, dass das Bewusstsein das Sein konstituiert, und seine spätere Phänomenologie der Lebenswelt weist dieser einen Seinsvorrang zu. Siehe dazu Beyer (2019) und Boehm (1981, Kapitel IV, „Husserls drei Thesen über die Lebenswelt“, 81ff.).

ist aber auch durch die phänomenologische Methode als mit einem Leib verknüpftes Bewusstsein bestimmt, der Teil einer realen Welt ist. Bewusstsein hat also sein Eigensein und konstituiert seine eigene Seinsregion, während es durch diese Verknüpfung auch Teil einer anderen Seinsregion ist. Müssen wir die Idee verschiedener Seinsregionen aufgeben und einen reduktiven Monismus (Physikalismus oder Idealismus) an seiner Stelle vorschlagen? Nein. Wir müssen die Frage nach der Beziehung zwischen den Seinsregionen als echte Frage und nicht als bloßen Einwand ernstnehmen. Die Tatsache, dass der Zusammenhang zwischen Regionen und ihren Gegenständen „noch nicht“ geklärt ist, sollte nicht bedeuten, dass die Position falsch sei. Es sollte eher ausdrücken, dass die Frage nach dem Zusammenhang eben beantwortet werden muss.

Wie kann überhaupt die Phänomenologie mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Bewusstsein und Leib oder raumzeitlicher Wirklichkeit umgehen? Sicherlich suchen wir weder nach einer Verursachungsbeziehung noch nach metaphysischen Spekulationen, sondern vielmehr nach der Klärung des Gegebenen. Der erste Schritt in dieser Richtung wurde bereits angedeutet: Das reine Bewusstsein findet seine Einordnung in die reale Welt durch die Anknüpfung an den Leib. Fragen der Art „Warum knüpft sich das Bewusstsein an einen Leib?“ oder „Wie könnte Bewusstsein aus reiner Natur entstehen?“ oder sogar „Wie genau korrelieren Bewusstseinszustände mit physischen Zuständen?“ gehen wir nicht an. Wir müssen zunächst beschreibend vorgehen und versuchen, phänomenologisch zu klären, welches die verschiedenen Schichten und deren Beziehungen zueinander sind. Die Einordnung des Bewusstseins in die reale Welt ist natürlich das Problem selbst und bisher keine Lösung.

Ich behaupte, dass Husserls Umgang mit diesem Problem der phänomenologischen Methode treu ist, indem die Gegebenheitsweisen der verschiedenen betroffenen Schichten *trotz* der daraus entstehenden Spannung respektiert werden: Bewusstsein wird sowohl als eigene Region als auch in seiner Einordnung in die reale Welt identifiziert, beschrieben und analysiert. Die vorliegend vertretene These lautet also, dass Bewusstsein sich durch die Anwendung der phänomenologischen Methode ebenso in dieser doppelten Weise gibt. Damit will ich sagen, dass sich mit der Husserl'schen Phänomenologie ein möglicher Weg, ein mögliches Projekt eröffnet, um das „mind-body“-Problem oder auch das Problem der Transzendenz und der Immanenz oder des Idealismus und Physikalismus zu konfrontieren. Ich behaupte nicht, dass Husserl dieses Problem endgültig gelöst habe oder dass keine

weiteren Einwände zulässig wären. Was ich hervorheben will, ist, dass er sich angesichts dieses Problems für die Position eines ontologischen Pluralismus entscheidet, ohne zu akzeptieren, dass die Position selbst einen unüberwindlichen Einwand in sich trage. Dass wir auf die Frage danach, wie Erlebnisse mit körperlichen Zuständen korrelieren, noch nicht (genau) antworten können, muss nicht implizieren, dass die Position, die diese Gegenstände in verschiedene Seinsregionen einordnet, zum Scheitern verurteilt wäre.

§ 8.2 Die Region Animalia

Wir haben also das reine Bewusstsein mit seinen Wesensnotwendigkeiten und dieses Bewusstsein bewohnt einen Leib, der auch Teil der Natur ist. Indem Bewusstsein an den Leib geknüpft ist, haben wir die Region Animalia, die der beseelten Wesen. Dies ist einzigartig, da diese Region Prinzipien von der des reinen Bewusstseins und Prinzipien von der der physischen Natur, aber auch eigene Prinzipien hat. Wenn wir also die hier betroffenen Einheiten vom empirischen Ich, von der Seele und dem Menschen untersuchen wollen, müssen wir auf Gesetze der Region des reinen Bewusstseins und auch der Region Natur achten. Dieses Zusammenkommen von zwei verschiedenen Regionen macht eine eigene Region aus: die des Psychophysischen, die wiederum eigene Prinzipien in sich hat. Diese Prinzipien sind primär dazu vorhanden, die beiden Regionen (reines Bewusstsein und materielle Natur) zusammenzubringen. Der – sozusagen – Sitz dieser Einordnung des Bewusstseins in die Natur durch den Leib befindet sich in der Seele. Die Seele selbst können wir als die Einheit ansehen, die Bewusstsein mit Leib zusammenbringt und in der die eigentümlichen Prinzipien der Region Animalia gelten:

Psychophysische Konditionalität [eins der Namen für die spezifischen Prinzipien der Region Animalia] besteht zwischen dem Ichbereich des Erlebens mit all dem darin Vorkommenden [bzw. Region reines Bewusstsein] und der Natur, zunächst der Leiblichkeit und speziell etwa auch zwischen den Ichakten, den Cogitationen und der Leiblichkeit. Das Subjekt kann man zur Natur selbst nur in Beziehung setzen in der Art, daß eben empirisch zum Leib die konkrete Seele gehört mit Ich, Erlebnisstrom, Akten etc. Die Ichakte kommen dabei eben als Vorkommnisse in der naturalen Zeit, der Weltzeit. (Hua 4, 357)

Die *psycho-physische* Konditionalität ist genau die, die das Psychische mit dem Physischen in Beziehung setzt. „Zum Leib“ gehört nicht nur das reine Ich und das reine Bewusstsein als Vertreter der Subjektivität, sondern ebenfalls die Seele, die als Urgegenstand der Region Animalia zu identifizieren ist. Auf dieser Ebene finden wir also die physische Kausalität, die psychische (transzendente) Intentionalität und die psychophysischen Abhängigkeiten oder Konditionalitäten der Seele selbst:

Oder konkret gesprochen: es treten in der Raumwelt animalische und menschliche beseelte Realitäten auf, die wirklich nach beiden Seiten als Substrate von kausalen Eigenschaften fungieren. Die Wirkungen verlaufen teils rein in der Linie des Physischen, teils gehen sie ins Psychische oder sind doppelseitig psychophysisch usw. (Hua 9, 133)

§ 8.3 Die Verkörperung des Bewusstseins aus transzendentaler Einstellung

Mit den ontologischen Regionen sind die zuvor angekündigten Einstellungen und entsprechenden Wissenschaften verbunden. In den *Ideen I* ist die Perspektive fast ausschließlich die der transzendentalen Reduktion und die entsprechende Wissenschaft ist selbstverständlich die transzendente Phänomenologie. Aus dieser Einstellung versteht Husserl die Anknüpfung von Bewusstsein und Leib als eine Form von Apperzeption. Das Bewusstsein apperzipiert sich somit selbst nun als einen Leib habend und als Teil der realen Welt seiend. Das Verständnis dieser Anknüpfung als eine Form von Apperzeption zeigt, dass Husserl die Einordnung des Bewusstseins in die reale Welt als gegeben nimmt: An das Gegebene mich haltend, entdecke ich, dass ich als Ich einen Leib habe, der in der realen Welt ist, wo ich auch bin. Ohne Weiteres über diese „eigene Erfahrungsart“ (Hua 3/1, 117) zu sagen, findet Husserl offenbar, „daß das Bewußtsein selbst in diesen apperzeptiven Verflechtungen, bzw. in dieser psychophysischen Beziehung auf Körperliches nichts von seinem eigenen Wesen einbüßt, nichts seinem Wesen Fremdes in sich aufnehmen kann“ (Hua 3/1, 117).

Dies bedeutet zunächst, dass die vorliegende fragliche Anknüpfung kein realer Prozess ist, der irgendwie in der objektiven Zeit stattfinden würde und die betroffenen Komponenten an sich modifizieren würde. Das Bewusstsein apperzipiert seine

Leiblichkeit und seine Einordnung und kann sich dadurch als reale Einheit konstituieren, ohne dass sich etwas dadurch ändern würde. Das Bewusstsein, das wir in der phänomenologischen Einstellung ohne Bezugnahme auf seine Leiblichkeit rein beschrieben haben, ist *dasselbe* Bewusstsein, das wir nun an einem Leib angeknüpft finden. Dieses Bewusstsein ist nun das eines realen Ich, das eine *transzendente* Einheit ist. Es konstituiert sich demnach eine neue Einheit: Das reine Bewusstsein oder der Erlebnisstrom hat seine Einheit in Bezug auf sein reines Ich, indem alle Erlebnisse eines Stromes Erlebnisse eines und desselben Ich sind. Diese Einheit ist allerdings immanent und transzendental. Dagegen:

in dieser eigenartigen Auffassung konstituiert sich eine eigenartige Transzendenz: es erscheint nun eine Bewußtseinszuständlichkeit eines identischen realen Ichsubjektes, das in ihr seine individuellen realen Eigenschaften bekundet und nun als diese Einheit sich in Zuständen bekundender Eigenschaften bewußt ist als einig mit dem erscheinenden Leibe. Erscheinungsmäßig konstituiert sich so die psychophysische Natureinheit Mensch oder Tier als eine leiblich fundierte Einheit, der Fundierung der Apperzeption entsprechend. (Hua 3/1, 117)

So wie das reine Bewusstsein dasselbe wie das reale oder psychophysische Bewusstsein ist, sind die reinen Erlebnisse dieselben wie die realen oder psychologischen Erlebnisse. Der Unterschied tritt insbesondere in Hinsicht auf die entsprechende Einstellung auf: Die Erlebnisse eines realen Ich sind seine realen Eigenschaften und Zustände, die wir aus der *psychologischen Einstellung* betrachten können, d. i. die Einstellung einer empirischen oder psychophysischen Psychologie. Wenn wir unseren Blick auf dieselben Erlebnisse richten, sie aber nun als reine (bzw. gereinigte), transzendente Erlebnisse verstehen, stehen wir in der phänomenologischen Einstellung. Wie Husserl es ausdrückt: „Das ‚reine‘ Erlebnis ‚liegt‘ in gewissem Sinn im psychologisch Apperzipierten“ (Hua 3/1, 118) und hat durch diese Auffassung „Naturbedeutung“, es wird als intentional auf das reale Subjekt aufgefasst. Wir können durch die phänomenologischen epoché und Reduktion diese intentionale Bezogenheit und den psychologischen, realen Charakter der Erlebnisse ausschalten. Ein intentionales Erlebnis bleibt immer noch bestehen, während dieser transzendente Charakter der Erlebnisse aus einer psychologischen Einstellung nicht weggedacht

werden könnte (obgleich es möglich ist, ihn nicht zu thematisieren und sogar von ihm nicht zu wissen). In diese Richtung geht Husserl sogar einen Schritt weiter:

Sicherlich ist ein leibloses und, so paradox es klingt, wohl auch ein seelenloses, nicht personales Bewußtsein denkbar, d. h. ein Erlebnisstrom, in dem sich nicht die intentionalen Erfahrungseinheiten Leib, Seele, empirisches Ichsubjekt konstituierten, in dem all diese Erfahrungsbegriffe, und somit auch der des Erlebnisses im psychologischen Sinn (als Erlebnisses einer Person, eines animalischen Ich), keinen Anhalt und jedenfalls keine Geltung hätten. (Hua 3/1, 119)

Nicht nur ist ein bestimmtes Erlebnis ohne Anhaftung an der Natur denkbar, sondern das gesamte Bewusstsein, der ganze Erlebnisstrom. Diese Denkbarkeit ist nicht geradehin verständlich. Was genau ist damit gemeint? Sicherlich nicht, dass das absolute Bewusstsein als solches ohne Anknüpfung am Leib sein könnte, also irgendwo, irgendwie existieren, da eine solche Annahme keinen phänomenologischen Befund hätte und sich nicht von der Denkbarkeit alleine ableiten ließe. Diese Denkbarkeit muss wahrscheinlich eher wörtlich verstanden werden: Durch Vollzug der phänomenologischen epoché und Reduktion gewinnen wir die Region des reinen Bewusstseins. In dieser Einstellung lebend können wir das Bewusstsein unabhängig von irgendeiner Anknüpfung an einen Leib und von realen Eigenschaften und Bestimmtheiten beschreiben und erforschen. Diese Denkbarkeit will also nichts mehr sein als die der transzendentalen Phänomenologie: Es ist möglich, an das reine Bewusstsein in Abstraktion von anderen, dem Bewusstsein als solchem fremden Bestimmtheiten zu *denken*. Es ist unkontrovers, dass Denkbarkeit in diesem Sinn keine Existenz besagen muss, so wie Denken an Kentauren oder an ein Gehirn in einem Tank ihre Existenz nicht impliziert. Diese Interpretation der Denkbarkeit des reinen Bewusstseins als solchen ist eine wörtliche, indem sie nichts mehr als die Möglichkeit besagt, an etwas zu denken, ohne dass sie damit die unabhängige Existenz des Gedachten akzeptieren muss. Eine weitere Belegstelle für diese Interpretation ist die folgende:

So scheinen sich also, prinzipiell und formell gesprochen, die Realitäten in bloße Natur-Realitäten zu scheiden, in übernatürliche Realitäten (naturlose, die keinerlei Naturseiten, Naturbestimmungen haben) und in gemischte Rea-

litäten, die wie die Seele eine Naturseite haben und eine idiopsychische Seite. Die mittlere Möglichkeit ist für uns leere Möglichkeit und es ist fraglich, ob sie überhaupt ausweisbar ist. In der „objektiven“, räumlich-zeitlichen Welt können solche Realitäten nicht sein. (Hua 4, 137)

Es ist also klar, dass Husserl die Möglichkeit eines an sich seienden Bewusstseins ohne Anknüpfung am Leib und dadurch ohne Anknüpfung an die materielle Natur nicht akzeptiert. Darüber hinaus bekräftigt dieses Zitat meine Interpretation der Husserl'schen Behandlung des „mind-body“-Problems: Bewusstsein und Natur kommen durch Leib und Leben zusammen – und dies macht eine eigene ontologische Region aus, die eben als „gemischte“ verstanden werden muss. Indem es Wesen gibt, die weder reine materielle Natur noch reines Bewusstsein sind, finden wir die Art Individuen, die Teilhabe an beiden Regionen haben und dadurch eine eigene Region bilden. Ferner wird die Seele als die Art Realität angegeben, die selbst gemischt ist, und in diesem Sinn ist sie als der Urgegenstand der jeweiligen Region zu begreifen.

§ 8.4 Die weiteren Einstellungen für die Region Animalia

Bisher sprach ich von der Einordnung des Bewusstseins in die reale Welt aus der transzendentalen Perspektive der *Ideen I*, in denen Husserl diesem Problem nur wenig Aufmerksamkeit schenkte und die Einordnung primär als eine Form von transzendentaler Apperzeption betrachtete. In den *Ideen II*, wo die Region Animalia ausführlich untersucht wird, ist die Sache nicht so einfach. Das Problem mit der entsprechenden Einstellung für die Region Animalia hat einige Gemeinsamkeiten mit der für die Region Natur – zumal Husserl sowohl materielle als auch animalische Natur als Natur versteht (vgl. Hua 4, 27). Die entsprechende Einstellung ist also nochmals die naturalistische Einstellung des Naturwissenschaftlers. Das Problem ist aber, wie es für die materielle Natur war, dass die Möglichkeit besteht, diese naturalistische Einstellung selbst und ihre entsprechende Region (in unserem vorliegenden Fall die Region Animalia) von der phänomenologischen Einstellung aus zu betrachten. Wir müssen demnach erstens feststellen, dass die Region Animalia von einer bestimmten naturalistischen Einstellung aus (mehr zu dieser Bestimmtheit kommt gleich) zu erforschen ist, und dass zweitens die Einstellung selbst und korrelativ ihre Region

von der Einstellung der transzendentalen Phänomenologie auch analysiert werden kann. Es ist nicht immer klar, aus welcher Perspektive der Verfasser der *Ideen II* im Verlauf seiner Analyse spricht. Wir haben hier also zwei verbundene Fragen in Bezug auf die Einstellung: Ist sie bloß dieselbe naturalistische Einstellung des Forschers der materiellen Natur? Ist also dieselbe Einstellung des Physikers für die Untersuchung der Seele zuständig? Die zweite Frage lautet: Da wir wissen, dass diese theoretischen Einstellungen auch Thema der phänomenologischen Betrachtung sein können, aus welcher Perspektive spricht Husserl in seinen Analysen der Seele in den *Ideen II*?

Beginnen wir mit der zweiten Frage und betrachten wir Husserls Diskussion näher: In der Einleitung zum zweiten Abschnitt („Die Konstitution der animalischen Natur“) bestimmt Husserl das Thema der Forschung als das Wesen der Seele (Hua 4, 90) in ihrer Verknüpfung mit dem materiellen Leib, der das Objekt der Naturwissenschaft ist. Als methodologisches Prinzip verlangt Husserl, dass wir uns an die originäre Erfahrung halten, „wie es eine strenge phänomenologische Methode fordert“ (Hua 4, 90). Darüber hinaus ist explizit das methodologische Verfahren das von der Wesensintuition „von Erfahrenem überhaupt“ (Hua 4, 91), wobei das Erfahren selbst, genau wie in der transzendentalen Phänomenologie, ein wirkliches oder imaginatives sein kann. Wenn wir diese Aussagen mit denen, die ich in der Einleitung zitiert habe, zusammenfügen, scheint Husserl insbesondere von der phänomenologischen Einstellung aus zu sprechen, wenn er die Region Animalia beschreibt. Dies heißt natürlich nicht, dass die transzendente Einstellung die Einstellung für diese Region wäre, genauso wenig wie sie die Einstellung für die materielle Natur ist. Es geht Husserl besonders um Konstitutionsanalyse, die lediglich in einer phänomenologischen Einstellung vollzogen werden kann. Es heißt auch nicht, dass Husserl sich nicht in eine andere Einstellung versetzte, wenn die Analyse es so fordern würde. Diese Interpretation würde jedoch behaupten, dass die prinzipielle Einstellung, in der er sich bewegt, die phänomenologische ist. Dafür spricht gleichfalls die Tatsache, dass eine „Überleitung zur konstitutiven Betrachtung des ‚Menschen als Natur‘ erst in § 35 (der Erste des drittens Kapitels des zweiten Abschnitts) stattfindet, wo es explizit gesagt wird, dass das Thema nun der Mensch „wie er sich in der naturalistischen Betrachtung darbietet“ (Hua 4, 143) ist. Eine solche Überleitung ergibt allein Sinn, wenn die vorigen Ausführungen von einer anderen Einstellung aus erfolgt sind.

Ohne bei jeder Analyse zu prüfen, ob es wirklich stimmt, wenn wir uns nach diesen einleitenden Aussagen Husserls richten, hieße unsere Antwort auf die zweite Fra-

ge, dass Husserl sich in den ersten zwei Kapiteln des zweiten Abschnitts der *Ideen II* in der phänomenologischen Einstellung bewegt und im dritten zur naturalistisch-psychologischen Einstellung übergeht. Die Analysen in den ersten Kapiteln des zweiten Abschnitts wurden folglich in phänomenologischer Einstellung vollzogen und ihr Thema ist die naturalistische Einstellung selbst. Diese ist aber nun die des Psychologen und nicht jene des Physikers, nämlich die Einstellung auf das Gebiet und die Apperzeptionsweise der Naturwissenschaftler in Bezug auf die seelische Realität, das empirische Ich und die Einheit Mensch. Durch die phänomenologische Reduktion verlassen wir die naturalistische Einstellung, in der die jeweiligen Forscher leben, um sie uns zu verdeutlichen. Innerhalb der phänomenologischen Reduktion „vollziehen wir dann eidetische Reduktion“ (Hua 4, 174) und gewinnen auf diese Weise die Gegenstände der Naturwissenschaft in ihrer phänomenologischen Klarheit. Die Untersuchungen um das empirische Ich und die Seele sind wohl demzufolge in der phänomenologischen Einstellung vollzogen worden: „Im übrigen bleibt uns hier wie sonst alles ‚Ausgeschaltete‘ erhalten in der Klammermodifikation: also die ganze Welt der naturalistischen Einstellung, die ‚Natur‘ im weitesten Wortsinn“ (Hua 4, 174).

Wenn meine Interpretation richtig ist, müssen wir uns nun aus der phänomenologischen Einstellung fragen, ob die entsprechende Einstellung für die Region *Animalia* die bloße naturalistische ist, also genau dieselbe wie die, in der man materielle Natur erforscht, oder nicht. Der Kernpunkt dieser Problematik betrifft meines Erachtens die Freilegung dieser neuen ontologischen Region, die der *Animalia* oder beseelter Wesen. Wie bereits ausgeführt, ist diese Region eine Art Mittelstelle, die sich sowohl auf die Region des reinen Bewusstseins als auch auf die der bloßen Natur (wegen des materiellen Leibes) beziehen muss. In dieser Hinsicht kann konstatiert werden, dass eine neue Einstellung notwendig ist, die dieser Eigentümlichkeit gerecht werden würde. Die naturalistische Einstellung könnte jegliche Einstellungen umspannen, die mit Natur in jedem Sinn zu tun hätten. Abgesehen von möglichen Klassifizierungen dürfte jedoch die Einstellung für die Region *Animalia* nicht genau dieselbe wie die für die Region der materiellen Natur sein, weil sie verschiedene Regionen sind und verschiedene Prinzipien aufweisen. Der Hauptgrund, warum die Einstellungen nicht zusammenfallen dürfen, erwähnte ich bereits in der Einleitung: Die naturalistische Einstellung wird durch „eine Art epoché“ (Hua 4, 27) erreicht, die charakterisiert ist, indem man von allen subjektiven Bestimmungen abstrahieren muss. Wenn wir uns nun zu einer spezifischen Einheit wenden müssen, die über

materielle, aber auch eben über subjektive Bestimmungen verfügt, können wir das in der soeben beschriebenen Weise nicht tun: Eine Einstellung, die von allem Subjektiven abstrahiert, kann nicht die Einstellung sein, um etwas, das subjektive Elemente enthält, zu erforschen. Obwohl Husserl in den *Ideen II* bei der naturalistischen Einstellung als einziger für diese Regionen zu bleiben scheint, weist er oft auf eine andere Wissenschaft hin, mit der wir die neue benötigte Einstellung identifizieren könnten: die Psychologie. Diese muss als eine empirische, psychophysische Psychologie verstanden werden, da – wie ich schon präsentierte – ihr Thema – empirisches Ich, Mensch und vor allem die Seele – reale Einheiten in der wirklichen Welt sind. Die Seele selbst aber als die nicht materielle Seite der Einheit Mensch (im Gegensatz zum Leib) ist eine einzigartige Einheit, denn sie ist mit dem reinen Bewusstseinsstrom eng verbunden. Die Seele fällt allerdings nicht mit dem reinen Bewusstsein oder mit dem transzendentalen Ich zusammen:

Von dem reinen oder transzendentalen Ich unterscheiden wir, immerfort getreu dem intuitiv Gegebenen folgend, das reale seelische Subjekt, bzw. die Seele, das identische psychische Wesen, das real verknüpft mit dem jeweiligen Menschen und Tierleib das substantiell-reale Doppelwesen Mensch oder Tier, Animal, ausmacht. [...] Mit der Betonung der substantiellen Realität der Seele ist gesagt, daß die Seele in einem ähnlichen Sinn wie das materielle Leibesding eine substantiell-reale Einheit ist im Gegensatz zum reinen Ich, das nach unseren Ausführungen eine solche Einheit nicht ist. (Hua 4, 120)

Die am ehesten passende Einstellung für diese Untersuchungen wäre von daher die (empirisch, psychophysisch) psychologische Einstellung, die diese Doppeleinheit von Seele und Leib zu ihrem Thema macht.

Die naturalistische Einstellung umspannt die ganze Natur, „im engeren und weiteren Sinne“ (Hua 4, 172) – als bloße materielle Natur und als animalische Natur. Deswegen ist „auch die Psychologie als Naturwissenschaft vom seelischen Sein der Animalia“ (Hua 4, 175) der Naturwissenschaften hinzuzurechnen. Die Einstellung Husserls selbst, während er diese Analyse vollzieht, ist nicht die des empirischen Psychologen, sondern die des Phänomenologen, die diese Einstellungen, ihre Regionen und Gegenstände phänomenologisch und eidetisch analysiert. Wir können zusammenfassen: Die entsprechende Einstellung für die Region Animalia und die Forschung der Seele ist die naturalistische, aber in einem bestimmten Sinn verstan-

den, als die Einstellung einer empirischen, psychophysischen Psychologie. Husserl führt in den *Ideen II* sicherlich einige Analysen in dieser Einstellung durch, obwohl uns nicht immer klar ist, in welcher Einstellung er sich jeweils befindet. Uns ist indes klar, dass er sich hauptsächlich mit der phänomenologischen Klärung dieser Einstellung und ihrer Gegenstände beschäftigt und dies aus der phänomenologischen Einstellung heraus.

Die Frage nach der Beziehung zwischen transzendentaler Phänomenologie und Psychologie ist eine der wichtigsten für Husserls Projekt, die ihn fast lebenslang beschäftigt hat. In dieser Hinsicht scheint es eher unbezweifelbar zu sein, dass es für Husserl eine Psychologie und eine psychologische Einstellung geben muss. Husserls Beschäftigung mit diesen Themen kann festgestellt werden, insofern er bereits in den *Ideen I* Brentanos (und anderer) „Psychologie ohne Seele“ (Hua 3/1, 195) kritisierte und immer noch in der *Krisis* die Notwendigkeit einer empirischen Psychologie als Wissenschaft der Seele verteidigte, die wiederum durch die transzendente Phänomenologie geklärt werden muss und ihre Fundamente von ihr erhält: „So werde ich als Mensch und menschliche Seele zuerst Thema der Psychophysik und Psychologie; aber dann in höherer und neuer Dimension transzendentales Thema“ (Hua 6, 209).

Es ist also derselbe Mensch, der Thema der empirischen Psychologie ist, der sich als transzendentales Subjekt in der phänomenologischen Einstellung entdecken wird. Eine Art Hin und Her zwischen beiden Disziplinen ist vorhanden, wobei die Ergebnisse der Psychologie einen neuen Sinn durch die transzendente Phänomenologie gewinnen und wiederum die transzendentalen Ergebnisse in der realen Welt eingeordnet werden, wenn wir von der transzendentalen in die psychologische Einstellung wechseln:

Hingegen als Psychologe stelle ich mir die Aufgabe, mich, das schon weltliche, mit dem jeweiligen realen Sinn objektivierte, sozusagen mundanisierte Ich – konkret die Seele – zu erkennen, eben in der Weise objektiver, natürlich mundaner (im weitesten Sinn) Erkenntnis, mich als Menschen unter den Dingen, den anderen Menschen, den Tieren usw. Wir verstehen also, daß in der Tat eine unlösliche innere Verschwisterung zwischen Psychologie und Transzendentalphilosophie gegeben ist. Nun ist aber von da aus auch vorauszusehen, daß ein Weg zu einer Transzendentalphilosophie über eine konkret ausgeführte Psychologie sich müsse führen lassen. Im voraus kann man sich doch sagen: vollziehe ich selbst die transzendente Einstellung als eine Weise, mich

über alle Weltapperzeptionen und meine menschlichen Selbstapperzeptionen zu erheben, und rein in der Absicht, die transzendente Leistung, aus und in der ich Welt „habe“, zu studieren, so muß ich doch auch diese Leistung hinterher in einer psychologischen Innenanalyse wiederfinden, obschon dann in eine Apperzeption wieder eingegangen, also apperzipiert als Realseelisches, real bezogen auf den realen Leib. (Hua 6, 210)

Husserls spätere Überlegung zu diesem Verhältnis bekräftigen desgleichen meine Interpretation des Bedürfnisses, eine bestimmte, von der naturalistischen Einstellung verschiedene Einstellung für die Psychologie zu finden. So sieht er in der *Krisis*, obwohl er sich dort nicht auf seine eigene *Ideen II* bezieht, die Gleichsetzung von Seele und materieller Natur als verfehlt und auch als Ausdruck eines historischen Vorurteils, das die Entwicklung der Psychologie behindert hat:

So wurde die Psychologie vorweg mit der Aufgabe einer Parallelwissenschaft belastet und mit der Auffassung: die Seele – ihr Thema – sei Reales eines gleichen Sinnes wie die körperliche Natur, das Thema der Naturwissenschaft. Solange dieses Vorurteil der Jahrhunderte nicht in seinem Widersinn enthüllt wird, solange wird es keine Psychologie geben, welche Wissenschaft vom wirklich Seelischen ist, eben dem, das von der Lebenswelt her ursprünglich Sinn hat, an den die Psychologie ähnlich wie jede objektive Wissenschaft unweigerlich gebunden ist. (Hua 6, 216)

§ 8.5 Die realen Einheiten: psychophysisches Ich

Nachdem die Frage nach der Einstellung geklärt wurde, können wir uns nun wieder den Einheiten dieser Region zuwenden. Das psychophysische Ich, die Seele und die Einheit Mensch sind von Husserl als Realitäten charakterisiert. Das heißt, dass sie raum-zeitlich und in dem Kausalzusammenhang der Welt sind. Diese Realitäten sind von dem reinen Bewusstsein konstituierte Einheiten, die als solche seiner realen Umwelt gehören. Während das reine Ich selbst keiner Konstitution bedarf, sondern vielmehr in einem Akt der Selbstwahrnehmung originär gegeben wird, muss der Mensch als reale, intentionale Einheit aus einer Mannigfaltigkeit gesetzt und konstituiert werden:

Ich als der Mensch bin Bestandteil der realen Umwelt des reinen Ich, das als Zentrum aller Intentionalität auch diejenige vollzieht, mit der sich eben Ich, der Mensch und die Persönlichkeit, konstituiert. (Hua 4, 109)

Und nur wenig weiter unten:

Im übrigen sind die realen Ich, so wie die Realitäten überhaupt, bloße intentionale Einheiten. Während die reinen Ich aus der originären Gegebenheit jedes cogito, in dem sie fungieren, originär und in absoluter Selbstheit zu entnehmen sind und somit, wie die Daten des reinen Bewußtseins selbst, in der Sphäre der immanenten phänomenologischen Zeit, keiner Konstitution durch „Mannigfaltigkeiten“ fähig und bedürftig sind, verhält es sich mit den realen Ich und mit all den Realitäten umgekehrt [sie sind also der Konstitution durch „Mannigfaltigkeiten“ fähig und bedürftig]. (Hua 4, 110f.)

Realitäten müssen ebenso wie andere intentionalen Einheiten konstituiert werden. Das reine Ich ist allerdings keine solche Realität, keine solche intentionale Einheit und bedarf dementsprechend keiner Konstitution. Das reine Ich ist, wie voranstehend ausgeführt, der subjektive Pol der konstitutiven Funktionen des Bewusstseins, der bei der phänomenologischen Reflexion auf Akte gefunden wird. Das reine Bewusstsein konstituiert demzufolge sein eigenes empirisches Ich und seine Einheit Mensch.

Eine anschließende Frage wäre, ob das psychophysische Ich lediglich eine konstituierte Einheit oder auch eine konstituierende ist, wobei das Letzte natürlich nun in psychologischem und nicht in transzendentalen Sinn verstanden werden müsste. Husserl scheint an manchen Stellen über das psychophysische Ich (oder Synonyme dafür) als Subjekt der Akte zu sprechen, er spricht ebenfalls gerne über „Ich“ schlechthin, ohne weitere Bestimmungen, oder „Ich *als*“ und dann die passende Bestimmung, z. B. „Ich als Mensch, als Person“. Sowohl Mensch als auch Person sind reale, konstituierte Einheiten, denen wir keine Akte oder kein Erleben zuschreiben würden – wenn dann nur in einem übertragenen Sinn. Deswegen wäre die Frage

relevant für die Einheit des *psychophysischen Ich*, da sie eben *Ich* sein sollte.⁴³ Wenn wir allerdings betrachten, was Husserl in dem Manuskript aus Hua 13 über „Ich“ und Subjekt sagt (vgl. Seiten 58f. in § 6.8), scheint die Antwort auf unsere Frage zu sein, dass alle diese Einheiten eben konstituierte und nicht konstituierende sind. Genauer besehen, benutzt Husserl in diesem Text den Begriff von Ich, egal welches, jedoch ausschließlich für solche konstituierten Einheiten. Sogar das reine Ich ist nun Produkt einer reflektierenden Objektivierung. Dagegen ist die Rede von „Subjekt der cogitatio“ für die konstitutive Funktion verwendet. Wenn wir bei unserer Darstellung des reinen Ich als Subjekt bleiben und nur ihm die konstitutive Funktion zuschreiben, verstehen wir, dass die Rede von nur der einen konstitutiven Funktion überhaupt sinnvoll sein kann, und dass diese nicht zu verdoppeln (oder verdreifachen) wäre. Dies bedeutet natürlich nicht, dass wir irgendwie in der Immanenz des transzendentalen Bewusstseins eingesperrt sind, sondern lediglich, dass nur die eine konstitutive Funktion vorhanden ist und die überlebt jegliche Reduktionen und Ausschaltungen, weshalb wir sie dem reinen Bewusstsein zuschreiben. Wenn wir aber die transzendente Einstellung verlassen und z. B. die Einstellung der empirischen Psychologie annehmen, bleibt der Sitz der Subjektivität immer noch in dem reinen Bewusstsein, aber nun sprechen wir eben aus einer anderen Einstellung und haben dadurch weitere Inhalte und Bestimmungen, die diese Ebene betreffen. Anstatt von dem psychophysischen Ich als konstituierend zu sprechen, spreche ich lieber von dem reinen Ich als konstituierend, das nun auch die reale Einheit des empirischen Ich konstituiert und sich deshalb auf einer höheren Ebene bewegt, auf der andere Bestimmtheiten und Einheiten verfügbar und wirksam sind.

Dies wird besonders deutlich, wenn wir explizit die Beziehung zwischen reinem und empirischem Ich, Husserl folgend, betrachten. Ich zitiere zu diesem Zweck eine für die Frage nach dem Status des reinen Ich und seinem Verhältnis zum psychophysischen Ich sehr wichtige Stelle aus dem *Idée II* in deutscher Übersetzung:

Hinsicht auf „seinen“ Bewusstseinsstrom. Setzt es in seinem cogito, in seinen Erfahrungen, einen Menschen und in ihm eine menschliche Persönlichkeit, so

⁴³ Diese Überlegungen gelten aber auch für das *personale Ich*, das ich in § 9 thematisieren werde.

setzt es ihm zugehörig implizite ein reines Ich mit seinem Bewußtseinsstrom. Nämlich die intentionalen Erlebnisse, die es in der einführenden Vergegenwärtigung setzt, fordern ihr reines Ich als Subjekt der Funktion, mag dieses auch in der Menschapperzeption zum Kerngehalt einer umfassenden Apperzeption werden. Prinzipiell ist das eingefühlte reine Ich (und damit auch das empirische) ein „anderes“; setze ich also mehrere Menschen, so auch mehrere prinzipiell gesonderte reine Ich und zugehörige Bewußtseinsströme. *Es gibt soviele reine Ich als es reale Ich gibt*, während zugleich diese realen Ich in den reinen Bewußtseinsströmen konstituierte, von den reinen Ich gesetzte oder in motivierten Möglichkeiten zu setzende sind. Jedes reale Ich gehört wie die ganze reale Welt zur „Umgebung“, zum „Blickfeld“ meines und jedes reinen Ich wie sich bei näherem Studium der intentionalen Konstitution der objektiven (intersubjektiven) Welt in apriorischer Notwendigkeit herausstellt. Und damit hat, wie schon gesagt, jedes reine Ich, welches die Apperzeption „Ich, der Mensch“ vollzieht, sich, das Menschen-Ich, die Persönlichkeit zu seinem Umgebungsobjekt. Andererseits findet es sich als reines Ich im Menschen und der Persönlichkeit wieder, sofern diese Gegenstände mit einem Auffassungssinn gesetzt sind, demgemäß das reale Ich das reine Ich einschließt in der Art eines apperzeptiven Kerngehaltes. (Hua 4, 110, m. H.)

Wir haben demzufolge eine strenge Korrespondenz oder gegenseitige Forderung zwischen reinem und realem Ich: Ein reales Ich zu sein oder in der Einfühlung zu setzen, heißt notwendigerweise, wenn auch nur „implizit“, ein reines Ich zu sein oder in der Einfühlung zu setzen. Wir können allerdings hier nicht von einer *Identität* sprechen, weil reines und reales Ich nicht dasselbe sind. Wir müssen es also so verstehen, dass reines und reales Ich Ebenen derselben Einheit sind: der Monade. Wenn reines und reales Ich Ebenen derselben Monade sind, stellt sich die Frage: „Welches von beiden ist zuständig für einen Akt oder eine konstitutive Leistung?“, als irrig heraus: Das reine Ich ist das konstituierende und das reale wird von ihm konstituiert. Indem das reale Ich schon konstituiert wurde, sind reines und reales Ich Ebenen der einen, numerisch identischen, Monade. Wenn wir also fragen, „wer“ eine gewisse Leistung vollzieht, ist die Frage eher so zu verstehen, dass wir nach der jeweiligen Ebene fragen und nicht nach einem Autor, als ob es mehrere geben könnte. Derartige Fragen sind somit in der Weise zu verstehen, dass man wissen will, ob etwas in der solipsistischen Immanenz des reinen Bewusstseins konstituiert werden kann oder

ob es eher auf Ebene der realen Welt und mit der Einheit des psychophysischen Ich vorausgesetzt nur konstituiert werden könnte.

Ich bin die Monade, die ich konkret bin. Ich bin ein reines Bewusstsein, indem ich alle die wesentlichen Grundeigenschaften besitze, die notwendigerweise dem Bewusstsein gehören. Ich bin ein psychophysisches, reales Ich, ich bin ein Mensch, indem ich Teil der wirklichen Welt bin und ich mich subjektiv und intersubjektiv als solchen konstituiere. Man kann nur davon reden, psychophysisches Ich „zu werden“, wenn man aus der phänomenologischen Einstellung herausgeht und ebendiese konstitutiven Schichten identifiziert und entfaltet. Dies ist allerdings natürlich kein zeitlicher Prozess, als ob man in die Welt oder in das Sein nur als reines Bewusstsein hineinkäme und sich irgendwann in der Entwicklung zum psychophysischen Ich machte. Unser Ausgangspunkt als Phänomenologen ist die natürliche Einstellung, in der wir immerhin naiv leben und in der wir schon immer „alle möglichen Ich“ sind, also die ganze monadische Einheit mit all ihren Ebenen. So wie man nie nur ein reines Ich gewesen ist, das „später“ ein psychophysisches Ich geworden wäre, ist man auch nie nur ein psychophysisches Ich. Die Zugehörigkeit der ichlichen Ebenen zu einer identischen Monade muss besagen: Die Ebenen des Ich sind die Ebenen derselben Monade, ein Ich zu sein, bedeutet, auch das andere zu sein. Aus diesem Grund behauptet die Phänomenologie, dass das reine Ich nicht konstituiert, sondern entdeckt werden muss: „Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentes Ich, aber ich weiß darum erst durch Vollzug der phänomenologischen Reduktion“ (Hua 1, 75). Ein ähnlicher Gedanke findet sich ebenfalls in der *Krisis*:

in meinem naiven Selbstbewußtsein als Mensch, der sich in der Welt lebend weiß und für den Welt das All des für ihn Geltend-Seienden ist, bin ich für die ungeheure transzendente Problemdimension blind. Sie ist in einer verschlossenen Anonymität. Ich bin zwar in Wahrheit transzendentes ego, aber dessen nicht bewußt, ich bin in einer besonderen Einstellung, der natürlichen, den Gegenstandspolen ganz hingegeben, ganz gebunden an die ausschließlich auf sie gerichteten Interessen und Aufgaben. (Hua 6, 209)

Und zuletzt postuliert Husserl, dass das Ich nicht zu vermehren sei, da es nur das einzige Subjekt gibt:

Für jede Stufe ontischer Seinskonstitution haben wir dann die entsprechende Unterscheidung zwischen Ontischem selbst in seinem Eigensein und der Seinsinn leistenden Konstitution als des Transzendentalsubjektiven, das ihr Korrelat ist. Diejenige transzendente Subjektivität, die in Ichakten hierbei seinskonstituierende ist, ist dann Korrelat dieser ontischen Sphäre, und dazu gehört das Ich der dabei ausgebildeten Vermögen, der ihm zugehörigen Kinäthesen etc. *Aber es gibt nicht viele Ich nebeneinander, sondern es ist nur das eine transzendente ego und ein einziges Vermögens-Ich*, das aber in sich zusammenhängendeinheitliche Vermögens-Ich enthalten kann, wie in der Weltstufe das relativ geschlossene wissenschaftliche Ich, Familien-Ich etc. (Hua 15, 288, m. H.)

§ 8.6 Die realen Einheiten: Mensch

In der Einleitung wies ich auf ein methodologisches Problem in dieser Darstellung hin: Ich will die verschiedenen Ebene der Monade präsentieren, damit sie entsprechend in der Konstitution des Anderen durch Einfühlung identifiziert werden können. Auf dieser Ebene kommen allerdings Einfühlung und Intersubjektivität als notwendige Komponenten der eigenen Konstitution der realen Einheit Menschen zum Vorschein. Ich werde nun daher die Leistung der Einfühlung als gegeben annehmen, ohne jetzt auf dieses Problem einzugehen, um diese erste Charakterisierung der monadischen Ebenen zu vervollständigen. Die Charakterisierung der Einfühlung selbst wird uns in den kommenden Kapiteln intensiv beschäftigen.⁴⁴

Voranstehend hob ich den konstituierten Charakter der realen Einheit Mensch hervor, die als solche ein Teil der Umwelt des reinen Bewusstseins ist. Diese Einheit ist ebenfalls Teil der wirklichen Welt, in die das reine Bewusstsein sich durch seine Anknüpfung am Leib und durch diese Konstitution der realen Einheit Mensch einordnet. So behauptet Husserl, dass

⁴⁴ Die Konstitution der Einheit Mensch mit ihren intersubjektiven Beiträgen wird in § 15.5 und insbesondere in § 19 thematisiert.

[...] das empirische Ich in Form des Ich-Mensch als phänomenal-reales Zentralglied für die erscheinungsmäßige Konstitution der gesamten räumlich-zeitlichen Welt fungiert: für alle Erfahrung von raumzeitlicher Objektivität ist die Miterscheinung des erfahrenden Menschen, aber allerdings auch die apperzeptive Beziehung auf die seiner wirklichen oder möglicher Mitmenschen (oder Mit-Animalien) vorausgesetzt. (Hua 4, 109f.)

Zweierlei ist diesem Zitat zu entnehmen: Zum einen ist die Miterscheinung der eigenen konstituierten Einheit Mensch notwendig, um die Welt als eine wirkliche, raumzeitliche erfahren zu können. Aus der Perspektive des transzendental reduzierten Bewusstseins ist die Welt keine wirkliche, sondern eher die Welt als Phänomen. Von da aus ist die Welt als transzendent (in der Immanenz) erfahren, allerdings als eine vom reinen Ich konstituierte Welt. Zum anderen ist nicht nur meine Einheit Mensch diejenige, die miterscheinen muss, sondern auch die Einheiten der Mitmenschen. An der Stelle scheint es hinreichend zu sein, dass die apperzeptive Beziehung auf mögliche Mitmenschen gerichtet ist, also dass die Möglichkeit besteht, dass meine Welt auch von Mitmenschen erfahren wird. Hier wird diese Voraussetzung auf die reale Einheit Menschen bezogen, aber ein paar Zeilen weiter kommen wir auf das transzendente Bewusstsein und seinen Zusammenhang mit dem psychophysischen Ich zurück:

Und sie sind konstituierte Einheiten nicht nur mit Beziehung auf ein reines Ich und einen Bewußtseinsstrom mit seinen Erscheinungsmannigfaltigkeiten, sondern mit Beziehung auf ein intersubjektives Bewußtsein, d. i. auf eine offene Mannigfaltigkeit von monadisch voneinander gesonderten reinen Ich, bzw. ihren Bewußtseinsströmen, die durch wechselseitige Einfühlung zu einem intersubjektive Gegenständlichkeiten konstituierenden Zusammenhang vereinheitlicht sind. (Hua 4, 110f.)

Als Vorwegnahme der kommenden Darstellung der Einfühlung sei darauf hingewiesen, dass ein Anderer konstituiert werden muss, um die Ebene der Intersubjektivität erreichen zu können, durch die die ganze Welt den Status „intersubjektiv“ erlangt. In Bezug auf diese intersubjektive Konstitution können wir folglich von realen Einheiten sprechen. Anders formuliert: Die reale Einheit Mensch, die von dem reinen Ich als seine eigene, als Teil seiner Umwelt in der Einordnung in die

reale Welt konstituiert wird, benötigt das intersubjektive Bewusstsein, um diese Einheit als wirkliche setzen zu können. Vor allem resultiert dies aus dem Grund, dass reale, raumzeitliche, objektive Gegenstände nur echt objektiv sein können, wenn sie Gegenstände für eine intersubjektive Gemeinschaft sind. Indem die reale Einheit Mensch einen solchen Anspruch auf Objektivität an sich selbst erhebt, muss sie intersubjektiv gesetzt werden. Und sie erhebt diesen Anspruch, wie wir sehen werden, weil sie eine Doppeleinheit ist, die zum Teil subjektiv und zum Teil körperlich ist. Diese körperliche Seite gewinnt ihren Sinn durch ihre Stelle in der wirklichen Welt. Mit anderen Worten: Um mich als Menschen auffassen zu können, muss ich mich auch als Teil einer wirklichen Welt und meinen Leib auch als Körper, der ein objektives Ding ist, auffassen.

§ 8.7 Die realen Einheiten: Seele und Zustand

Das Ziel ist nun, diese psychophysische Einheit selbst zu analysieren, was eigentlich besagt, die Einordnung des reinen Bewusstseins in die Natur zu untersuchen:

Es ordnen sich gemäß unseren Betrachtungen rechtmäßig zwei Arten der realen Erfahrung nebeneinander, die „äußere“ Erfahrung, die physische, als Erfahrung von materiellen Dingen, und die seelische Erfahrung als Erfahrung von seelischen Realitäten. Jede dieser Erfahrungen ist grundlegend für entsprechende Erfahrungswissenschaften, die Wissenschaften von der materiellen Natur und die Psychologie als Wissenschaft von der Seele. (Hua 4, 125)

Nun müssen wir feststellen, was es heißt, dass ein transzendentes Bewusstsein Teil der realen Welt ist. Hier bietet Husserl uns eine originelle Konzeption der Seele an, nach der sie eine transzendente Einheit und ein Substrat für Zustände ist. Diese Zustände sind nichts mehr als die Erlebnisse des Bewusstseins, die nun ihren „realen“ Sinn gewinnen und der Seele als Verhaltensweisen zugeschrieben werden:

Es [das seelische Subjekt] ist auf die Bewußtseinserlebnisse bezogen derart, daß es sie hat, sie erlebt und in ihnen lebt; aber diese Erlebnisse sind nicht seine Eigenschaften, sondern seine bloßen Verhaltensweisen, seine bloßen „seelischen Zustände“. Das Subjekt „hat“ auch seinen Leib und mit dem Leib sind,

sagt man, seine seelischen Erlebnisse „verbunden“. [...] das seelische Subjekt hat ein materielles Ding als seinen Leib, weil dieser beseelt ist, d. h. weil es seelische Erlebnisse hat, die im Sinne der Menschen-Apperzeption in eigentümlich inniger Weise mit dem Leibe eins sind. (Hua 4, 121)

Dieser „Sinn der Menschen-Apperzeption“ ist sowohl aus solipsistischer als auch aus intersubjektiver Perspektive zu verstehen. Auf der einen Seite vollzieht das reine Bewusstsein für sich selbst die Menschapperzeption, indem es sich als reale Einheit konstituiert und seine eigenen Erlebnisse in diese Einheit einordnet. Auf der anderen Seite ist die Menschapperzeption eine auf Andere gerichtete, durch die die fremden Erlebnisse, die einem fremden transzendentalen Ich gehören, am fremden Leib apperzipiert werden und durch die die ganze Einheit Mensch konstituiert wird.⁴⁵

Die seelischen Zustände sind die konkreten Verhaltensweisen der Seele, die ihre Dispositionen bekunden. Die Dispositionen sind die typischen Verhaltensweisen in Bezug auf das Erleben. Sie können demzufolge auf geregelte Weise beschrieben und als Typizitäten charakterisiert werden:

All das sind habituelle Eigenschaften der betreffenden Subjekte, sind nicht momentane Erlebnisse und Erlebnisreihen, sondern bezeichnen Erfahrungseinheiten, die sich in der jeweiligen typischen Verlaufsart des psychischen Lebens der betreffenden Subjekte, ihres Empfindungslebens, ihres Gefühlslebens, ihres tätigen Denk- und Willenslebens usw. bekunden. (Hua 9, 105)

Demzufolge ist die Seele Träger von typischen, geregelten Dispositionen und Husserl sieht hier eine Analogie mit dem materiellen Ding, die „dem Formalen nach“ eine volle Analogie sei:

Jede seelische Eigenschaft gemäß diesem exemplarisch belegten Sinn hat Beziehung auf bestimmte zusammengehörige Gruppen von wirklichen und

⁴⁵ Wie angekündigt, wird diese intersubjektive Seite der Beschreibung in § 15.5 und insbesondere in § 19 thematisiert, nun sei sie nur angedeutet.

möglichen Erlebnissen, die zu ihr ähnlich stehen, wie jede materielle Eigenschaft zu den wirklichen und möglichen schematischen „Erscheinungen“ in denen sie sich bekundet. (Hua 4, 122)

Seelische Eigenschaften sind in der Hinsicht als „Einheiten der Bekundung“ zu verstehen. Dies bedeutet, dass die Seele sich durch ihre Zustände, d. i. durch ihr Erleben bekundet und uns bekannt macht. Bloße visuelle Wahrnehmung z. B. ist nicht ausreichend, um ein Ding als materielles Ding zu erkennen. Da wir auch Phantome oder nicht-wirkliche Gegenstände visuell wahrnehmen können, müssen wir weiter in der Reihe der Erfahrungen fortschreiten, um die Materialität des Dings auszuweisen. Das tun wir z. B. durch Tasten und die Feststellung der kausalen Zusammenhänge, in denen sich jedes Ding befinden muss, um eben wirkliches, materielles Ding zu sein.⁴⁶ Analog gilt es für die Seele, dass eine bloße Wahrnehmung eines Leibs oder auch ein einzelner Bewusstseinsakt nicht genug wären, um die Seele als wirkliche zu erkennen. Die seelischen Eigenschaften sind eher die Art Eigenschaften, die wir einem Menschen zuschreiben würden.⁴⁷ Um uns solche Eigenschaften zur „ausweisender Intuition und Erfahrung“ (Hua 4, 122) zu bringen, müssen wir auf den ganzen Komplex der Erlebnisse achten, wo sie in ausweisender Intuition originär bekunden. Die Eigenschaften oder Dispositionen der Seele sind demnach nicht als isolierte Ereignisse zu verstehen: Wir schreiben der Seele eine Disposition zu, wenn wir feststellen können, dass diese Seele sich in dieser Weise regelmäßig verhält, wenn der Zustand sich als ein typischer Zustand für die jeweilige Seele ausweist.

Das Ding hat Eigenschaften von verschiedenen Stufen, wie es auch der Fall für die Seele ist: Auf der niederen Stufe befinden sich die Eigenschaften, die Gruppen von körperlichen oder leiblichen Dispositionen ausmachen und darauf basieren Eigenschaften höherer Stufe, die komplexere Verhaltensweisen anbelangen. Die niederen

⁴⁶ Vgl. dazu Hua 4, § 15–17.

⁴⁷ Husserls Beispiele: „der intellektuelle Charakter des Menschen und die sämtlichen zu ihm gehörigen intellektuellen Dispositionen, der Gemütscharakter, der praktische Charakter, jedwede seiner geistigen Fähigkeiten, Fertigkeiten, seine mathematische Begabung, sein logischer Scharfsinn, seine Großherzigkeit, Freundlichkeit, Selbstverleugnung usw. ... Auch seine Sinne und die ihm eigenen, für ihn charakteristischen Dispositionen in dem sinnlichen Verhalten, seine Phantasiedispositionen u.dgl. sind seelische Eigenschaften“ (Hua 4, 122).

können wir in engem Bezug auf den Leib selbst fassen, sie betreffen leibliche Fähigkeiten, Husserl präsentiert das Beispiel der Sehschärfe, die sich als Einheit in der Mannigfaltigkeit von verschiedenen Fällen von Sehen konstituiert und bekundet. Eine Eigenschaft höherer Stufe wäre zum Beispiel das theoretische Denkvermögen, das bei Tieren und auch bei der „schlafenden Seele“ wegfallen kann (Hua 4, 134). Alle diese Eigenschaften bestimmen die Seele, so wie das Ding die Einheit seiner Eigenschaften ist:

Dabei ist wie das Ding selbst so die Seele selbst nichts weiter als die Einheit ihrer Eigenschaften; in ihren Zuständen „verhält“ sie sich so und so, in ihren Eigenschaften „ist“ sie, und jede ihrer Eigenschaften ist ein bloßer Strahl ihres Seins. Wir können dies auch so ausdrücken: die Seele ist die Einheit der auf den niederen sinnlichen aufgebauten (und selbst wieder in ihrer Art sich aufstufenden) „geistigen Vermögen“, und sie ist nichts weiter. (Hua 4, 123)

§ 8.8 Die psychophysischen Konditionalitäten

Die Eigentümlichkeit der Seele und dementsprechend der Region Animalia kommt zum Vorschein mit dem Begriff der „Regelungen“ oder der „psychophysischen Abhängigkeiten“ oder „Konditionalitäten“. Diese machen die eigenartigen, fundamentalen Prinzipien dieser Region aus, weil sie keine Prinzipien der Region des reinen Bewusstseins oder der materiellen Natur sind.⁴⁸ Indem die Seele eine Einheit mit dem materiellen Leib ausmacht, fällt sie ebenfalls unter Kausalgesetze, wird von kausalen Wirkungen betroffen. Indem sie eine subjektive Seite hat, die des Bewusstseins, hält sie sich auch an die Wesensgesetze des Bewusstseins selbst. Aber als Seele sind ihre Zustände nicht bloß kausal (in dem Sinn der materiellen Natur) und auch nicht bloß intentional (in dem Sinn des transzendentalen Bewusstseins). Die Seele ist eine in der Mannigfaltigkeit und in der Zeit verharrende Einheit, die durch funktionelle Abhängigkeiten der Veränderung bestimmt wird:

⁴⁸ Mit dem Ding besteht eben eine *Analogie*, nicht eine Identität.

Realitäten sind, was sie sind, nur mit Beziehung auf andere wirkliche und mögliche Realitäten in der Verflechtung der substantiellen „Kausalität“. Diese Abhängigkeiten sind Abhängigkeiten der Veränderung [...] und zwar der Veränderung des Realen in seinen Eigenschaften von den Veränderungen anderer Realen in ihren Eigenschaften. (Hua 4, 126)

Diese Eigentümlichkeit der Seele in Bezug auf die in ihr herrschenden Prinzipien wird in *Phänomenologische Psychologie* in Hinsicht auf die „Annexion“ von Seele und Leib und die daraus stammende induktiv-kausale Typik vorgestellt. Obwohl – wie wir fortfolgend sehen werden – die Kausalität der Dinge mit der typischen „Kausalität“ der Seele nicht zusammenfällt, behält die Naturseite der Seele immerhin eine induktive Typik:

Die Annexion ist induktiv, Leib-Seelen-Einheit ist induktiv-kausal. Offenbar setzt nun die Einverleibung von seelischem Sein in die Raumwelt – gemäß ihrer strukturellen Gliederung in Einzeldinge, die in allen Zustandsänderungen reale Einheit bewahren – voraus, daß parallel geordnete Zustandskomplexe und Zustandsabläufe der physisch-leiblichen Dinge auf der einen Seite und der entsprechenden seelischen auf der anderen induktivkausal miteinander verknüpft sind, zuordnungsmäßig. Es müssen also die Seelen rein für sich betrachtet eine induktiv wirksame Typik in sich tragen. Was überhaupt in je einer Seele an seelischen Zuständen zusammen auftritt und was allgemein im Nacheinander in ihr verläuft, muß eine typische Regelmäßigkeit haben, welche einen Erwartungsstil, also eine induktiv-erwartungsmäßige Zusammengehörigkeit begründet. (Hua 9, 138)

Der Seele können also materielle Eigenschaften, die den Leib betreffen, und auch intentionale, die dem Bewusstsein entsprechen, zugeschrieben werden, aber sie hat auch ihre eigenen Eigenschaften, die psychophysischen:

Sie [die Seele] ist Träger eines Seelenlebens mit seiner subjektiven Habe und als das eine durch die Zeit sich erstreckende Einheit (dieselbe Zeit, in welcher der Leib dauert), und sie „wirkt“ in die Physis hinein und erfährt von da aus Wirkungen: sie zeigt eine Identität darin, daß sie im ganzen unter gegebenen physischen Umständen sich geregelt reagierend „verhält“, so und so empfin-

det, wahrnimmt etc. Dank diesen geregelten Verhaltensweisen werden ihr psychophysische Eigenschaften zugemessen. (Hua 4, 127)

Ihre Eigenschaften sind also Dispositionen: In den gegebenen materiellen Umständen verhält sich die Seele auf diese und jene Weise. Dieses Verhalten selbst ist allerdings nicht materiell, es liegt vielmehr auf der Seite des Bewusstseins und der Immanenz. Die volle Einheit Mensch ist an sich eine immanent-transzendente Einheit, also eine Einheit mit immanenten Erlebnissen und einem transzendenten Leib und transzendenten Sein in der Welt. Die psychologische Forschung der Seele führt daher von der Transzendenz des Leibs und der Umwelt aus auf die Immanenz der Erlebnisse zurück und umgekehrt:

Während wir nun hinsichtlich materieller Zustände in der Sphäre der Transzendenz stehen, führt uns diese Bekundung der Seeleneinheit, des psychologischen Ich, wie es scheint, unmittelbar in die Sphäre der Immanenz. Seelische Zustände sind, abgesehen von der höheren Auffassung, nicht mehr transzendente Einheiten, sondern nichts anderes als die immanent wahrnehmbaren Erlebnisse des immanenten Erlebnisflusses, desjenigen, in welchem sich alles „transzendente“ Sein durch Beurkundung zu allerletzt bekundet. (Hua 4, 131)

Der Begriff von psychophysischer Konditionalität wird vielleicht klarer, wenn wir uns auf den ersten Abschnitt der *Ideen II*, insbesondere auf das dritte Kapitel, beziehen. Bisher sprachen wir von der Seele, ihren Merkmalen und ihrer Konstitution. Eigentlich können wir die Eigentümlichkeit der Seele besser begreifen, wenn wir die Konstitution des Dings selbst betrachten. Eine vollständige Darstellung dieses Themas würde über den Fokus des vorliegenden Texts hinausgehen, wichtig allein ist zu bemerken, dass ein Ding zuerst als Sinnending oder Dingschema in dem geregelten Verhalten zwischen den Erscheinungen und den Wahrnehmungen meines Leibs konstituiert wird. Obwohl Husserl in diesen Texten noch kaum über die Seele redet, sondern eben über den Leib, können wir aus der Charakterisierung der Seele entnehmen, dass sie als subjektive, aber mit dem Leib eng verbundene Seite der Einheit Mensch die Sphäre der Affektion anbelangt.⁴⁹ Wie wir gesehen haben, hat

⁴⁹ Vgl. Hua 4, § 18, der der subjektiv-bedingten Dingkonstitution gewidmet ist, wobei das

die Seele Eigenschaften verschiedener Stufen, wobei die niedrigeren eben die leiblichen Dispositionen und somit Empfindungen betreffen (vgl. insbesondere Hua 4, 134 und 157). Diese hier bereits thematisierten Dispositionen und Zustände sind solche eben in Bezug auf die entsprechenden konstituierten Merkmale der Dinge (dies nicht nur, aber vor allem). So können wir nochmals das Eigentümliche der psychophysischen Konditionalität als Grundprinzip der Region Animalia ansehen, indem wir uns auf die Konstitution des Sinnendings durch den Leib bzw. durch die Leib-Seele Einheit berufen:

Dieses ganze System der Konditionalität, das Sinnendinge und subjektive Vorkommnisse geregelt verbindet, ist die Unterlage der höheren Apperzeptionsschicht und wird dann zur psychophysischen Konditionalität zwischen meinem Leib und dessen kausalen Verflochtenheiten in der außerleiblichen Natur auf der einen Seite und subjektiven Empfindungsverläufen, Aspektverläufen etc. andererseits. (Hua 4, 66)

Psychophysische Konditionalitäten oder Abhängigkeiten gelten folglich als das fundamentale Prinzip der Region Animalia. Sie verbinden das Bewusstsein mit der physischen Natur in der Form von gesetzmäßigen Regelungen, die Erlebnisse mit physischen (organischen) Zuständen zusammenbringt. Wir könnten Husserls Position als eine Form von Supervenienz des Bewussten in dem Physischen begreifen, indem die psychophysischen Konditionalitäten eben bestimmen würden, dass eine Erlebnisänderung notwendigerweise eine physische Änderung im Leib implizieren würde, und (gewisse) Änderungen im Leib Erlebnisänderungen implizieren würden. In dieser Hinsicht würde die fundamentale Idee der Supervenienz respektiert, die sich so ausdrücken lässt: „The core idea of supervenience is captured by the slogan, „there cannot be an A-difference without a B-difference““ (McLaughlin & Bennett 2021). Die Husserl'sche Konzeption würde sich indes von Donald Davidsons *anomalen*

Sinnesding in Bezug auf den Leib und eine „Unterschicht“ von Empfindungen (Hua 4, 65) konstituiert wird. Ich glaube also, dass die im Text spätere Einordnung dieser Unterschicht in die Seele (Hua 4, 134, 157) mir erlaubt, dem hier präsentierten Begriff der Seele die Sphäre der Affektion mit Recht zuzuschreiben (siehe auch das im Haupttext kommende Zitat).

Monismus unterscheiden, da Husserl Gesetze oder mindestens gesetzmäßige Regelungen als für diese Region des Seelischen eigenartige erkennt, während Davidson hingegen Folgendes vertritt: „Although the position I describe denies there are psychophysical laws, it is consistent with the view that mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics“ (Davidson 2006, 111). Ferner postuliert Davidson explizit: „According to this view, mental events are identical with physical events“ (ebd., 107), während für Husserl die Identität zwischen Erlebnis und physischen Zuständen nicht so einfach affirmiert werden könnte, da die Region des Bewusstseins ihr Eigensein hat, das mindestens in der Betrachtung der transzendentalen Phänomenologie mit totaler Unabhängigkeit von physischen Zuständen beschrieben werden muss. Husserls Position ist in der Hinsicht ziemlich originell, wenn auch schwierig zu charakterisieren. Die Unabhängigkeit der Regionen wird zweifellos affirmiert, aber auch die Verbindung zwischen beiden durch kausal-ähnliche Prinzipien. Betrachten wir als Darstellung von Husserls Position die folgende Stelle, die von der Analyse eines Erlebnisses ausgeht, zum organischen Leib kommt und mit der Seele als Einheit von beiden zum Ende führt:

Zwar in der psychophysischen Betrachtung beobachte ich eine einzelne Empfindung, Wahrnehmung, einen Erinnerungszusammenhang u.dgl. Aber das sind Momente des subjektiven Erlebnisstroms und Zustände der „Seele“, die als Einheit Träger von Kausalitäten (im erweiterten Sinn) ist; ebenso wie ich zwar den einzelnen physischen Zustand, etwa des nervus opticus heraushebe und bis zum Gehirnvorgang verfolge: aber er ist eben Gehirnvorgang, der Nerv ist Organ im Nervensystem, und das Nervensystem ist das des geschlossenen Leibes, der als Leib Träger der psychophysischen Abhängigkeitsverhältnisse ist. Das liegt im Wesen der herrschenden sinnbestimmenden Apperzeption. Die Einheit der Seele ist reale Einheit dadurch, daß sie als Einheit des seelischen Lebens verknüpft ist mit dem Leib als Einheit des leiblichen Seinsstromes, der seinerseits Glied der Natur ist. (Hua 4, 138f.)

§ 8.9 Auf die Seele zurück

Die Analogie zwischen Seele und Ding hat auch ihre Grenzen. Das Ding konstituiert sich aufgrund des sinnlichen Dingschemas, das sich in der Bekundung abschattet und schematisiert:

was uns in der Wahrnehmung von dinglichen Veränderungen, und zwar von Veränderungen im eigenen Gehalt des erscheinenden Dinges zu wirklicher Perzeption kommt, das sind nur kontinuierliche Abläufe sinnlicher Schemata; oder wie wir auch sagen können: es ändert sich das sinnliche Schema des Dinges kontinuierlich. (Hua 4, 37)⁵⁰

Die Seele in ihrem Rückgang auf die Immanenz der Erlebnisse bekundet sich ohne Schematisierung und ohne Abschattung, gleichsam wie es der Fall für Erlebnisse als solche ist: „Ein Erlebnis schattet sich nicht ab“ (Hua 3/1, 88). Wir haben also die Beurkundung des Dings durch Abschattung gegenüber der Beurkundung der Seele durch Zustände. Der vielleicht wichtigste Unterschied zwischen den beiden betrifft ihren ontologischen Status. Das Ding ist eine Substanz. Somit muss es durch Schemata gegeben und auch mathematisierbar sein. Zu ihm gehören primäre Qualitäten, die subjektunabhängig sind.⁵¹ Dagegen:

so müssen wir zweifellos sagen, es gibt keine Seelensubstanz: die Seele hat kein „An sich“ wie die „Natur“, weder eine mathematische Natur wie das Ding der Physik noch eine Natur wie das Ding der Anschauung (da sie keine schematisierte Einheit ist). (Hua 4, 132)

Damit hängt die bereits angedeutete Unterscheidung zwischen den Grundprinzipien der jeweiligen Regionen eng zusammen. Das Grundgesetz der materiellen Natur ist die Kausalität, aber in engerem, starrem Sinn verstanden. Sie ist nicht bloße „Naturkausalität“, jedes Phänomen der transzendenten Wirklichkeit betreffend, sondern

⁵⁰ Zum Begriff „Schema“, der an den Begriff der Abschattung erinnert, siehe insbesondere Hua 4, § 15b.

⁵¹ Vgl. Hua 4, 43ff., 54.

vielmehr die mathematische Kausalität der Naturphysik: „Die Kausalität in der physischen Natur ist nichts anderes als ‚eine‘ feste empirische Regelung der Koexistenz und Sukzession, in der objektiven Erfahrung immerzu gegeben in Form von Erwartungsgewißheiten [...]“ (Hua 9, 134). So ist die Kausalität (oder das Grundprinzip) der Seele allerdings nicht zu verstehen:

Und was die Kausalität anlangt, so ist zu sagen: nennen wir Kausalität dasjenige funktionelle oder gesetzliche Abhängigkeitsverhältnis, das Korrelat der Konstitution verharrender Eigenschaften eines verharrenden Realen vom Typus Natur ist, so ist bei der Seele von Kausalität überhaupt nicht zu reden. Nicht jede gesetzlich geregelte Funktionalität in der Sphäre der Tatsachen ist Kausalität. Der Fluß des Seelenlebens hat seine Einheit in sich, und wenn die zu einem Leib gehörige „Seele“ in funktionellem Zusammenhang wechselseitiger Abhängigkeit steht zu dem dinglichen Leib, so hat die Seele freilich ihre bleibenden seelischen Eigenschaften, die Ausdruck sind für gewisse geregelte Abhängigkeiten des Seelischen von Leiblichem. Sie ist Seiendes, konditional bezogen auf leibliche Umstände, auf Umstände in der physischen Natur. Und ebenso charakterisiert es die Seele, daß seelische Vorkommnisse in geregelter Art Folgen in der physischen Natur haben. Andererseits charakterisiert auch den Leib selbst dieser psychophysische Zusammenhang und seine Regelung: aber weder Leib noch Seele erhalten dadurch „Natureigenschaften“ im Sinne der logisch-mathematischen Natur. (Hua 4, 132)

Demzufolge ist die Seele keine Substanz wie das Ding, da sie nicht durch Abschattung und Schema gegeben ist, keine primären Qualitäten hat, nicht mathematisierbar ist, und nicht unter Naturkausalität wie das Ding⁵² steht. Sie hat aber ihre Identität im Laufe der Zeit und bekundet sich durch ihre Eigenschaften. Sie ist mit den Dingen und ihrer Naturkausalität verbunden, indem der Leib auch ein Ding ist. Das heißt, dass bloße physische Phänomene Wirkungen auf die Seele und auch umgekehrt, seelische Zustände Wirkungen auf die Natur haben können.

⁵² Zur Diskussion über die verschiedenen Begriffe von Kausalität für die physische Natur und die Seele, siehe Hua 9, § 23 und Melle (1996, insbesondere 18ff.).

Ein weiterer Unterschied zwischen beiden wird in Bezug auf die Möglichkeit der Veränderung offenbar. Ein Ding kann im Prinzip unverändert bleiben, indem es von keinen weiteren physischen Umständen affiziert wird. Dies ist aber für die Seele unmöglich: „Das seelische ‚Ding‘ kann aber prinzipiell nicht unverändert bleiben, zunächst nicht in unverändertem Seelenzustand verharren. Das Seelenleben ist nach Wesensnotwendigkeit ein Fluß“ (Hua 4, 133).

Diese Notwendigkeit der ständigen Veränderung der Seele ist kein äußerliches Merkmal, sondern eher konstitutiv für das seelische Sein selbst: „Jedes Erlebnis hinterlässt Dispositionen und schafft in Hinsicht auf die seelische Realität Neues. Sie selbst ist also eine beständig sich verändernde“ (Hua 4, 133). Erleben selbst ist folglich eine Form von Sich-Ändern und das ist, was die Seele tut: Sie erlebt. Neue Erlebnisse können zu Änderungen der Dispositionen und Eigenschaften der Seele führen. Die Seele ist in der Hinsicht die Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer eigenen Veränderungen, sie ändert sich in dem Zusammenhang zwischen früher und später Erlebtem. Diesen Unterschied betont Husserl auch durch den Bezug auf das Konzept von Geschichte: Materielle Dinge haben keine Geschichte, ihre Änderungen sind nicht als geschichtliche zu verstehen, sondern äußerliche. Wir können allein von der Geschichte eines Dings in einem übertragenen Sinn sprechen, wenn wir sie auf die jeweiligen Subjekte, die diese Geschichte begreifen, zurückbeziehen. Die ständige Änderung der Seele selbst hingegen ist die Änderung im Rahmen einer Geschichte: „Demgegenüber gehört es zum Wesen seelischer Realität, daß sie prinzipiell in denselben Gesamtzustand nicht zurückkehren kann: seelische Realitäten haben eben eine Geschichte“ (Hua 4, 137). Die Änderungen, durch die die Seele geht, bestimmen sie innerlich und sind miteinander in einer umfassenden Weise verflochten.

Ein letzter zu erwähnender Unterschied entsteht aus den ontologischen Eigenschaften jedes Gegenstands. Das Ding als materielle Einheit ist immer weiter in kleinere Dinge zerstückbar, die Seele als nicht materielle Realität ist dagegen unzerstückbar. Das heißt aber nicht, dass die Seele gar keine Teile hätte, dies haben wir bereits im Zusammenhang mit den Stufen des Seelischen erfahren. Aber diese Aufstufung des Seelischen ist nicht zum Ding, sondern dem reinen Bewusstsein analog: Die Stufen des Seelischen entsprechen denen des Bewusstseins (Hua 4, 134).

Über die Analogie mit dem Ding hinaus können wir die positive Charakterisierung der Seele in Bezug auf die Schichtung ergänzen, die Husserl in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Seele und Umständen präsentiert. So ist die Unterschicht der Seele die (1) *psychophysische* oder *physiopsychische* Seite. Die Psyche oder Seele

hängt vom *Leib* und damit von der physischen Natur und den darin enthaltenen Beziehungen ab. Diese Abhängigkeit besteht durchaus hinsichtlich der Empfindungen (sinnliche Gefühls- und Triebempfindungen mitgerechnet), der zugehörigen Reproduktionen und des gesamten Bewusstseinslebens. Die Auffassung, die die reale Einheit Seele konstituiert, weist ihr reale Eigenschaften zu, die ihre Umstände in dem Leib und seinen Kausalitäten finden.⁵³ In einem in den *Ideen II* als Beilage wiedergegebenen Manuskript unterscheidet Husserl zwischen Sinnlichkeit und Vernunft (Hua 4, 334). Die Vernunft wird mit dem „*intellectus agens*“ identifiziert, mit den Spontanitäten des Ich oder mit dem Geist im Allgemeinen, während die Sinnlichkeit den „seelischen Untergrund des Geistes“ bestimmt:

Sinnlichkeit: unter ihr verstehen wir den „seelischen“ Untergrund des Geistes, und des Geistes in allen erdenklichen Stufen, oder den Untergrund der Geistesakte in allen erdenklichen Stufen. (Hua 4, 334)

Hier konstituiert sich die Sphäre der Affektion, die durch Empfindungen und Sinnesdaten gekennzeichnet ist und zur passiven Konstitution von Abschattungen und Dingschemata führt. Während der Terminus „Geist“ in diesem Kontext das gesamte Bewusstseinsleben mit allen möglichen Denkakten zu umspannen scheint, wird die Seele als Unterstufe von Affektion abgehoben. Ich werde mehr über den Geist im nächsten Paragraphen zu sagen haben, an dieser Stelle genügt es zu bemerken, dass der Terminus „Geist“ oft als allgemeiner Titel für alles Geistige, d. i. nicht Materielles, verwendet wird. „Seele“ wird oftmals ebenfalls mit diesem Sinn von Husserl gebraucht – als Gegensatz zu Materie, Ding oder sogar dem Leib. Wenn Seele gleichwohl terminologisch fixiert wird, ist – wie wir schon gesehen haben – ihre Anknüpfung am Leib und diese Unterstufe der Affektion gemeint. Dieser Gegensatz lässt sich klar auch in die *Phänomenologische Psychologie* hineinleiten:

Hierbei deutete sich schon in unseren früheren Ausführungen ein wesentlicher Stufen- und Schichtenunterschied an, den wir jetzt etwas näher präzisieren wollen, nämlich zwischen dem Seelischen der unteren Stufen, seelischer Passivität und dem spezifisch Geistigen, nämlich dem in ich-zentrierten Akten

⁵³ Vgl. Hua 4, 135.

verlaufenden Leben, Akten des: ich erfasse, vergleiche, unterscheide, verallgemeinere, theoretisiere oder ich übe Akte des Handelns, des zwecktätigen Gestaltens etc. (Hua 9, 130)

Diese Unterstufe der Affektion ist mit dem Leib als Wahrnehmungsorgan eng verbunden. Daher rührt die Rede von der Affektion als Unterschicht von Empfindungen und anderen Sinnesdaten. Die Seele ist insbesondere die Beseelung selbst des Leibs, die den Leibkörper zum animierten Leib macht, durch den das Subjekt die Affektionen „von außen“ erhält: „Erfahrung von Leiblichkeit als Leiblichkeit ist also schon seelische oder vielmehr zweiseitig psychophysische Erfahrung. Da ist Seelisches niederster Stufe: Das somatologisch Seelische, das direkt Einverleibte, direkt Beseelende und als das einheitlich mit dem Physischen Erfahrene“ (Hua 9, 131).

Die zweite Schicht in der Seele (2) ist die *idiopsychische* Seite, also das „Eigenseelige“. Während die erste Seite die Beziehung der Seele mit dem Leib in Fokus setzt, betrifft diese Seite die Beziehung der Seele mit sich selbst als Psychischem oder mit dem Bewusstsein als solchem. Das Bewusstsein hängt von sich selbst ab: Innerhalb derselben Seele ist der Gesamt-Erlebnisbestand von den früheren Erlebnisbestand abhängig. Die Veränderung, die in die Gesamtbewusstseinszustände in Form eines neuen Zustands eintritt, hängt von den früheren Seelenzuständen ab. So gehört zum Wesen der Seele eine kontinuierliche Neu- oder Umbildung von Dispositionen, z. B. durch Assoziation, Gewohnheit, Gedächtnis, motivierte Sinnesänderung, motivierte Änderung von Überzeugungen, von Gefühls- und Willensrichtungen. Die Seele hat also Komplexe von Dispositionen und damit reale Beschaffenheiten, die sich in ihr als ihr selbst entsprungen bekunden – aus eigener Beeinflussung und nicht aus äußerer Beziehung stammend. Dementsprechend sind sie in ihren intentionalen Beziehungen innerhalb des Bewusstseinsstroms zu betrachten und nicht in Bezug auf die Leiblichkeit oder die Naturseite.⁵⁴

⁵⁴ Vgl. Hua 4, 135f.

§ 8.10 Zwischenfazit

Wir haben also die Seele, die Einheit Mensch und das empirische Ich auf dieser psychophysischen Ebene der Monade identifiziert. Diese drei Einheiten haben gemeinsam, dass sie alle der realen Welt zugehörig sind. Sie fallen aber keineswegs zusammen. Wenn wir nochmals von dem Vergleich mit der bloßen materiellen Natur ausgehen, können wir sagen, dass, „was wir der materiellen Natur als zweite Art von Realitäten entgegenzustellen haben, ist nicht die ‚Seele‘, sondern die konkrete Einheit von Leib und Seele, das menschliche (bzw. animalische) Subjekt“ (Hua 4, 139).

Das bedeutet, ein Mensch ist Doppeleinheit aus Leib und Seele, die Seele selbst aber ist auch nicht mit dem Ich gleichzusetzen: „Die Seele ist nicht das Ich, das hat und sich verhält, nicht das personale Subjekt der Vermögen, sondern das dem Leib als Psychisches eingelegte Daseiende im objektiven Raum und der objektiven Zeit“ (Hua 4, 349).

Wenn die Seele den Untergrund der Verleiblichung und Affektion ausmacht, können wir sie als das Mittel sehen, durch das das Ich Zugriff auf die Natur erlangt und wiederum von ihr affiziert wird. Wir haben gerade gesehen, dass dieser seelische Untergrund die Sphäre der Affektion konstituiert. In dieser Hinsicht begreift Husserl das Verhältnis zwischen Seele und Ich folgendermaßen:

die Affektion gehört wohl doch in die Natursphäre und ist das Mittel der Verbindung von Ich und Natur. Das Ich hat auch sonst seine Naturseite. Alle Ichaktion wie -affektion steht unter dem Gesetz der Assoziation, ordnet sich der Zeit ein, wirkt nachher affizierend etc. Aber bestenfalls ist es das rein passiv gedachte Ich, das bloße Natur ist und in den Zusammenhang der Natur hineingehört. Nicht aber das Ich der Freiheit. (Hua 4, 338)

Die Seele ist somit mit dem Leib verbunden und darin finden die psychophysischen Konditionalitäten oder Abhängigkeiten statt, die in einer geregelten Weise die Empfindungen und anderen Zustände determinieren. Das Ich selbst greift darauf zu – und folglich hat es als freies, konstituierendes Ich das Material, auf dem es basierend seine konstitutiven Leistungen vollziehen kann. Im Gegensatz zum reinen Ich hat dieses psychophysische Ich durch die Seele und ihre Anknüpfung am Leib seine eigene Natur, konkrete durch Erfahrung gewonnene Inhalte, seine Habe. Das

psychophysische Ich wohnt in der Seele, die mit dem Leib und der Natur verbunden ist, es reagiert darauf und verhält sich diesbezüglich auf entsprechende, geregelte Weise:

Verständlich ist nach all dem, wie sich „Natur“ entwickelt, wie sich der Naturuntergrund der Seele in einer Entwicklung so organisiert, daß sich in ihr „Natur“ konstituiert, daß etwa zunächst überhaupt das Ich in seinem Reagieren sich als bloße Natur verhält, also sich ein „tierisches“ und rein tierisches Ich entwickelt, und daß für das Ich als aktuelles Subjekt der Cogitationen, das durch alle hindurch ein Identisches ist, sich eine neue Vorgegebenheit konstituiert: das empirische Ich, das eine bekannte Natur hat, bzw. eine in der Erfahrung kennen zu lernende, das im Naturwerden eben mit seiner Natur begreiflicherweise geworden ist rein nach „Naturgesetzen“ – das alles ist verständlich. Auch daß in der konstituierten Natur sich Leib und Leibseele als Einheit konstituiert und daß das empirische Ich das Ich der leibseelischen Natur ist, verstehen wir. Es ist nicht selbst leibseelische Einheit, sondern lebt in ihr, es ist das Ich der Seele, das Ich, das auf die Seelenerlebnisse der sinnlichen Sphäre als Habe zurück bezogen ist, das andererseits in seinen Akten das beständige Subjekt ist, „Akte“, die hier aber bloße Re-akte sind, naturhafte Reaktionen gegen die Habe. (Hua 4, 339)

Zusammenfassend ist demzufolge festzustellen, dass die Monade eine psychophysische, reale Ebene aufweist. Auf dieser Ebene kommen Bewusstsein und materielle Natur zusammen, indem das Bewusstsein an einen Leib geknüpft ist – und diese Verbindung bildet eine Seele als reale Einheit. Die Seele gilt als Medium für das Ich, damit es von der Natur affiziert werden und wiederum auf sie einwirken kann. Das Bewusstsein selbst apperzipiert sich als in diesem Zusammenhang eingeordnet und so konstituiert sich die reale Einheit des psychophysischen Ich. Dieses ist die in seiner Einordnung in die reale Welt vom reinen Ich konstituierte Einheit. Durch eine Selbstapperzeption, die auch intersubjektiv ausgeführt werden muss, konstituiert sich die reale Einheit Mensch, eine Einheit aus Leib und Seele.

Aus der transzendentalen Perspektive können wir mit Husserl zusammenfassen:

Ich, der meditierende Phänomenologe, stelle mir die universale Aufgabe der Enthüllung meiner selbst als transzendentales ego in meiner vollen Konkre-

tion, also mit allen darin beschlossenen intentionalen Korrelaten. Wie schon berührt, ist die Parallele dieser transzendentalen die psychologische Selbstent-hüllung meiner selbst, nämlich der meines rein seelischen Seins in meinem Seelenleben, das dabei in natürlicher Weise apperzipiert ist als Bestandteil meiner psychophysischen (animalischen) Realität und so als Bestandteil der mir natürlich geltenden Welt. (Hua 1, 76)

§ 9 Die Person

Mit den Begriffen von Person, personalem Ich, Geist, geistigem Ich, personalem oder geistigem Subjekt erreichen wir eine neue Ebene der Monade und ihre entsprechende, neue ontologische Region – nämlich die Region der geistigen Welt –, und dementsprechend eine neue Einstellung: die personalistische oder geisteswissenschaftliche. Die Region Animalia und ihre Gegenstände, das psychophysische Ich, der Mensch und die Seele, waren in einer naturalistischen, psychophysischen Einstellung zu erforschen, indem diese konstituierten Realitäten in die reale Welt eingeordnet und deswegen als reale Gegenstände zu betrachten waren. Was genau dies besagt, wird eigentlich nun erst klar: Die naturalistische Einstellung abstrahiert von ebendieser Ebene, mit der wir uns nun beschäftigen wollen, und zwar die Ebene der Personen, der Sozialität, der Kultur und der kulturellen Gegenstände und auch des Handelns, der Werte und sonstiger geistiger Prädikate. Diese Ebene ist die „letzte“ oder die „höchste“ in unserer Konstitutionsskala, indem alle voranstehend präsentierten Ebenen als Fundamente für diese vorausgesetzt sind. Mit anderen Worten: Die Ebene der Person setzt aus der phänomenologischen Perspektive ein reines Bewusstsein voraus, das die Welt für sich konstituiert, sich verkörpert und die reale Einheit Menschen bildet. Aber diese Ebene ist auch – und notwendigerweise – die erste Ebene, insofern die natürliche Einstellung unser einzig möglicher Ausgangspunkt ist. Wir leben als Menschen in einer natürlichen, naiven Einstellung, in der wir immerhin Personen in einer sozialen Welt sind, mit anderen Personen zusammenleben und die ganze Reihe von möglichen Prädikaten vor uns haben.

§ 9.1 Naturalistische, natürliche und personalistische Einstellungen

So wie der Phänomenologe die natürliche Einstellung verlässt, wenn er die phänomenologische, transzendente epoché und Reduktion vollzieht, vollzieht auch der Naturwissenschaftler „eine Art epoché“ (Hua 4, 27), durch die er von dieser ganzen Ebene, von allen geistigen Prädikaten abstrahiert und seine Gegenstände als bloße Naturobjekte betrachtet. Diese naturalistische epoché ist nicht so radikal wie jene des Phänomenologen, da für ihn die Existenz der Welt nicht eingeklammert wird. In beiden Fällen jedoch haben wir mit einer künstlichen Einstellung zu tun, die eben nicht die ist, in der wir sonst leben. Für den Phänomenologen werden die ganze Welt und all ihre Gegenstände zu bloßen Phänomenen in der Immanenz des konstituierenden Bewusstseins, für den Naturwissenschaftler wird die gesamte Welt zur bloßen materiellen Natur. Wir betonten allerdings, dass die Einstellung auf die Seele eher als die Einstellung einer empirischen, psychophysischen Psychologie zu verstehen war. Denn diese beschäftigt sich mit dem Seelischen, was nicht rein materiell ist, da subjektive Elemente darin enthalten sind. Dessen ungeachtet ist diese psychologische Einstellung nicht die, nach der wir auf der Ebene des Geists suchen: „Es bedarf einer neuen und wesentlich andersartigen ‚Psychologie‘, einer allgemeinen Wissenschaft vom Geiste, die nicht ‚psychophysisch‘, nicht naturwissenschaftlich ist“ (Hua 4, 173).

Die Rede von der „personalistischen Einstellung“ führt freilich zur Frage nach ihrem Verhältnis zur natürlichen Einstellung. Sind die beiden Einstellungen dieselbe mit verschiedenen Namen oder ist eine relevante theoretische Unterscheidung vorhanden? Zunächst scheint die erste Antwort die richtige zu sein. Husserl sagt von ihr im Gegensatz zur naturalistischen: „Ganz anders ist die personalistische Einstellung, in der wir allzeit sind, wenn wir miteinander leben, zueinander sprechen [...]“ (Hua 4, 183). Die hier von Husserl angebotenen Beispiele für diese Einstellung sind ausschließlich Beispiele, die interpersonale Beziehungen anbelangen. Während dies als bestimmter Fokus oder spezifische Hervorhebung dieser Einstellung angesehen werden kann, erinnert sie dennoch an Husserls Charakterisierung der natürlichen Einstellung in den *Ideen I*:

In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein allzeit, und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich „vorhanden“,

und ich selbst bin ihr Mitglied. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. (Hua 3/1, 58)

In beiden Fällen scheint ihm vorwiegend wichtig zu sein, dass diese Einstellungen nicht nur mit bloßen naturalen oder materiellen Gegenständen zu tun haben, sondern vielmehr mit Gegenständen, wie sie uns „im normalen Leben“ gegeben und von uns erfahren sind: Als ästhetische, praktische, axiologische Gegenstände, die in sozialen und kulturellen Zusammenhängen eingegliedert sind. Die Charakterisierung der personalistischen Einstellung ist gleichfalls der Charakterisierung der natürlichen Einstellung dabei ähnlich, dass keine eine künstliche Einstellung sei:

Es handelt sich also um eine durchaus natürliche und nicht um eine künstliche Einstellung, die erst durch besondere Hilfsmittel gewonnen und gewahrt werden müßte. Im natürlichen Ichleben sehen wir die Welt also nicht immer, ja nichts weniger als vorwiegend naturalistisch an als wollten wir Physik und Zoologie treiben. (Hua 4, 183)

In dieser Beschreibung der personalistischen Einstellung kommt sogar das Adjektiv „natürlich“ vor, was das fundamentale Element dieser Einstellung(en) betrifft: Sie ist keine künstliche, sie muss nicht „gewonnen“ werden, man muss nicht in sie absichtlich eintreten, sondern vielmehr von ihr absichtlich und bewusst abtreten, wenn man eine bestimmte Wissenschaft betreiben will, die eine andere Einstellung fordert. Diese natürliche, personalistische Einstellung umspannt demgemäß die gesamte vorhandene Welt und parallel alle monadischen Ebenen. Bisher haben wir ausschließlich dafür Gründe, natürliche und personalistische Einstellung miteinander zu identifizieren. Die naturalistische Einstellung hingegen nimmt allein einen Teil von der Welt, dieselben Gegenstände aber nun nur als materielle Dinge. Husserl sieht den Zusammenhang zwischen personalistischen und naturalistischen Einstellungen so, dass „die naturalistische Einstellung sich der personalistischen unterordnet und durch eine Abstraktion oder vielmehr durch eine Art Selbstvergessenheit des personalen Ich eine gewisse Selbständigkeit gewinnt, dadurch zugleich ihre Welt, die Natur, unrechtmäßig verabsolutierend“ (Hua 4, 183f.).

Die naturalistische Einstellung ist jedoch immer noch ein untergeordneter Teil der personalistischen oder natürlichen, weil ihre Generalthese – nämlich,

dass die Welt existiert – nicht ausgeschaltet werden muss. Dementsprechend geschieht die Scheidung zwischen der psychophysischen, empirischen und der geisteswissenschaftlichen Psychologie ganz innerhalb der personalistischen Einstellung selbst:

Auf dem Boden der natürlichen Einstellung scheiden wir: 1. Das konkrete Ich oder die Seele, erforscht nach ihrem Psychophysischen: die psychologische Subjektivität: das Subjekt Ich (gleichgültig ob und wie weit es sich selbst thematisch apperzipiert) seiend in seinen „Zuständen“ (als seiner subjektiven realen Habe), seinen Apperzeptionen mit deren Sinnesgehalten, seinen Akten; all das konkret in eins genommen im empirisch realen Zusammenhang mit der absolut gesetzten Dingwelt. [...] 2) Das Subjekt im Motivationszusammenhang, als Person, das geistige Subjekt oder die konkrete Seele nicht als Natur, auch nicht das menschliche personale Subjekt in der Natur und mit der Natur im engeren Sinne (der physischen) verbunden. Es ist das Subjekt, das nicht nur ist, sondern sich selbst als Subjekt apperzipiert. Das Subjekt als Geist, als Person hat Selbstbewußtsein oder ein Ich (was dasselbe ist); eine Seele braucht kein Selbstbewußtsein zu haben [z. B. tierische Seele]. (Hua 4, 350)

Der Mensch ist also Objekt einer Naturwissenschaft – bzw. kann als solches betrachtet werden –, der empirischen Psychologie in naturalistischer, oder genauer psychologischer Einstellung, und ist auch geistiger Mensch, Person und so Thema einer anderen Disziplin. Deshalb ist es so, „daß es zweierlei Wissenschaften von der Subjektivität geben muß“ (Hua 4, 365), die eine empirische und psychophysische und die andere geistige. Mit diesen Überlegungen haben wir vor allem geklärt, dass „natürliche“ und „personalistische“ zwei gleichbedeutende Bezeichnungen für dieselbe Einstellung sind und dass die Person, das geistige Subjekt kein Thema für eine naturalistische Psychologie ist (und sein kann). Die Einstellung, die wir brauchen, ist die „ganze“ personalistische, wobei es gemeint ist, dass keine weitere Abstraktion benötigt wird, um diese Gegenstände zu thematisieren.

§ 9.2 Personalistische, geisteswissenschaftliche und transzendente Einstellungen und die geisteswissenschaftliche Psychologie

Nun können wir uns aber fragen, ob die natürliche Einstellung für die geistige Psychologie und die übrigen Geisteswissenschaften ausreichend ist. Kann man Wissenschaft (egal welche) in der naiven, unreflektierten Einstellung des normalen Lebens betreiben? Husserls Antwort auf diese Frage ist anscheinend positiv. Das Künstliche der naturalistischen Einstellung ist nicht so sehr ihr wissenschaftlicher Charakter, sondern eher die Abstraktion, die sie vollzieht. Da wir keine solche Abstraktion in der personalistischen Einstellung benötigen, gäbe es zunächst keine Gründe, um diese Einstellung zu ändern. Husserl spricht aber auch von einer geisteswissenschaftlichen Einstellung,⁵⁵ die im Großen und Ganzen gleich mit der personalistischen (und daher mit der natürlichen) zu sein scheint, aber sie wäre eben die, die ein Geisteswissenschaftler annimmt, wenn er seine jeweilige Wissenschaft betreibt. Er bliebe immerhin innerhalb der personalistischen oder natürlichen Einstellung, würde aber diese geisteswissenschaftliche annehmen, um seine Gegenstände wissenschaftlich zu untersuchen. Dieser Unterschied ist nicht so groß wie jener, der zwischen natürlichen oder personalistischen und naturalistischen besteht, da keine weitere Abstraktion nötig ist.

Ich behaupte also, dass „personalistische“ und „natürliche“ zwei Namen für dieselbe Einstellung sind und zwar die, in der wir immerhin naiv leben, wobei die Generalthesis erhalten ist und keine Abstraktion vollzogen werden muss. Die naturalistische und psychologische Einstellungen sind der natürlichen oder personalistischen untergeordnet, da die Generalthesis nicht ausgeschaltet wird. Sie unterscheiden sich von ihr aber, indem es von der Region der geistigen Welt abstrahiert werden muss.

Nun haben wir die geisteswissenschaftliche Einstellung zu charakterisieren. Zunächst begegnet uns das Problem, dass die zwei Merkmale (Generalthesis und Abstraktion), durch die wir bisher unter Einstellungen unterschieden haben, gleich mit der natürlichen oder personalistischen sind: In der geisteswissenschaftlichen Einstellung wird die Generalthesis nicht ausgeschaltet und wir müssen keine Abstraktion von Regionen oder Gruppen von Prädikaten vollziehen. Ehe wir konkludieren,

⁵⁵ Vgl. Hua 4, 180, 204.

dass sie auch gleich mit der natürlichen oder personalistischen sei, betrachten wir sie näher. Zunächst können wir die Frage stellen, wie verhält sich die geisteswissenschaftliche Einstellung bezüglich der transzendentalen Einstellung? Husserls Antwort ist eindeutig:

Der Geisteswissenschaftler braucht keine transzendentalphänomenologische Reduktion auf die Phänomene der Phänomenologie, auf das transzendental-reine cogito, auf die transzendente Vielheit der cogitierenden Subjekte und ihr Gedacht-sein. Die erfahrene Welt ist für ihn eben erfahren und erfahren im natürlichen Sinne, dem des praktischen Lebens, erlebt im Erfahren, im schlichten allseitigen „Erfahren“ der konstituierten Welt der Dinge, der Menschen und Tiere, der Dinge als natürlicher Sachen, der Dinge als ev. nationalökonomischer Werte, allgemeiner Nützlichkeiten, Zweckdienlichkeiten etc., im „Erfahren“ der Kunstwerke, der literarischen Produkte etc. (Hua 4, 367)

Nun reden wir aber von Geisteswissenschaftlern und nicht von Menschen schlechthin, die innerhalb der natürlichen Einstellung ihre normalen Leben führen. Die geisteswissenschaftliche Einstellung benötigt also keine Reduktion und keine Abstraktion wie im Fall der transzendentalen Phänomenologie. Gibt es also einen Unterschied mit der natürlichen oder personalistischen Einstellung? Während es nicht besonders problematisch zu behaupten wäre, dass Geisteswissenschaftler in personalistischer Einstellung leben, wenn sie ihre jeweiligen Geisteswissenschaften betreiben, scheint die Behauptung, dass Menschen, die keine Geisteswissenschaften betreiben, in einer geisteswissenschaftlichen Einstellung leben, irrig oder ungerechtfertigt zu sein. Wie ist aber die geisteswissenschaftliche Einstellung zu charakterisieren, abgesehen davon, dass sie die Einstellung der Geisteswissenschaftler ist? Ich fand keine weitere Hinweise seitens Husserls, um auf diese Frage zu antworten. Eine vollständige Antwort wäre insofern zu anspruchsvoll für meine Zwecke. Als Hinweis auf eine mögliche Charakterisierung dieser Einstellung würde ich vorschlagen, dass eine gewisse Art Abstraktion dennoch vollzogen werden muss, damit die Einstellung eine wissenschaftliche werden kann. Der Soziologe z. B. betrachtet die Personen, die sein jeweiliges Thema betreffen, aus einer gewissen von anderen Merkmalen abstrahierenden Perspektive. So werden die Personen, die für eine Studie befragt werden, nicht bloß als Menschen schlechthin in der natürlichen Einstellung behan-

delt, sondern eher als mögliche Träger gewisser Eigenschaften, die relevant für die jeweilige Untersuchung sind. So kann der Forscher, der eine Untersuchung in die Arbeitsbedingungen seines Landes durchführen will, z. B. davon abstrahieren, was für ästhetische Präferenzen oder welche Religion oder Freundschaften die befragte Person hat, um sich auf arbeitsverbundene Themen zu konzentrieren. Sogar wenn alle möglichen Hinsichten berücksichtigt werden, ist die Beziehung des Forschers zu den Personen eine andere als sonst in der natürlichen Einstellung: Er will keine persönliche Beziehung etablieren, sondern vielmehr die Personen als Gegenstände einer wissenschaftlichen Untersuchung behandeln. Diese knappe Ausführung will nur eine eher „intuitive“ Annahme unterstützen, dass eine gewisse Einstellungsänderung, um Wissenschaft zu betreiben, notwendig ist, was rechtfertigen würde, dass wir weiterhin von einer von der natürlichen Einstellung unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Einstellung sprechen dürfen.

Unter den Geisteswissenschaften nimmt die geisteswissenschaftliche Psychologie (nicht gleichzusetzen mit der psychophysischen oder empirischen Psychologie) laut Husserl eine ausgezeichnete Stellung ein. Sie muss eine fundierende Rolle für den Rest der Geisteswissenschaften spielen und setzt eine spezifische Form von Reduktion voraus, damit diese Einstellung erreicht werden kann:

Allerdings: die Methode für eine geisteswissenschaftliche Innenpsychologie fordert „psychologische Reduktion“. Aber die historischen konkret deskriptiven Geisteswissenschaften halten sich an die Erfahrung und ihre Erfahrungseinheiten und bedürfen keiner phänomenologisch-psychologischen Reduktion als strenger Methode; sie gehen nicht auf eine letzte konstitutive Elementaranalyse, elementare Wesensgesetze der Intentionalität und auf diese letzte geisteswissenschaftliche „Erklärung“. Es bleibt für den Geisteswissenschaftler alles da, er geht dem auch vielfach nach, als Geisteswissenschaftler geht er den Menschen, ihren wechselseitigen personalen Verbänden und deren Leistungen nach, ihrem Leisten und dem Geleisteten etc. (Hua 4, 367)

Die geisteswissenschaftliche Psychologie bedarf folglich einer bestimmten Art von Reduktion, die die Erlebnisse fokussiert. Ihr Thema ist allerdings nicht das transzendente Bewusstsein selbst, die Konstitution der Welt in der Immanenz der Erlebnisse oder die wesentlichen Strukturen der Intentionalität überhaupt, sondern vielmehr die Erlebnisse als Erlebnisse eines personalen Subjekts, das in der natürlichen, geisti-

gen Welt lebt und mit anderen Personen in Beziehung steht. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion ist der transzendentalen Reduktion darin ähnlich, dass die beiden sich auf die Erlebnisse reduzieren oder richten, während sie sich darin unterscheiden, dass die (phänomenologisch-)psychologische Reduktion keine epoché verlangt: Die Generalthese muss nicht ausgeschaltet werden. In dieser Hinsicht bleiben diese Reduktion und Einstellung auch im Gegensatz zur transzendental-phänomenologischen Reduktion, die durch epoché die Generalthese einklammert, der natürlichen untergeordnet.

Wie wir in dem vorherigen Paragraphen gesehen haben, ist das Verhältnis zwischen Psychologie und Phänomenologie ein zentrales Problem im Werk Husserls. Ich berücksichtigte dieses Verhältnis für den Fall der empirischen Psychologie. Was diese geistige Psychologie anbelangt, kann konstatiert werden, dass Husserl in seiner Entwicklung sie immer näher zur Phänomenologie gesehen hat. Was klar für ihn zu sein scheint, ist, dass die Phänomenologie die Rolle einer fundierenden Wissenschaft annimmt, auf die alle Formen von Psychologie sich beziehen müssen. So behauptet er in *Phänomenologische Psychologie*:

Die reine Phänomenologie, als eine auf reine Subjektivität bezogene Wissenschaft kann natürlich auch Psychologie genannt werden, reine Psychologie in einem ganz bestimmten Sinn. Aber es gibt verschiedene Wissenschaften des Namens Psychologie, alle sehr innig zusammenhängend, alle auf unsere reine Psychologie wesensmäßig zurückbezogen. (Hua 9, 217)

Und später in der *Krisis* wird er diese reine Psychologie mit der transzendentalen Phänomenologie gleichsetzen: „Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität“ (Hua 6, 261).

§ 9.3 Zwischenfazit: Die Einstellungen

Wir haben also:

1. Personalistische oder natürliche Einstellung: Generalthese wird erhalten und keine Abstraktion ist notwendig. Sie ist die Einstellung, in der man immerhin lebt.

2. Phänomenologisch-psychologische oder geisteswissenschaftliche psychologische Einstellung: der natürlichen Einstellung untergeordnet (Generalthesis wird erhalten), Reduktion auf die Erlebnisse (Abstraktion von anderen geistigen Elementen).
3. Geisteswissenschaftliche Einstellung: der natürlichen untergeordnet (Generalthesis wird erhalten), möglicherweise Abstraktion von bestimmten Aspekten, um eine wissenschaftliche Untersuchung der jeweiligen Themen zu ermöglichen.
4. Empirisch oder psychophysisch psychologische Einstellung: der natürlichen untergeordnet (Generalthesis wird erhalten), Abstraktion von der geistigen Welt.
5. Naturalistische Einstellung: der natürlichen untergeordnet (Generalthesis wird erhalten), Abstraktion von der geistigen Welt und allen subjektiven Prädikaten.
6. Transzendental phänomenologische Einstellung: Ausschaltung der Generalthesis der natürlichen Einstellung und Reduktion auf die Immanenz der Erlebnisse.

§ 9.4 Person und Umwelt

In der Einleitung dieses Kapitels erwähnte ich, dass diese Darstellung der monadischen Ebenen teilweise der intersubjektiven Leistungen bedarf, um vollständig zu sein. Wir sahen kurz in Bezug auf die Einheit Mensch, dass sie nur intersubjektiv konstituiert werden kann, indem sie eine solche Einheit aus Leib und Seele ist, die objektiv apperzipiert werden muss. Ich kann meinen Leib allein dann als objektives Ding in der Natur auffassen, wenn ich zuerst einen fremden Leib so aufgefasst habe und anschließend diese konstituierte Einheit auf mich selbst übertrage.⁵⁶ Dies wird auf der Ebene der Personen noch wichtiger, da die ganze Ebene selbst, die ganze ontologische Region mit all ihren Gegenständen Husserl zufolge intersubjektiv konstituiert werden muss. Ich werde die Beschreibung dieses Konstitutionsprozesses auf das Kapitel 3 (§ 21) verlegen, um mich nun auf die Einheit der Person selbst

⁵⁶ Siehe § 19.

zu konzentrieren. Es ist natürlich unmöglich, von allen intersubjektiven Elementen in dieser Präsentation zu abstrahieren. Dies ist aber auch nicht das Ziel. Wir lassen den Prozess der intersubjektiven Konstitution dieser Ebene beiseite, werden die notwendigen intersubjektiven Elemente dennoch berücksichtigen.

Ein erstes Merkmal der Person als solche ist ihre Sozialität. Von „Person“ zu sprechen, ergibt nur in einem sozialen Kontext Sinn, d. h. eine Person kann nur Person unter anderen Personen sein: Es gibt keine solipsistischen Personen, so wie es solipsistische reine Ich oder sogar solipsistische Seelen geben kann, und das per Definition: Eine solipsistische Person wäre ein Widerspruch in sich selbst. Daher ist eine Person eine zumindest der Möglichkeit nach mit anderen kommunizierende und handelnde, sie vollzieht soziale und kommunikative Akte und steht in ständigem Verband mit anderen Personen:

Der Ursprung der Personalität liegt in der Einfühlung und in den weiter erwachsenden sozialen Akten. Es genügt nicht zur Personalität, dass das Subjekt seiner selbst innewird als Pol seiner Akte, sie konstituiert sich erst, indem das Subjekt in soziale Beziehung tritt zu anderen Subjekten. (Hua 14, 175)

Diesbezüglich ist wichtig zu betonen, dass die These der Sozialität der Person als solcher in einem streng konstitutionsanalytischen Sinn zu verstehen und nicht auf konkrete Erfahrungen oder Fälle zu erstrecken ist. Christian Beyer konstatiert:

In meinem Selbstbild *qua* moralische Person spielen zwar soziokulturell vorgegebene und damit intersubjektive Begrifflichkeiten eine unhintergehbare Rolle (§ 8). Doch scheint die „subjektive“ (internalistische) Rechtfertigung der Annahme meiner eigenen Personalität gleichwohl unabhängig von konkreter intersubjektiver Erfahrung möglich zu sein: namentlich im Rekurs auf „tief empfundene“ selbstbezogene Werte wie z. B. Selbstbescheidung, von denen ich introspektiv, mit Blick auf jenes „aus der Tiefe meines Ich“ entspringende „Wertgefühl“, feststellen kann, daß ich mich mit ihnen identifiziere. (Beyer 2006, 138)

Die Bezeichnung „moralisch“ für die Person ist mit den spezifischen Themen verbunden, die Beyer in dem Kontext analysiert. Wichtig für uns ist der Unterschied, der hier zum Vorschein kommt: Das Selbstbild der Person als solcher, die Konsti-

tution der Person als Person setzt intersubjektive Begrifflichkeiten oder eine intersubjektive, interpersonale Welt voraus. Das bedeutet aber nicht, dass die natürliche Reflexion einer Person sich in Bezug auf soziale, moralische, und andere geistigen Themen notwendigerweise auf *konkrete* Erfahrungen beziehen müsste. Während ich und jeder ein moralisches Urteil nur auf der Voraussetzung einer gemeinsamen, sozialen Welt fallen kann, kann ich mich moralisch beurteilen, ohne dass ich dabei in Beziehung zu Anderen treten muss, ohne Andere fragen zu müssen und ohne dass Andere überhaupt von meiner moralisch zu beurteilenden Tat wissen.

Die wichtigste Eigenschaft der Person ist in ihrer Beziehung zu einer Umwelt zu finden. Der Zusammenhang zwischen Person und personaler Umwelt ist ein Fall des *Apriori* der Korrelation, die Person hat immer eine Umwelt für sich, während die Umwelt immer die einer Person ist:

Als Person bin ich, was ich bin (und ist jede andere Person, was sie ist) als Subjekt einer Umwelt. Die Begriffe Ich und Umwelt sind untrennbar aufeinander bezogen. Dabei gehört zu jeder Person ihre Umwelt, während zugleich mehrere miteinander kommunizierende Personen eine gemeinsame Umwelt haben. (Hua 4, 185)

Die Person ist somit notwendigerweise auf eine Umwelt bezogen, auf sie gerichtet, in ihr lebend und handelnd. Da diese Ebene von Intersubjektivität geprägt ist, ist das Verhältnis zwischen meiner persönlichen Umwelt und den Umwelten anderer Personen ein enges Verhältnis. In der personalistischen Einstellung lebend, sehe ich meine Umwelt gleich mit allen fremden Umwelten an und habe dadurch eigentlich eine einzige Welt vor mir, die vor allen Anderen auch dasteht. Von der Perspektive dieser personalistischen Einstellung ist meine persönliche Umwelt eine Art Abstraktion von der intersubjektiven, gemeinsamen Welt. Ich sehe meine Umwelt nicht als eine Sphäre von Originalität, in der die Welt sich für mich als Produkt der intentionalen Leistungen des Bewusstseins konstituiert, sondern eher als die privaten, persönlichen Erscheinungen einer sonst intersubjektiv verfügbaren Welt „an sich“. Die Naivität der personalistischen Einstellung besteht vornehmlich darin, dass man die Existenz der Welt als unproblematisch annimmt und dass man sich nicht der konstitutiven Funktion des Bewusstseins bewusst ist. Von dieser Perspektive her ist die Welt als unabhängig seiend gesetzt und *meine Umwelt* ist lediglich ein Teil davon, die bestimmte, eigentümliche Weise, in der die Gegenstände mir erscheinen und

gegeben sind: „jede Person hat als solche (wesensmäßig) ihre Umwelt, zunächst ihre subjektive Erscheinungswelt und dann durch Beziehung auf den Personenzusammenhang zugleich eine Beziehung zur gemeinsamen objektiven Umwelt, hinsichtlich deren die subjektive Umwelt eine bloße Erscheinung ist“ (Hua 4, 203).

Teil meiner Umwelt sind selbstverständlich auch andere Personen, mit denen ich kommuniziere und in vielerlei Beziehungen stehe. Es ist mir als Person auch bewusst, dass die anderen Personen meiner Umwelt ihre eigenen persönlichen Umwelten haben, und sie eben als bloße Erscheinungen der allen gemeinsamen Welt verstehen.

§ 9.5 Der Urgegenstand: Ausdruck

Aus dem Blick etc. sei zu erschließen, dass er zornig sei, oder es sei „Anzeichen dafür“. Aber in dem einheitlichen Apperzipieren liegt bloß dies, dass in eigentümlicher Weise im „Wahrnehmen“ des einen das andere mit wahrgenommen sei. Korrelativ freilich: Beides in eins ist da, aber nur das eine ist wirklich gesehen, das andere durch das Gesehene „motiviert“ (schon das Mienenspiel als leiblicher Vorgang, wie er innerlichbewusst ist, und weiter, wie er bewusst ist als etwas, worin sich ein Gemüterlebnis „entlädt“ etc.). (Hua 20/2, 73)

Wir haben bisher jede monadische Ebene bzw. ontologische Region durch ihren Urgegenstand, ihre Einstellung und ihr fundamentales Prinzip charakterisiert. Nun wissen wir von der geistigen Welt, dass sie Korrelat einer personalistischen oder geisteswissenschaftlichen Einstellung ist. Ihr Urgegenstand lässt sich am besten durch den Begriff des Ausdrucks identifizieren. Seit der I. *Logischen Untersuchung* versteht Husserl einen Ausdruck als eine Einheit von Sinn und physischer Erscheinung oder Seite (Hua 19/1, 38). Eine analoge Konzeption kann *mutatis mutandis* sowohl auf alle kulturellen Gegenstände als auch auf Personen selbst übertragen werden. Die Gegenstände unserer Umwelt sind stets kulturell, indem sie nicht nur naturale Bestimmtheiten, sondern vielmehr geistige Prädikate wie ästhetische und praktische darstellen. Personen, so wie die Einheit Mensch, sind gleichfalls eine derartige Doppereinheit aus Subjektivität und Leib. Im Gegensatz zur naturalistischen Einstellung ist diese Einheit nicht als Naturobjekt zu betrachten, sondern als geistige Einheit:

Die durchaus anschauliche Einheit, die sich darbietet, wo wir eine Person als solche erfassen (z. B. als Person zu Personen sprechen oder ihrem Sprechen zuhören, mit ihnen zusammen arbeiten, ihrem Tun zusehen) ist die Einheit von „Ausdruck“ und „Ausgedrücktem“, die zum Wesen aller comprehensiven Einheiten gehört. Die Einheit Leib-Geist ist nicht die einzige dieser Art. (Hua 4, 236)

Husserl erklärt diese comprehensive Einheit in einer sehr ähnlichen Weise, wie er die Einheit des sprachlichen Ausdrucks in der zitierten Stelle der *LU* erläuterte und verallgemeinert die Erklärung auf sämtliche kulturellen Gegenstände:

Es ist klar, daß diese, wenn auch noch unzureichende Analyse zunächst zutrifft für alle Geisteswerke, für alle Kunstwerke und für alle Dinge, die einen comprehensiven geistigen Sinn, eine geistige Bedeutung haben. Natürlich *mutatis mutandis* also für alle Dinge des gewöhnlichen Lebens innerhalb der Kultursphäre, der aktuellen Lebenssphäre. (Hua 4, 238)

Der sprachliche Ausdruck besteht in einer physischen Seite, den Schriften oder Lauten, und „psychischen Erlebnissen, die, an den Ausdruck assoziativ geknüpft, ihn hierdurch zum Ausdruck von etwas machen“ (Hua 19/1, 38). Beim Lesen sind mir die Schriftzeichen wohl in der Wahrnehmung gegeben, ich lebe aber nicht in der Betrachtung ihrer Materialität (in normalen Fällen), sondern bin dem Ausgedrückten, den gemeinten Gegenständlichkeiten oder Sachverhalten zugewandt. Wenn ich ein Buch sehe, ist es mir wohl als reales, materielles Ding in der Wahrnehmung gegeben, was ich aber besonders apperzipiere, ist eben ein Buch (ein Fall des jeweiligen empirischen Typs), ein kultureller Gegenstand, dessen Funktion und „geistige Bedeutung“ mir bekannt sind. So wie ich das Buch als klein oder groß, braun oder grau (materielle Bestimmungen) apperzipieren kann, kann ich es auch unmittelbar als schön oder hässlich, nützlich oder störend (ästhetische oder praktische Bestimmungen) apperzipieren. Wenn ich ein fremdes Gesicht sehe und es als z. B. glückliches Gesicht apperzipiere, bin ich nicht den spezifischen Änderungen oder genauen Bewegungen der involvierten körperlichen Teile zugewandt, sondern apperzipiere

re eher das im Gesicht ausgedrückte Erlebnis als Ganzes.⁵⁷ Der Urgegenstand der geistigen Welt ist demzufolge der geistige Ausdruck oder allgemeiner das begeistete Objekt, das eigentlich jeden möglichen Gegenstand unserer Erfahrung in natürlicher Einstellung umspannt. Sogar bloße natürliche Gegenstände wie Bäume und Steine weisen auf geistige Elemente wie ihre Nützlichkeit oder Schönheit hin. Um etwas *nicht* als ein solches begeistetes Objekt ansehen zu können, muss ich gewisse Abstraktionen vollziehen und oder mich in eine andere Einstellung versetzen, wie es der Fall des Naturwissenschaftlers ist, der sich in die naturalistische Einstellung versetzend von diesen Bestimmungen abstrahiert, um die jeweiligen Gegenstände als bloße Naturobjekte betrachten zu können. Ohne solche vermittelnden Einstellungsänderungen lebe ich in einer geistigen Welt, in der alle Gegenstände als begeistete Objekte mit geistigen Bestimmungen apperzipiert werden. Der Ausdruck wird in § 25.1 wieder Thema der Diskussion sein.

§ 9.6 Das fundamentale Prinzip: Motivation

Das Grundprinzip der geistigen Sphäre ist die *Motivation*. Dieses besondere Verhältnis zwischen dem Subjekt und seinen Gegenständen ist eigentlich kein „neues“, es ist bereits auf Ebene des transzendentalen Bewusstseins zu finden.⁵⁸ Nun tritt es aber als Gesetzmäßigkeit des geistigen oder personalen Subjekts, dass die Person immer in einer Umwelt ist. Im Kontext der *Ideen II* führt Husserl diesen Begriff im Gegensatz zu der physischen Kausalität der Naturdinge ein:

⁵⁷ Der konkrete Fall der Einfühlung wird viel ausführlicher in den kommenden Kapiteln erörtert. Siehe dazu Kapitel 4, insbesondere § 25.

⁵⁸ Vgl. z. B. in den *Ideen I*: „Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit, sondern eine im Erfahrungszusammenhange motivierte. Dieser selbst ist durch und durch ein Zusammenhang der „Motivation“, immer neue Motivationen aufnehmend und schon gebildete umbildend“ (Hua 3/1, 101) und „für jede durch eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthese böte sich dann der Ausdruck originäre Evidenz dar“ (Hua 3/1, 318).

Stellen wir uns aber auf den Boden der intentionalen Subjekt-Objekt-Beziehung, der Beziehung zwischen Person und Umwelt, so gewinnt der Begriff des Reizes einen fundamental neuen Sinn. Statt des Kausalverhältnisses zwischen Dingen und Menschen als Naturrealitäten tritt die Motivationsbeziehung zwischen Personen und Dingen, und diese Dinge sind nicht die an sich seienden Dinge der Natur der exakten Naturwissenschaft mit den Bestimmtheiten, die sie als allein objektiv wahre gelten läßt, sondern erfahrene, gedachte oder sonstwie setzend vermeinte Dinge als solche, intentionale Gegenständlichkeiten des personalen Bewußtseins. (Hua 4, 189)

Während Dinge zueinander in physischen kausalen Beziehungen stehen und festen psychophysischen Abhängigkeiten der Seele unterliegen, ist es auf der geistigen Ebene so, „daß unter dem geistigen oder persönlichen Ich das Subjekt der Intentionalität zu verstehen ist und daß Motivation die Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens ist“ (Hua 4, 220). Die zwei Grundformen der Motivation sind die Vernunft- und Assoziationsmotivation. Die erste basiert auf Evidenz und zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie Motivation von Stellungnahme durch Stellungnahme ist. Ich urteile vernünftig motiviert, wenn mein Urteil auf die entsprechende Form der Evidenz zurückgeführt werden kann und mir ebendies bewusst, bekannt ist. In dieser Weise kann sie als eine Urform der Motivation verstanden werden, weil die Motive, die zu einem Urteil oder zu einer Stellungnahme führen, vernünftig zu setzen sind und dies besagt, dass sie einsichtig zu erkennen sind.⁵⁹ Die Assoziation als Motivation ist hingegen nicht notwendigerweise *unvernünftig*, aber eine Form, motiviert zu werden, die die Vernunft nicht notwendig impliziert. Motivation durch Assoziation besagt vor allem Motivation von Erfahrungen durch frühere Erfahrungen. Ich bin ständig motiviert, in einer ähnlichen Weise wie früher zu urteilen und zu handeln. Diese Form von Motivation betrifft demnach nicht nur die Stellungnahmen, die als Paradigma für eine vernünftige, bewusste Meinung eines Subjekts stehen, sondern für alle mögliche Erlebnisse innerhalb des Lebens eines Subjekts. Ich nehme so wahr, apperzipiere, schätze, urteile und handle wie früher. Die Motive kann ich durch „normale“ Reflexion (also keine streng phänomenologische Reflexion) finden, kann sie jedoch auch nicht finden und dennoch üben sie ihre Wirkung auf mich aus.

⁵⁹ Vgl. Hua 4, § 56a; Hua 3/1, 318.

Wenn ich immer weiter am Motivationsfaden ziehe, um den möglichen Ursprung meiner motivierten Akte zu finden, komme ich letzten Endes auf Urstiftungen und auf die Sphäre der seelischen Passivität, auf den sogenannten „seelischen Untergrund“. Diese Form von Motivation lässt sich als Gewohnheiten und Tendenzen meines intentionalen Lebens auffassen.⁶⁰ Wie gesagt, muss die Motivation durch Assoziation nicht unvernünftig sein: Wenn ich nach den Motiven für meine Stellungnahme suche, kann ich auch vernünftige Motive finden, die mich schon auf einer vorprädikativen Ebene motiviert hatten. Indem ich es tue, kann ich dann die jeweiligen Motive als vernünftig setzen und ihre Evidenz einsehen.

Was für ein Subjekt als Motivation innerhalb des geistigen Lebens gilt, können wir als die Antworten auf die folgenden Fragen formulieren: „wie komme ich darauf, was hat mich dazu gebracht?“ (Hua 4, 222). Dies gilt gleichfalls, wenn die Fragen von einem Geisteswissenschaftler stammen, der „verständlich machen [will], wie die betreffenden Menschen, ‚dazu kamen‘, sich so und so zu verhalten, welche Beeinflussungen sie erfahren und ausgeübt haben, was sie in der und zu der Gemeinsamkeit des Wirkens bestimmt hat usw.“ (Hua 4, 229). Motivation umspannt dementsprechend unser ganzes geistiges Leben als den Komplex von bestimmenden Motiven, Akten und Entscheidungen.⁶¹

Woran genau liegt aber der Unterschied zwischen geistiger Motivation und Naturkausalität? Dem Formalen nach können wir sagen, dass Naturkausalität der Zusammenhang unter Naturdingen ist und Motivation den Zusammenhang unter geistigen Personen betrifft. In beiden Fällen besagt der Zusammenhang, dass es eine Beziehung zwischen zwei Ereignissen oder Erlebnissen gibt, die die beiden in einer rekonstruierbaren Weise verknüpft. Ein weiterer Unterschied betrifft die Tatsache, dass Naturkausalität, obschon anschaulich gegeben, sich auf die mathematische Natur bezieht, die eine Abstraktion oder Substruktion der gegebenen Natur ist. Die Wahrheit dieses Zusammenhangs ist also auf einer unanschaulichen Stufe zu suchen, die nur durch Naturwissenschaft zu erreichen ist. So behauptet Husserl:

⁶⁰ Vgl. Hua 4, § 56b.

⁶¹ Vgl. dazu Brudzińska (2021, 132ff.).

[...] daß das physische Ding ist, was es ist, d. h. daß es reale Eigenschaften nur hat in Beziehung auf den Kausalzusammenhang der physischen Natur. Zur Dingrealität (zu dem ihr vorgezeichneten Sinn, vorgezeichnet durch die ursprüngliche Dingkonstitution) gehört es, daß jede Dingeigenschaft bezogen ist auf kausale physische Umstände und keine anderen. [...] Freilich, die exakte Identität des Dinges fordert eine gewisse oberste Regelmäßigkeit, eine allgemeinste Naturgesetzmäßigkeit. Die Form einer Kausalität, die unter strengen Regeln (in höherer Stufe Gesetzen) steht, gehört zur Form der Dinglichkeit. (Hua 4, 343)

Dergestalt erhebt Naturwissenschaft einen Anspruch auf das wahre, verharrende Sein, das über unsere Erfahrungen hinausgeht:

vielmehr idealisiert die neue Naturwissenschaft, insbesondere als klassische, das immerfort, sie verabsolutiert die offene Unendlichkeit als unendliche, nicht nur äußerlich sondern auch innerlich unendliche Zeiträumlichkeit und als unendliche Teilbarkeit. Sie schafft und verwendet dazu eine Mathematik der absoluten Unendlichkeiten und mathematisiert die Natur und ihre ganze Seinsstruktur. Damit aber verunendlicht sie auch die Geisteswelt zu einer äußerlich und innerlich unendlichen. Die Wahrheiten an sich der Mathematik und die präsumierten der exakten Naturwissenschaft haben den Stempel der Idealität dieser Unendlichkeit. Aeterna veritas! (Hua 4, 383)

Dagegen gibt es keine darunterliegende Stufe für die geistige Motivation, die als echte gegenüber der anschaulichen gelten würde. Wie wir bereits gesehen haben, ist die von Motivation bestimmte geistige Welt Korrelat der personalistischen Einstellung, in der wir von gar nichts abstrahieren, insbesondere nicht von Werteigenschaften:

Die wahre Natur des Physikers ist eine methodisch notwendige Substruktion des Denkens und ist nur als solche zu konstituieren, nur als „mathematische“ hat sie ihre Wahrheit. Dagegen hat es keinen Sinn, der Motivation, die originär-anschaulich zu erfassen ist, durch Substruktionen des Denkens irgend etwas Unanschauliches zu unterlegen als einen mathematischen Index für eine unendliche Mannigfaltigkeit von anschaulichen Erscheinungen, von denen die jeweils gegebene nur eine ist. (Hua 4, 230f.)

Ähnliches gilt für den Unterschied zwischen Motivation und den psychophysischen Abhängigkeiten der Seele. Die „physiologische[n] Prozesse in den Sinnesorganen“ (Hua 4, 231) sind *nicht* die Motive für meine Urteile und Handlungen, da ich von ihnen nichts zu wissen brauche und: „Was ich nicht ‚weiß‘, was in meinem Erleben, meinem Vorstellen, Denken, Tun mir nicht als vorgestellt, als wahrgenommen, erinnert, gedacht etc. gegenübersteht, ‚bestimmt‘ mich nicht geistig“ (Hua 4, 231). Diese Abgrenzung von den physiologischen Prozessen ist nicht dasselbe, wie zu sagen, dass ich unbekannte Motive für mein Erleben habe, eine Möglichkeit, auf die wir schon Rücksicht genommen haben. Obwohl ich unbekannte Motive haben kann, gelten sie immerhin als solche, weil sie immer noch intentional sind und die reale Möglichkeit besteht, sie zu erkennen (sogar dann, wenn man dazu „Psychoanalyse“ braucht, vgl. Hua 4, 222).

Ein weiterer Unterschied zwischen Naturkausalität und Motivation, den Husserl nicht explizit erwähnt, der sich jedoch meines Erachtens ableiten lässt, betrifft den Charakter dieser Beziehungen. Physische Naturkausalität ist deterministisch, das heißt, wenn die Ursache vorkommt, *muss* die Folge eintreten. Es gibt keine Wahl, keine Alternative, nur die Möglichkeit, dass wir uns bei unserer Vorhersagen irren.⁶² Dies ist eben *nicht* der Fall für die Motivation. Motive und ihre Folgen im Erleben sind nicht deterministisch miteinander verknüpft. Motive üben Kräfte auf mich aus und ich habe die Wahl, dieser Kraft nachzugeben oder zu widerstehen. Was für mich früher ein Motiv für eine bestimmte Stellungnahme oder Handlung war, kann sich im Laufe meiner persönlichen Entwicklung ändern und keine Kraft mehr ausüben. Das ist: Das geistige Subjekt ist Subjekt der Freiheit und deshalb nicht kausal determiniert. Freiheit und Vermögen, wie wir nachfolgend betrachten werden, sind wesentliche Eigenschaften des geistigen Ich. Die Freiheit besteht eben darin, dass ich mich angesichts von Motiven entscheiden kann und dass ich von Motiven nicht gezwungen bin. Andererseits besagt Vermögen, dass ich nicht etwas auswählen kann, was ich mir wünschen könnte, sondern vielmehr, dass ich mich unter praktisch möglichen Optionen entscheiden muss. Dieser Unterschied gilt *mutatis mutandis* für den Vergleich mit den psychophysischen Konditionalitäten. Es ist eine offene

⁶² Diese Behauptung betrachtet nicht die Möglichkeit, dass es physische Gebiete geben könnte, in denen Kausalität nicht deterministisch ist. Husserl hat eine solche Möglichkeit meines Wissens auch nicht betrachtet.

Frage, die wir hier nicht angehen werden, ob feste deterministische Kausalität auch im Bereich der Biologie, Physiologie, empirischen Psychologie gilt oder nicht. Wenn man dazu geneigt ist, auf die Frage positiv zu antworten, dann gilt mein vorheriger Vergleich auch für diesen Fall. Wenn das nicht der Fall ist, würde ich auch noch auf folgenden Unterschied abheben: Die Seele ist die subjektive Seite des Leibs, obwohl sie die Sphäre der Affektion ausmacht, wo diese geregelten Abhängigkeiten gelten, ist ein subjektives Element schon im Spiel. Die reinen physiologischen Prozesse mögen wohl deterministisch sein, aber indem ich ein freies Subjekt bin, das auch die eigenen Gewohnheiten, Tendenzen, Apperzeptionsweisen teilweise ändern kann, tritt ein nicht deterministisches Element ein. Wir hätten also die rein deterministische Naturkausalität in der Region der Natur, ein Zusammenspiel zwischen dieser Form und den empirischen Regelmäßigkeiten der empirischen Psychologie, wo die subjektive Freiheit bereits eine Rolle spielt, und die geistige Motivation, die ganz frei von Determinismus ist.

§ 9.7 Das personale Subjekt

Das geistige Ich ist also das Subjekt der Motivation und der Intentionalität. Es ist eine Person unter anderen in der Welt, die seine Umwelt hat und auch ihre subjektive Habe, die teilweise aus dieser Welt zu ihr kommt, teilweise aus der Sphäre der seelischen Affektion (des seelischen Untergrunds) stammt. Es ist aktives Ich, Subjekt der Akte und Stellungnahmen, es ist auch rezeptives und passives Ich, Reize erfahrend und in Stimmungen geratend. Husserl beschreibt dieses geistige Ich folgendermaßen:

Wir finden also als das ursprüngliche und spezifisch Subjektive das Ich im eigentlichen Sinne, das Ich der „Freiheit“, das aufmerkende, betrachtende, vergleichende, unterscheidende, urteilende, wertende, angezogene, abgestoßene, zugeneigte, abgeneigte, wünschende und wollende: das in jedem Sinne „aktive“, stellungnehmende Ich. (Hua 4, 213)

Diese Bestimmungen gehören wohl auch dem reinen Bewusstsein an, das ich in § 6 präsentierte. Was ist also der Unterschied, wenn es überhaupt einen gibt? Das geistige Ich als *aktives Ich*, wie im Zitat beschrieben, ist eben das reine Ich. Ich erinnere daran, dass die fundamentale Grundeigenschaften dieses Ich eben das Subjektsein war. Es

gibt keinen weiteren Sinn, in dem wir sagen können, dass etwas ein Subjekt sei. Der Unterschied ist eher, dass das reine Ich *nur das* ist, aber indem das geistige Ich immerhin ein Ich, ein Subjekt der Intentionalität ist und bleibt, ist es ohne Weiteres auch ein reines Ich:

Nehmen wir das personale Ich, so wie wir es in der *inspectio* fanden (also ohne Rücksicht auf seine Einheit mit dem ausdrückenden Leib, der uns in der Einfühlung gegeben ist), so scheint es sich zunächst nicht von dem reinen Ich zu unterscheiden. (Hua 4, 247)

Es unterscheidet sich „zunächst“ nicht, weil wir es eben als Subjekt und ohne Rücksicht auf den Leib betrachten wollen. Der Unterschied tritt auf, wenn wir noch all das in Betracht ziehen, was zu einem geistigen Ich als solchem gehört und ein reines Ich „nicht hat“. Denn die Betrachtung eines reinen Ich setzt eben eine Abstraktion von all dem voraus, was nicht reine Subjektivität anbelangt. Der Unterschied zwischen reinem und personalem Ich, zwischen diesen Ebenen wird uns durch die entsprechende Form der Reflexion gegeben. Die Reflexion auf das reine Ich ergibt die Wesensnotwendigkeiten des transzendentalen Bewusstseins und keine konkreten, partikulären Eigenschaften eines Individuums. Das reine Ich tritt dabei originär auf als Subjekt der *cogitationes* und Einheitspol meiner Erlebnisse, hat aber als solches keine Inhalte, keine Habe, keine materielle (im Gegensatz zu formalen, nicht in dem Sinn der materiellen Natur) Bestimmungen. Ich kann dagegen wohl auf mein geistiges Ich reflektieren, über meine Person, und so versuchen festzustellen, was ich für eine Person bin: Was meine Präferenzen, Tendenzen, Gewohnheiten, Stellungnahmen, Kräfte und Schwäche sind und weiter: Was meine Geschichte ist, meine konkrete Umwelt und Welt, meine Freunde und Familie etc. In dieser Hinsicht müssen wir dennoch anmerken: Reines und personales Ich fallen nicht zusammen:

Wir unterscheiden also von der reinen Ichreflexion, der Reflexion auf das wesensmäßig zu jedem *cogito* gehörige reine Ich, die reflektive thematische Erfahrung auf Grund der erwachsenen Erfahrungsapperzeption, deren intentionaler Gegenstand dieses empirische Ich, das Ich der empirischen Intentionalität ist, als Selbsterfahrung des persönlichen Ich mit Beziehung auf die Erfahrungszusammenhänge, in denen sich dies persönliche Ich (also mit Beziehung auf die Akte, die es unter den zugehörigen motivierenden Umständen

vollzieht) nach seinen „persönlichen Eigenheiten“ oder Charaktereigenschaften ausweist. (Hua 4, 249)

Die phänomenologische Reflexion im Kontext der phänomenologischen epoche und Reduktion führt mich zum reinen Ich als dem notwendigen Subjekt der Intentionalität und dadurch erkenne ich die Wesenseigenschaften der Subjektivität, des Bewusstseins überhaupt. Die „normale“ Reflexion innerhalb der natürlichen Einstellung hat mich als Person zum Gegenstand und darin ist die ganze Reihe von möglichen Bestimmungen enthalten, die einer Person gehören und sie die Person machen, die sie ist.

Wie wir schon sagten, diese „letzte“ Ebene der monadischen Konstitution enthält in sich alle vorherigen. In diesem Sinn müssen wir behaupten, dass eine Person ein reines Bewusstsein ist, indem es intentionales, konstituierendes Subjekt ist. Eine Person ist gleichfalls eine psychophysische Einheit, indem sie Seele und Leib hat und die Einheit Mensch bildet.⁶³ Und eine Person ist ebenso eine Person, indem sie eine unter anderen in einer Welt ist, ihre persönlichen Eigenschaften und ihre subjektive Habe – sowohl aus dem seelischen Untergrund als auch aus der sich entwickelnde Erfahrung und auch aus der sozialen Welt – hat. Das Personsein ist allerdings unser Ausgangspunkt, da die natürliche oder personalistische Einstellung die ist, in der wir naiv und immer schon leben. Um die verschiedenen Ebenen dieser Monade zu entdecken, müssen wir gewisse Analysen und Einstellungsänderungen vollziehen, die die zugrunde liegenden Schichten dieser Einheit entdecken und kenntlich machen. So ist die Identität nicht genau von jeder monadischen Ebene zu präzisieren, sondern vielmehr von der Monade selbst: Ein personales Ich ist nur in dem Sinn ein reines Ich, dass beide Ich-Ebenen von der einen identischen Monade sind. Ein personales oder empirisches Ich ist nicht dasselbe wie ein reines Ich, da diese

⁶³ Eine ähnliche Konzeption könnte sich bei P. F. Strawson (2008) finden, der argumentiert, dass Körper und Bewusstsein Teile einer konkreten Person oder eines konkreten Menschen in dem Sinn von Lebewesen sind. Strawson unterscheidet nicht wie Husserl zwischen der Einheit Menschen oder der Ebene der psychophysischen Einheit und der der Person und demzufolge würde der genauere Vergleich so aussehen: Mensch oder Person für Strawson sind das, was für Husserl eine Monade ist. Bei einer Monade können wir laut Husserl zwischen Bewusstsein und Leib (und noch mehr) unterscheiden, so wie wir laut Strawson zwischen Bewusstsein und Körper bei einer Person oder einem Menschen unterscheiden können.

Begriffe sich auf unterschiedliche Ebenen der einen und selben Monade beziehen und die Unterscheidung selbst der konstitutionsanalytischen Ebenen ermöglichen. Die Identität ist folglich die einer Monade, bei der wir verschiedene Ebenen kritisch und abstraktiv unterscheiden können. Streng gesagt, fallen reines, empirisches und personales Ich nicht zusammen, sie sind jedoch sämtlich Begriffe, die sich auf ein und dieselbe Monade beziehen.

§ 9.8 Schlussbemerkungen

Eine letzte, interessante Unterscheidung ist an dieser Stelle zu erwähnen. Während ein reines Bewusstsein, das nicht mehr als das wäre, keine reale Möglichkeit ist, ist ein nicht personales Subjekt, das sowohl reines Bewusstsein als auch psychophysische Einheit ist, wohl als reale Möglichkeit denkbar. Wie würde das aussehen? Das wäre ein Mensch im biologischen Sinn (obwohl dieses Individuum sich als solchen nicht erkennen würde), der außer aller persönlichen Beziehungen ist und immer war, der als Organismus mit einer unbezweifelbaren subjektiven Seite geboren und erwachsen ist, ohne je in Kontakt mit anderen Menschen bzw. Personen getreten zu sein. Dieses empirische Ich würde sich also nicht als Person und personales Subjekt konstituieren, da es kein Mitglied einer interpersonalen Gemeinschaft wäre. In dieser Hinsicht hätte es alle transzendentalen und seelischen Eigenschaften, aber keine personalen. Ein nicht sozialisierter Mensch (im echten, starken Sinn) wäre also keine „Husserl'sche“ Person, wobei eine Person immer ein sozialisiertes Wesen ist. In einer analogen Weise können wir vermerken: Obwohl (mehrere) Tiere als Ichsubjekte und, sofern sie auch verkörpert sind, natürlich auch als seelische Wesen zu betrachten sind, wären sie keine Personen (für uns), indem sie keine Mitglieder unserer interpersonalen Gemeinschaften sind.

Eine letzte, wichtige Dimension des Personseins, die ich diesbezüglich erwähnen will, mit der ich mich aber nicht beschäftigen werde, betrifft die Moralität oder Ethik. Erst auf Ebene der geistigen Welt kommen ethische Werte und Prädikate zustande, die eine eigene Problemsphäre ausmachen. Wir können zunächst behaupten, dass eine Person als sozialisiertes Wesen ein moralischer Akteur ist. Indem wir aber eben Personen sind, die in einer Gemeinschaft leben und sowohl moralische Werte setzen als auch ethische Analysen führen, kann diese Bedingung sich als notwendige, aber nicht hinreichende ausweisen, um einer Person Moralität zuzuschreiben. So können

z. B. Personen, die an psychischen Störungen leiden, weiterhin als Personen angesehen werden, ohne dass man sie als moralisch verantwortlich für ihre Handlungen betrachtet.⁶⁴

§ 10 Zusammenfassung

Der Begriff der Monade als konkrete Einheit ermöglicht uns eine transzendente Analyse der Subjektivität und ihrer verschiedenen Bestimmungen. Wir haben uns diese Aufgabe mit Rücksicht auf die entsprechenden ontologischen Regionen und ihre Bestimmungen mit dem Ziel gestellt, dass die verschiedenen monadischen Ebenen, die Regionen, in denen sie „wohnen“, und die Einstellungen, durch sie uns gegeben sind, uns innwerden, damit die konstitutiven Leistungen der verschiedenen Formen der Einfühlung, mit denen wir uns in den kommenden Kapiteln beschäftigen werden, auf diese Begriffe zurückgeführt werden könnten. Wir werden – hoffentlich – sehen, dass vieles von dem, was Husserl über Einfühlung und intersubjektive Konstitution zu sagen hat, nur verständlich werden kann, wenn wir es auf die verschiedenen monadischen Ebenen beziehen können, aber auch wenn es uns klar ist, aus welcher Perspektive, aus welcher Einstellung die verschiedenen Analysen durchgeführt werden.

Als Zusammenfassung der Ergebnisse dieses Kapitels biete ich die folgende Tabelle an:

⁶⁴ Zur Diskussion über den Begriff einer moralischen Person mit Husserl'schen Ansätzen, siehe Beyer (2004).

Stufe	Monadische Ebene	Beschreibung / Bestimmungen
Ding	-	Zeit-räumliche Wirklichkeit. Ausdehnung. Erscheinung – Gegebenheit durch Anschauung, Abschattung und Schema. Mathematisch bestimmbar.
Monade (Konkretisierung des reinen Ich: Reines Ich + seine Habitualitäten, Stellungnahmen. Umfassende Einheit)	Reines, transzendentes Bewusstsein	Subjektsein – Intentionalität – noetisch-noematische Korrelation. Reines Ich als Einheit des Erlebnisstromes. Horizontizität. Wandelbarkeit. Zeitlichkeit. Originäre Erfassbarkeit.
	Psychophysische Einheit: empirisches, reales, konstituiertes, psychologisches, psychophysisches Ich; Seele, Leib-Seele Einheit, seelisches Subjekt, Mensch	Verkörpertes Ich: subjektive und leibliche / psychophysische / natürliche Eigenschaften. Träger von Eigenschaften, Zustände, Verhaltensweisen. Konstituierte Einheit. Beseelung. Sphäre der Affektion – seelischer Untergrund.
	Person, personales Ich, Geist, geistiges Ich, personales oder geistiges Subjekt	Umgebung / Umwelt / Lebenswelt. Persönlichkeit, Charakteranlagen, Erfahrung. Intersubjektivität. Kultur, soziale Welt. Kommunikation

Region	Urgegenstand	Grundprinzip	Einstellung / Wissenschaft
Natur	Ding	Kausalität	Naturwissenschaften (Physik)
Reines Bewusstsein	Erlebnis	Intentionalität	Transzendente Phänomenologie
Animalia	Seele	Empirische Regelmäßigkeiten / Regelungen; psychophysische Abhängigkeiten / Konditionalitäten	Empirische, psychophysische Psychologie.
Geistige Welt / Lebenswelt	Ausdruck – begeistertes Objekt	Motivation	Phänomenologische, geisteswissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaften

Kapitel 2: Die transzendente Überwindung des Solipsismus in der V. *CM*

§ 11 Einleitung

Die V. *CM* ist einer der bekanntesten Husserl'schen Texte in Bezug auf seine Theorie der Einfühlung oder Fremderfahrung sowie der Intersubjektivität. Die in dieser Meditation eingeführten Begriffe – wie z. B. die Paarung und analogisierende Apperzeption – werden oftmals als Husserls Theorie der Fremderfahrung in sehr unterschiedlichen Kontexten wiedergegeben. Ich werde vorliegend eine eher spezifischere Interpretation des Sinns und der Leistung der V. *CM* für das Projekt der transzendentalen Phänomenologie im Allgemeinen und für die Theorie der Fremderfahrung insbesondere entwickeln.

Es besteht im Großen und Ganzen Einigkeit in der Husserl-Forschung, dass die V. *CM* zwei verbundene Probleme adressiert: erstens die Konstitution des Anderen, des *alter ego* oder die Theorie der Fremderfahrung oder Einfühlung und zweitens die Konstitution der Intersubjektivität-Objektivität der Welt und die transzendente Intersubjektivität. Ersteres dient als Mittel zur Gewinnung des Zweiteren: Die Konstitution eines *alter egos* muss geklärt werden, um dadurch den intersubjektiven Charakter der Welt aufklären zu können. In Übereinstimmung mit meinen Zwecken werde ich mich primär auf das erste dieser beide Probleme konzentrieren und eine Interpretation der V. *CM* verteidigen, nach der dieser Text zwei zusammenhängende Ziele erstrebt: Auf der einen Seite erkennt Husserl die Gefahr, dass seine ganze transzendente Phänomenologie in einen Solipsismus geraten könnte. Wir werden sehen, dass Husserl diesen möglichen Einwand schon deutlich früher als in den *CM* berücksichtigt hatte. Das erste Ziel ist folglich die endgültige Antwort auf diesen Einwand und die Zurückweisung eines drohenden Solipsismus. Auf der anderen Seite ergibt sich aus Husserls Diskussion dieses Problems der erste Schritt

zur Konstitution des *alter ego*, nämlich wie der Andere als solcher überhaupt und insbesondere als transzendentes Ich wie ich konstituiert wird. Wir werden sehen, dass die Analysen dieser konstitutiven Leistung einen spezifischen und begrenzten Sinn in diesem Kontext aufweisen: Es handelt sich hier insbesondere um die Suche nach der transzendental-phänomenologisch aufgedeckten Evidenz für diese Leistung und nicht um die tatsächlichen Akte, die in der natürlichen Einstellung vollzogen werden. Die spezifischen Methoden, die in der *V. CM* verwendet werden, lassen die darin beschriebenen Leistungen auf die natürliche Einstellung nicht schlechthin übertragen, insbesondere da in der *V. CM* die Analyse von einer Abstraktion von der Intersubjektivität ausgeht. Ich werde also in § 12 diese interpretative Linie präsentieren und sie gegen andere Interpretationen, die der *V. CM* andere Ziele und Fragen zuschreiben, verteidigen.

Die Verteidigung der transzendentalen Phänomenologie gegen den Einwand des Solipsismus und die transzendental-phänomenologische Aufklärung der konstitutiven Leistungen, durch die ich ein anderes Ich als solches konstituieren kann, verlangen gemäß Husserl gewisser spezieller Methoden – wie der thematischen epoché und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre –, die einer näheren Darstellung bedürftig sind. Auch hier ist die Husserlkritik sich nicht einig, wie diese methodologischen Verfahren zu verstehen sind. Die Interpretation dieser phänomenologischen Werkzeuge ist allerdings mit der allgemeineren Interpretation des Sinns und der Leistung der *V. CM* unvermeidlich verbunden. Ich werde somit in § 13 meine Interpretation von Husserls methodischem Verfahren präsentieren und ins Gespräch mit der einschlägigen Sekundärliteratur bringen.

In § 14 werde ich mich der phänomenologischen Beschreibung der Konstitution des Anderen zuwenden und Husserls Verfahren prüfen. Husserls Argumentation an dieser Stelle – wie auch seine Begriffe von Paarung und analogisierenden Apperzeption – stieß auch auf verschiedene Arten von Kritik und Gegenargumenten. Es ist mein Anliegen, sowohl Husserls Argumente als auch die seiner Kritiker zu erörtern, aber das in engem Zusammenhang mit den spezifischen Fragestellungen und methodologischen Besonderheiten der *V. CM*.

In § 15 werde ich mich mit Husserls Konzeption der Objektivität der Welt befassen, die durch die Etablierung der Intersubjektivität gewonnen wird. Der Begriff der transzendentalen Intersubjektivität wird hier diskutiert und auch einige Hinweise Husserls auf weitere Themen, die mit einer höherstufigen Phänomenologie der Intersubjektivität verbunden sind. Damit werde ich abschließend in § 16 die Er-

gebnisse dieser Meditation und ihren Sinn für die transzendente Phänomenologie im Allgemeinen und insbesondere für ihre Theorie der Fremderfahrung betrachten und erwägen.

§ 12 Frage und Ziel der V. CM

§ 12.1 Formulierung des Solipsismus-Einwands

Laut dem Titel des ersten Paragraphen (§ 42) der V. CM wird das Problem der Fremderfahrung in „Gegenstellung gegen den Einwand des Solipsismus“ präsentiert. Dieser Einwand gefährdet, wie wir sehen werden, den transzendentalen Charakter der Phänomenologie und somit auch ihren Anspruch darauf, sich auf die wirkliche, intersubjektiv-objektive Welt beziehen zu können. Um diesen Einwand widerlegen zu können, müsste die Phänomenologie eine transzendente Theorie der Fremderfahrung anbieten, die es ermöglichen würde, die von dem transzendentalen Bewusstsein konstituierte Welt mit der wirklichen, intersubjektiv-objektiven Welt gleichzusetzen. Wäre sie unfähig dabei zu zeigen, dass wirkliche Andere (nicht bloße Phantome oder Vorstellungen von Anderen) vom transzendentalen Bewusstsein als solche konstituiert werden können, würde dann die transzendente Phänomenologie zu einer Form von Berkeley'schem Idealismus, nach dem es nichts mehr als Vorstellungen oder Gegenstände des Bewusstseins gäbe, die nicht wirklich sind. Husserl formuliert den Einwand wie folgt:

Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische epoché auf mein absolutes transzendentales ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe? (Hua I, 121)

Diese Formulierung lässt indes einige Missverständnisse zu. Zunächst schien es mir möglich, positiv auf diese Fragen zu antworten, ohne dass das ein Einwand von Solipsismus gegen die ganze Phänomenologie wäre. Ich vollziehe die phänomenologische epoché und schalte dadurch die Generalthese der natürlichen Einstellung aus. Ich vollziehe danach die transzendente Reduktion, wodurch alles zu bloßem

Phänomen wird und ich, das transzendente, meditierende Ich, mich als Quelle der konstitutiven Leistungen, die mir diese Welt und alle ihre Phänomene geben, entdecke, bin ich wohl ein *solus ipse* geworden. Wir könnten sogar behaupten, dass das *Solus-ipse*-Werden eine methodologische Bedingung für die konsequente Ausübung der phänomenologischen epoché und transzendentalen Reduktion sei. Solange ich mich aller Kenntnisse und aller Geltungen enthalte und mich auf meine Erlebnisse beschränke sowie alle Korrelate als bloße konstituierte Phänomene betrachten muss, wie könnte ich *nicht* ein *solus ipse* sein? Wer noch könnte dabei mit mir zusammen sein? Diese Gedankenrichtung lässt sich natürlich auf die zweite Frage erweitern: Solange ich in der epoché und Reduktion bleibe, bleibe ich dann *solus ipse*. Dies scheint für Husserl selbst kein Problem zu sein, wenn er z. B. in den *Ideen II* von einem solipsistischen Subjekt und seinen konstitutiven Möglichkeiten in Vergleich zu dem Subjekt in intersubjektiven Beziehungen spricht.⁶⁵

Das Problem, wie Husserl es weiterhin erklärt, ist, dass das alter-ego-Sein mit dem Bloßes-Phänomen-Sein inkompatibel ist. Wenn der Andere ein echter Anderer sein soll, darf er kein bloßes Phänomen sein. Ein echter Andere muss auch transzendentales Ich und so Subjekt von konstitutiven Leistungen sein, die ihm die Welt geben – genauso wie es für mich der Fall ist. Ich erlaube mir dementsprechend den Einwand umzuformulieren: Kann ich, das meditierende Ich, nach Vollzug der epoché und Reduktion die Anderen als wirklich seiende, als echte, transzendente Ich wiedergewinnen und bewahren? Kann die transzendente Phänomenologie den Sprung vom methodologisch geforderten Solipsismus zur transzendentalen Intersubjektivität machen? Kann die transzendente Phänomenologie durch ihre eigenen Methoden, d. i., ohne die epoché und Reduktion zu verlassen, ein alter ego als solches aufweisen? Der von Husserl imaginierte Kritiker, der diesen Einwand vorbringt, sieht keinen Weg dorthin. Der Einwand ist also nicht, dass die transzendente Phänomenologie einen methodologischen Solipsismus impliziert, sondern eher, ob sie aus dem methodologischen Solipsismus herauskommen kann. In Husserls Formulierung scheint es, dass der Einwand allein zuträfe, *während* wir in epoché und Reduktion sind. Meine vorgeschlagene Umformulierung besagt hingegen, dass der Solipsismus *während* der epoché und Reduktion nur methodologisch gefordert ist und der Einwand erst zutrifft, wenn wir diese Einstellung verlassen wollen und uns

⁶⁵ Vgl. dazu Hua 4, 77–84, 161, 165–7.

fragen, ob wir die Evidenz für das Sein des Anderen als transzendentalen Subjekts gewonnen haben.

Dieser Einwand dürfte das ganze Projekt der transzendentalen Phänomenologie längst betreffen, bevor wir überhaupt ein alter ego betrachten. Wenn wir den Einwand dementsprechend auf das gesamte methodologische Verfahren der transzendentalen Phänomenologie erweitern, können wir feststellen, dass das Problem des Solipsismus schon in Bezug auf die Existenz der wirklichen Welt auftaucht: Durch den Vollzug der phänomenologischen epoché wird die Generalthese ausgeschaltet und die Welt nicht mehr als wirklich seiend angesehen. Allein durch diesen Zug könnte die Welt selbst als ein immanentes Produkt des Bewusstseins betrachtet werden, das keinerlei Zusammenhang mit der wirklichen Welt hätte. Und natürlich, wenn die Existenz der ganzen Welt eingeklammert wird, so auch die der anderen Subjekte. Methodologisch oder nicht – so der mögliche Kritiker – wurde die Welt zu bloßem Phänomen: Die Phänomenologie spreche also nicht von echten Dingen, sondern nur von Produkten des Bewusstseins. Um diesen Einwand zu widerlegen, muss also die Phänomenologie den Weg hinauszeigen und den fraglichen Solipsismus als eben nur einen methodologischen Teil der Theorie ausweisen. Dies zu tun, ist gerade das Ziel der V. CM. Wie angedeutet, wird die Welt ihren intersubjektiv-objektiven Charakter über die anderen Subjekte gewinnen, da sie dann nicht mehr Welt für mich, sondern Welt für alle wird. Die Aufgabe der Phänomenologie an dieser Stelle lässt sich mit Husserl folgendermaßen ausdrücken:

Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen ego das alter ego *bekundet und bewährt*, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn anderes ego sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als *seiend*, und in seiner Weise sogar als *selbst da sich bewährt*. Diese *Erfahrungen* und ihre Leistungen sind ja *transzendente Tatsachen* meiner phänomenologischen Sphäre – kann ich wo anders her als durch ihre Befragung den Sinn *seiender* Anderer allseitig auslegen? (Hua 1, 122, m. H.)

Der Phänomenologe muss demzufolge innerhalb der epoché und Reduktion durch Sinnesauslegung und Konstitutionsanalyse den wirklich seienden Anderen erreichen können. Er muss also die phänomenologische Evidenz für unseren Glauben,

dass es wirklich Andere gibt, finden können. Dies muss mit den Methoden der Phänomenologie selbst durchgeführt werden, eben weil sie durch den Einwand des Solipsismus gefährdet ist. Es reicht nicht zu sagen, dass das Bewusstsein von sich selbst in die Welt hineingreift und dass dies selbstverständlich sei, und diese mögliche Selbstverständlichkeit darf nicht durch Rekurs auf „dialektische Argumentationen“ oder „metaphysische Hypothesen“ wegerklärt werden (vgl. Hua 1, 122).

§ 12.2 Eine alternative Interpretation

Bisher habe ich kaum etwas mehr getan, als den ersten Paragraphen der V. *CM* auszulegen und wiederzugeben. Trotzdem sind die bisherigen Aussagen nicht unkontrovers in der Husserl-Exegese. David Carr (1973) widmet einen ganzen Aufsatz der entgegengesetzten Interpretation. Dazu Carr: „Husserl is not at all concerned with the problem of solipsism in any traditional sense“ (ebd. 15). Husserl bezieht sich allerdings explizit auf den Einwand des Solipsismus, wie wir ihn gerade zitiert haben. Was sagt Carr dazu? „By introducing the problem in this way Husserl has placed a great obstacle in the way of his readers’ understanding of what he is about“ (ebd., 16). Husserls Rede vom Solipsismus ist demnach irreführend, da er eigentlich etwas ganz Anderes vor Augen hatte: „The ‘objection of solipsism’ thus takes on a different sense: not the existence but the very concept of the alter ego is needed in order to answer it“ (ebd., 19). Husserl will nicht die Anderen beweisen, da die Phänomenologie das nicht kann, er will nur diesen Sinn „alter ego“ auslegen, um zu zeigen, wie es möglich ist, etwas zu konstituieren, das wiederum konstituierend ist. Diesem Problem ist Husserl früher nicht begegnet, weil nur andere Subjekte diese Eigentümlichkeit darstellen, „cogitatum cogitans“ zu sein. Diese Interpretation wird ebenfalls von Tanja Stähler (2008) vertreten, die behauptet „Even though Husserl mentions solipsism in the beginning and motivating part of *CM V*, it is not his goal to disprove or overcome solipsism, as we shall see, and even less so to lead phenomenology out of an initial solipsism.“ (ebd., 112). Husserls Ziel in der V. bestünde lediglich darin, den „Sinn alter ego“ auszulegen und zu zeigen, wie er mir als zugängliches Unzugängliches⁶⁶ gegeben ist.

⁶⁶ Ich werde auf diese Formulierung Stählers zurückkommen.

Wir müssen uns nun fragen, wie eine solche Interpretation begründet werden kann. Carr und Stähler argumentieren gegen die expliziten Worte Husserls in Bezug auf das Problem des Solipsismus. Dies ist natürlich an sich selbst möglich, Autoren können sich ungenau oder unklar ausdrücken, während eine gute Interpretation diese Missverständnisse aufklären und den richtigen Sinn des jeweiligen Texts dadurch aufdecken kann. Die Carr-Stähler-Interpretation müsste also auf Belegstellen und auf die Sachen hin gerechtfertigt werden. Der Kern von Carrs Argument für diese Interpretation scheint mir auf den Begriff von Beweis (*proof*) abzielen: Carr sieht schon in den CM eine Abweichung von Husserl in Hinsicht auf seinen Cartesianismus: „Now Husserl explicitly dissociates himself, early in the Meditations, from Descartes’ attempt to prove the existence of ‘the rest of the world’ [die übrige Welt] by using the ego sum as an ‘axiom’“ (Carr 1973, 16).

Carr bietet hier Hua 1, 24 als Belegstelle für diese Behauptung. Was Husserl an dieser Stelle ausdrückt, betrifft die falsche Annahme, dass das ego cogito mit seiner apodiktischen Evidenz als Grundaxiom für eine deduktive oder induktive, nomologische Wissenschaft wie die Naturwissenschaft „ordine geometrico“ gelten könnte. Mit anderen Worten: Wir dürfen nicht die apodiktische Evidenz des ego cogito verwenden, um die Existenz der Welt oder anderer Subjekte zu deduzieren. So weit, so gut. Carrs zweites Argument beruht auf die besonderen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn wir den besonderen Gegenstand „alter ego“ phänomenologisch analysieren wollen. Wie bereits voranstehend ausgeführt, ist der Andere auch Subjekt von konstituierenden Leistungen und dies muss geklärt werden, obwohl es uns das Problem vorlegt, dass wir eigentlich einen Anderen als bloßes Phänomen, als Gegenstand schlechthin nicht betrachten dürften. Stähler bietet kein konkretes Argument an, um zu behaupten, dass Solipsismus nicht das Problem der V. sei. Nach einer Auseinandersetzung mit verschiedenen Interpreten der V. wiederholt sie die Interpretation Carrs, nach der „Solipsismus“ in einem ganz eigentümlichen Sinn von Husserl verwendet wird, und so, dass das echte Ziel der V. eigentlich sei: „Husserl does not want to prove that others exist; he wants to show that it is possible to make ‘phenomenological sense’ of other egos“ (Stähler 2008, 113).

§ 12.3 Widerlegung der Carr-Stähler-Interpretation aus sachlichen Gründen

Die Carr-Stähler-Interpretation ist sowohl aus exegetischen als auch aus sachlichen Gründen unhaltbar. Betrachten wir zunächst die von Carr dargelegten Argumente. Das erste Argument betrifft den Begriff des Beweises: Die Phänomenologie sei nicht in der Lage, induktive oder deduktive Beweise von Existenz zu erbringen. Dies ist nicht nur unkontrovers, sondern auch ziemlich trivial für jeden, der mit der Husserl'schen Phänomenologie vertraut ist. Die Frage ist aber, was hat die Unmöglichkeit der Phänomenologie, solche Beweise zu produzieren, mit der Behauptung zu tun, dass die V. keine phänomenologische Klärung der Existenz des Anderen anstrebe? Die Phänomenologie kann sicherlich keine derartigen Beweise erbringen, sie kann dessen ungeachtet in Einklang mit ihren Zielen Sinn und Setzung, Gegebenheitsweisen auf ihre Evidenzen zurückführen. Dies wäre kein Beweis, aber wohl eine Aufweisung, Nachweis oder Bewährung von der Existenz anderer Subjekte. Carr scheint der Meinung zu sein, dass, weil wir keine apodiktische Evidenz von der Existenz der Andere beanspruchen dürfen, wir folglich *gar keine* Evidenz beanspruchen dürfen. Mit anderen Worten: Carr argumentiert, dass Husserl nicht das (traditionelle) Problem des Solipsismus beseitigen will, weil er explizit sagt, dass wir die Existenz der Welt von dem apodiktischen Satz „*ego cogito*“ nicht ableiten dürfen. Das Argument würde weitergehen: Wenn wir das nicht können, können wir die Existenz der Anderen überhaupt nicht phänomenologisch ausweisen. Aber warum? Ist mir der Andere mit apodiktischer Evidenz gegeben? Sicherlich nicht. Apodiktische Evidenz ist die höchste Form der Evidenz und sie ist fast ausschließlich dem „*ego cogito*“ oder „*ego sum*“ als Urteil zweiter Stufe über das eigene Denkvermögen bzw. Existenz zuzuschreiben.⁶⁷ Ist aber der Andere mir nicht mit Gewissheit als seiender Andere gegeben? Husserl will sicherlich keinen deduktiven Beweis erbringen, er will auch nicht dem Sein des Anderen apodiktische Evidenz zuschreiben. Er will – wie wir gleich ausführlicher sehen werden – die Evidenz aufklären, die wir tatsächlich in Bezug auf andere Subjekte erfahren: Der Andere ist als wirklich seiend erfahren und diese Evidenz muss phänomenologisch geklärt und aufgewiesen werden.

⁶⁷ Ich komme auf dieses Thema in § 13.6 zurück.

Die Tatsache, dass die Analyse der Konstitution des alter ego besondere Schwierigkeiten bereitet, scheint mir kein Argument zugunsten der Carr-Stähler-Interpretation zu sein. Dies ist ohne Zweifel ein schwieriges phänomenologisches Problem – eines, für das Husserl lange Seiten benötigt hat. Aber die Tatsache, dass die Konstitutionsanalyse von anderen Subjekten weitere Probleme präsentiert, die bei der Konstitution anderer Gegenstände nicht vorkommen, zeigt überhaupt nicht, dass diese Form von Konstitutionsanalyse nicht mit Existenz in Verbindung stehe.

Daran können wir das größte Problem dieser Interpretation anknüpfen: Wie verstehen Carr und Stähler die Methode der Phänomenologie überhaupt? Ihre Betonung des Sinns im Gegensatz zur Existenz würde bedeuten, dass sich die Phänomenologie im Allgemeinen ausschließlich mit „Sinnen“ beschäftigt und nichts mehr. Ist aber der Modus der Akte nicht eine wesentliche Komponente der Intentionalanalyse? Jeder Akt ist entweder setzend oder nicht-setzend und Setzung heißt notwendigerweise Setzung von Existenz.⁶⁸ Wenn wir der Carr-Stähler-Interpretation folgen würden, wären wir nicht mehr in der Lage, zwischen Akten der Wahrnehmung und Akten der Phantasie zu unterscheiden. Beide Arte von Akten wären anschaulich, auf einen materiellen (sagen wir um der Argumentation willen: denselben) Gegenstand gerichtet. Aber da Husserl kein Interesse für Existenz habe, wenn seine Phänomenologie lediglich Sinnesauslegung anbelangt, wäre es unmöglich, Phantasie und Wahrnehmung voneinander zu differenzieren. Können wir nicht denselben Sinn in verschiedenen Gegebenheitsweisen intendieren und dann phänomenologisch analysieren? Wie machen das Carr und Stähler, wenn ihre Phänomenologie allein die Sinne betrifft und nichts von Existenz sagt? Die Frage nach Existenz und nach dem Sein ist ein wesentlicher Teil der phänomenologischen Philosophie Husserls, sowohl wenn sie in Bezug auf die Welt als auch wenn sie in Bezug auf andere Subjekte gestellt wird. So versteht z. B. Elisabeth Ströker den Sinn der phänomenologischen epoché im Allgemeinen:

For Husserl, every question of being can only be posed within subjectivity, which can be called “transcendental” here only in a preliminary fashion. In

⁶⁸ Wollen wir „Existenz“ nur für raumzeitliches Sein reservieren, sagen wir dann, dass Setzung immer Setzung von echtem Sein sei.

transcendental subjectivity, according to Husserl, all justification and demonstration of being take place; and the sense which transcendent being acquires can be accounted for only in terms of the sense-bestowing activities of transcendental subjectivity. One can dismiss this conception of Husserl as “idealistic;” but one cannot fault Husserl for not having posed the question of being. And the objection often raised against Husserl, namely, how can a philosophy which “suspends” being hope to clarify the sense of being, could only be lodged by those who fail to recognize the noetic-noematic structure of the epoche. For the epoche is not the renunciation of being, but the access to the question of the experience of being. (Ströker 1997, 116)

Carr und Stähler scheinen dagegen Husserls Philosophie nicht als „Idealismus“ brandmarken und eher behaupten zu wollen, dass Husserl gar kein Interesse für Sein hätte. Entweder das oder sie haben die noetisch-noematische Struktur der epoché nicht verstanden: Ein gewisses Noema als Korrelat meiner Noesen wird immer mit einem Seinscharakter gesetzt.⁶⁹ Gegen die Carr-Stähler-Interpretation will ich vorbringen, dass es das Hauptinteresse der V. CM ist, die Existenz des alter ego phänomenologisch nachzuweisen. Es geht nicht so sehr um den Sinn selbst „alter ego“, sondern vielmehr über die Existenz dieses alter ego als eigentliches Subjekt der Konstitution. Wieso? Nehmen wir den Ausdruck selbst „alter ego“: Was ist dabei das Neue? Es ist nicht das ego selbst, das kenne ich als Phänomenologe schon aus Selbsterfahrung ohne irgendeine Analyse der Intersubjektivität zu führen, insbesondere wenn wir unter „alter ego“ das reine, transzendente Bewusstsein verstehen, wie ich es im ersten Kapitel (§ 6) präsentierte. Die neue Problematik ist das *alter*, die Tatsache, dass ein ego Anspruch auf Sein erhebt, aber dieses ego bin nicht ich, sondern ein Anderer: „Aber das zweite ego [...] ist als alter ego konstituiert, wobei das durch diesen Ausdruck alter ego als Moment angedeutete ego Ich-selbst in meiner Eigenheit bin. Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst [...]“ (Hua 1, 125). Es gibt eigentlich nicht so viel an dem Sinn selbst „alter ego“ zu analysieren. Das im Ausdruck „alter ego“ angedeutete ego verweist auf mein eigenes ego: auf mich selbst. Wenn ich den Sinn ego phänomenologisch klären will, tue ich das, was die Phänomenologie bis zu diesem Moment getan hat: epoché

⁶⁹ Vgl. z. B. Hua 3/1, § 103.

und Reduktion, Selbstausslegung, Egologie, Intentional- und Konstitutionsanalyse. Wir haben in dem ersten Kapitel gesehen, wie Husserl in verschiedenen Werken das ego phänomenologisch analysiert. Es ist nun dieses bereits bekannte, schon ausgelegte ego dasjenige, das wir einem anderen Gegenstand, der ich nicht bin, zuschreiben müssen. Das ergibt nur Sinn, wenn wir diesen anderen Gegenstand als *seiend* verstehen wollen. Die ideale Möglichkeit, alleine von einem anderen ego reicht für die Überwindung des Solipsismus und die Wiedergewinnung der intersubjektiv-objektiven Welt überhaupt nicht aus; die Möglichkeit alleine ist schon von der apodiktischen Existenz meines eigenen ego garantiert: Indem ich mich als transzendentes ego entdecke, gibt es (mindestens) ein ego. Wenn es tatsächlich so ist, dass es ein ego gibt, ist es natürlich auch möglich. Was würde gegen die ideale Möglichkeit mehrerer egos sprechen? Ohne phänomenologischen Befund gegen diese Möglichkeit hätte man keinen Grund, diese Möglichkeit nicht zu akzeptieren. Die Frage ist also, ob es *wirklich* andere ego gibt, und nicht, ob sie logisch möglich sind. Es geht also um die tatsächliche Existenz eines anderen Ich, das ich nicht bin.

§ 12.4 Widerlegung der Carr-Stähler-Interpretation aus exegetischen Gründen

Die Carr-Stähler-Interpretation ist nicht nur aus sachlichen, sondern auch aus exegetischen Gründen falsch. In der hier zitierten Stelle von S. 122 (§ 12.1) habe ich sämtliche Termini hervorgehoben, die Sein und Existenz betreffen. Stähler zitiert keine konkrete Stelle, um ihre Position zu belegen und Carr zitiert in unvollständiger Weise eine Stelle am Ende der V.: „an keiner Stelle die transzendente Einstellung, die der transzendentalen epoché, verlassen worden ist und daß unsere *Theorie* der Fremderfahrung, der Erfahrung von *Anderen*, nichts weiteres sein wollte und sein durfte als die Auslegung ihres Sinns *Anderer* aus ihrer konstitutiven Leistung [...]“ (Hua I, 175, m. H. in Carr (1973, 28) zitiert). Diese wäre wohl eine Belegstelle für Carrs Position, ginge das Zitat nicht weiter:

[...] und des Limes *wahrhaft seiender Anderer* aus den entsprechenden Synthesen der Einstimmigkeit. Was ich als *Anderen* einstimmig *ausweise* und dabei also in Notwendigkeit und nicht in Willkür als eine zu erkennende *Wirklichkeit* gegeben habe, das ist in transzendentaler Einstellung eo ipso der *sei-*

ende Andere, das alter ego, *ausgewiesen* eben innerhalb der erfahrenden Intentionalität meines ego. (Hua 1, 175, m. H.)

Carr ignoriert jegliche Verweise Husserls auf alle Begriffe, die mit Sein und Existenz verbunden sind, solche eindeutigen und starken Ausdrücke wie „wahrhaft seiender“, „Wirklichkeit“ und „ausgewiesen“.

Das Problem des Solipsismus und der Existenz anderer Subjekte werden von Husserl nicht nur in der V. CM betrachtet. In der I. CM beschreibt Husserl den Sinn und die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie und konstatiert diesbezüglich: „In der Tat ist diese Wissenschaft [die transzendente Phänomenologie] schon da als die unterste transzendente Phänomenologie; die unterste, also nicht die volle, zu der ja selbstverständlich der weitere Weg vom *transzendentalen Solipsismus* zur transzendentalen Intersubjektivität gehört“ (Hua 1, 12, m. H.). In der II. CM kommt wieder die Bezeichnung der transzendentalen Phänomenologie als eine Form von Solipsismus vor:

Sicherlich fängt sie also als reine Egologie an, und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzendentalen, *Solipsismus* verurteilt. Es ist ja noch gar nicht abzusehen, wie in der Einstellung der Reduktion andere ego – nicht als bloß weltliche Phänomene, sondern als andere *transzendente ego* – als *seiend* sollen setzbar werden können, und damit zu mitberechtigten Themen einer phänomenologischen Egologie. (Hua 1, 69, m. H.)

Auch vor der Abfassung der CM hatte Husserl das für seine Phänomenologie bestehende Risiko erkannt. In seinem Nachwort zu den *Ideen* schreibt Husserl rückbesinnend:

Die Darstellung im bezeichneten Kapitel [„I. Buch, 2. Abschnitt, 2. Kapitel“, 149] leidet, wie ich zugesteh, an Unvollkommenheiten. Obschon sie in allem wirklich Wesentlichen unangreifbar ist, fehlt ihr, was die Begründung dieses Idealismus anbelangt, die explizite Stellungnahme zu dem Problem des transzendentalen Solipsismus, bzw. zu der transzendentalen Intersubjektivität, zu der Wesensbezogenheit der mir geltenden objektiven Welt auf die mir geltenden Anderen. (Hua 5, 150)

Und ein bisschen weiter in dem Text gesteht Husserl zu:

Der Einwand des Solipsismus hatte bei einem tieferen Verständnis meiner Darstellung nie als Einwand gegen den phänomenologischen Idealismus erhoben werden dürfen, sondern nur als Einwand gegen die Unvollständigkeit meiner Darstellung. (Hua 5, 151)

Auch nach den CM scheint Husserl seine Thematisierung des Problems des Solipsismus und des Seins der Anderen und der Welt nicht aufzugeben, wie es in verschiedenen in Hua 15 veröffentlichten Texten nachzuweisen ist. Er fragt sich, ob seine ganze transzendente Philosophie nicht als transzendentaler Solipsismus zu brandmarken wäre (Hua 15, 3); ob er wirklich nicht ein *solus ipse* ist, „während der Andere gar nicht wäre“ (Hua 15, 30).⁷⁰ In Text 9, der der Aufklärung des Begriffs der Primordialität (über den ich im nächsten Paragraphen mehr zu sagen haben werde) gewidmet ist, sieht er zwei Möglichkeiten nach Vollzug der epoché: Entweder bleibe ich dabei und beschreibe mein transzendentes Leben oder mache die Setzungen mit und „komme wieder dazu, die Welt als seiend zu setzen“ (Hua 15, 117f.). Darin zeigt es sich, wie das echte „Interesse der Epoché“ (Hua 15, 117) das Sein der Welt ist und wiederum wie ihr Sein nur durch einen seienden Anderen erreicht werden kann. In einem anderen retrospektiven Text von 1931, Text 20, begeht Husserl den „Gang der systematischen Beschreibungen bis zur Monadenlehre, nach der Reduktion“ (Hua 15, 362, so der Titel des Texts) und sieht nach Vervollständigung seiner Überlegungen über den Anderen und die Intersubjektivität, dass die Idee selbst eines Absoluten, die nicht im Zusammenhang mit anderen Gegenständen steht, ein Unsinn sei und so „Nicht nur ich bin kein *solus ipse*, kein erdenkliches Absolutes ist *solus ipse*, das ist schlechthin Unsinn“ (Hua 15, 371).⁷¹

Am Ende ihres Aufsatzes bespricht Stähler die Auflösung des Solipsismus, die Husserl am Ende der V. CM „erklärt“. Nach den Analysen der V. ergibt sich der Solipsismus als bloßer Schein und konsequent ist der Einwand aufgelöst. Stähler

⁷⁰ Diese zwei zitierten Stellen sind eigentlich aus der ersten Fassung der V. CM.

⁷¹ Weitere Texte, die das Thema Solipsismus aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten, sind die folgenden: Hua 13, Text Nr. 6, Kapitel 3, § 18; Text Nr. 14; Nr. 15b; Hua 14, Text Nr. 17; Hua 15, Beilage XXXIX.

sieht daran irgendwie, dass die Rede von „Auflösung“ und „Schein“ ihre Interpretation bekräftigt, indem diese Ausdrücke zeigen würden, dass es eigentlich nie einen Einwand von Solipsismus gab: Der Schein ist aufgelöst, also gab es nie einen echten Einwand. Es ist aber die einzige mögliche Schlussfolgerung für Husserls transzendente Phänomenologie (im Fall des Erfolgs), dass ein solcher Einwand aufgelöst werden musste, da dieser aus seiner Perspektive lediglich auf einem Missverständnis seiner Phänomenologie beruhen könnte. Stähler sieht aber, dass diese Auflösung so zu verstehen ist, als ob es eigentlich nie einen Einwand gegeben hätte:

The philosophical problem of solipsism is always posed by abstracting from Others, and this abstraction presupposes that the world is already given to us as a shared world. True solipsism would require that I do not experience myself as a single self in distinction from other selves, but as the only self. In this case, however, there would not be a self qua self. (Stähler 2008, 113)

Es ist nicht klar, was an der Stelle mit „true solipsism“ genau gemeint ist, aber es scheint ebendas zu sein, was Husserl als Gefahr für die transzendente Phänomenologie sieht und nicht das, was er vertreten wollte. Am Ende schreibt Stähler (ebd., 113 ff.) dem Solipsismus bei Husserl eine methodologische Rolle zu und insistiert erneut darauf, dass Husserl diesen Solipsismus nicht überwinden wollte. Meiner Ansicht nach ist ein methodologischer Solipsismus bei der Anwendung der phänomenologischen Methode der epoché und Reduktion impliziert, was wiederum zur gefährlichen Möglichkeit führt, dass die Phänomenologie diesen Solipsismus nicht verlassen könnte. Um diesen Einwand entgegenzusetzen, schreibt Husserl die *V. CM*, in der der Solipsismus durch die Gewinnung des Anderen als seiendes und als transzendentes Subjekt aufgelöst wird.

Ein großes Problem mit der Carr-Stähler-Interpretation betrifft ihre Idee von „traditionellem Solipsismus“. Dies sei nicht Husserls Thema, sondern sein Thema sei eher eine ganz bestimmte Form von Solipsismus. Ich würde sagen, es stimmt, dass Husserls Konzeption des Solipsismus eigentümlich ist, weil sie mit seiner transzendentalen Phänomenologie eng verbunden ist und das kann nur eigentümlich sein: Es gab ja auch keine transzendente Phänomenologie im Sinn Husserls vor Husserl. Aber diese Eigentümlichkeit besagt keinen Gegensatz zu dem traditionellen Problem. Carr zitiert eine „Standard“-Definition von Solipsismus in seinem Aufsatz:

[...] solipsism 'consists in holding that the individual I ... with its subjective modifications, is all of reality, and that other I's of which one has a representation have no more independent existence than persons in dreams; -or [it consists] at least in admitting that it is impossible to demonstrate the contrary'. (Carr 1973, 15f.)

Diese Definition würde nicht *ohne Weiteres* zu Husserls Konzeption passen, aber wohl doch, wenn wir sie durch die Besonderheiten der transzendentalen Phänomenologie ergänzen würden: Solipsismus besagt, dass das transzendente Ich andere Subjekte lediglich als bloße Phänomene seiner konstitutiven Leistungen kennt und diese keine unabhängige Existenz hätten, oder mindestens muss es zugestehen, dass es nicht in der Lage ist, die Evidenz für solche Existenzen zu finden. Ich glaube, dass Husserl sich mit *seiner* Version des traditionellen Problems des Solipsismus in der V. CM beschäftigt.

§ 12.5 Andere Interpreten in Bezug auf die Diskussion

Mehrere andere Interpreten verstehen die V. CM als Antwort auf den solipsistischen Einwand, der zur transzendentalen Intersubjektivität führen sollte. A. D. Smith, den Stähler zitiert, sieht den engen Zusammenhang zwischen Sinn und Bewährung:

As is usual in Husserl, however, questions of sense and of confirmation are not ultimately separable, so that he is, indeed, also concerned with showing how our belief in the actual existence of others is justified and grounded in our experience. (Smith 2003, 212)

Stähler zitiert Smiths Interpretation und ordnet sie unter die ein, die der V. das Problem des Solipsismus und noch andere Themen zuschreiben. Nach ihr ist Smiths Interpretation darin falsch, dass sie das Problem des Solipsismus als Teil der Aufgaben der V. erkennt. Auffällig ist indes, dass sie überhaupt nichts von einer solchen Stelle, wie der gerade hier zitierten, sagt. Denn diese bietet das sachliche Argument dafür, warum es für Husserl unvermeidlich ist, sich mit der tatsächlichen Existenz des Anderen zu beschäftigen, wenn er „den Sinn“ des Anderen betrachtet, und erklärt, wie dies auch mit dem Problem des Solipsismus verbunden ist.

James Mensch schreibt ganz am Anfang seines Buchs über Intersubjektivität, dass das Thema der V. sei: „How, within the idealistic standpoint, do I acknowledge the independent existence of Others – of fellow subjects?“ (Mensch 1988, 1). Mensch spricht explizit über das „Problem of other minds“ oder die Erkennung der Anderen als solchen und schreibt dazu:

What it requires for its solution seems to be a description of the “how” of my recognition of Others – i.e., of my positing them as subjects. Phenomenologically, this means a description of their givenness to me. It signifies both an account of their appearances and an account of my actions in positing them as the unities of such appearances. (Ebd., 4)

Mensch versteht richtig, dass die phänomenologische Analyse der Erkenntnis irgendeines Gegenstands, in unserem Fall des Anderen, notwendigerweise die Gegebenheitsweise und Setzung betrifft. Mensch kritisiert desgleichen Carrs Interpretation und hält es für ausreichend, Carrs unvollständiges Zitat von Husserl zu ergänzen. Nach Mensch beschränken Interpretationen wie Carrs die Aufgabe der Phänomenologie ausschließlich auf das Gegebene und vergessen, dass die phänomenologische Frage danach, ob der Andere mir überhaupt gegeben ist, mit der Frage danach, ob es einen von mir unabhängigen Anderen gibt, letztlich zusammenfällt. Das Scheitern am Nachweis dieser Gleichheit verurteilt die Phänomenologie zu einem transzendentalen Solipsismus (vgl. Mensch 1988, 24). Dies würde bedeuten, dass Interpretationen der V. CM wie die Carrs und Stählers nicht nur daran scheitern, ihren Sinn und ihre Aufgabe richtig zu verstehen, sondern vielmehr, dass sie gegen sie wirken: Ein solches Verständnis der Methoden und Aufgaben der Phänomenologie würde sie zu einem transzendentalen Solipsismus verurteilen.

Schütz versteht in seinem sehr kritischen Aufsatz über Husserls Konzeption der Intersubjektivität (mit dem ich mich an mehreren Stellen beschäftigen werde), aber zumal über die V. CM, die Aufgabe dieses Texts in der richtigen Hinsicht:

Nun erhebt sich die Frage, die den Gegenstand der V. Meditation bildet: Wie kann innerhalb dieses egologischen Kosmos die Objektivität der Welt, als Welt für jedermann, und die Existenz Anderer begründet werden? Wie ist es mög-

lich, die Intersubjektivität der Welt aus den Intentionalitäten meines Bewußtseinslebens abzuleiten?⁷² (Schutz 1971a, 91)

Zahavi deutet ebenfalls an, dass die Phänomenologie unvermeidlich von einem Solipsismus bedroht werden kann:

By solipsism one normally understands a position that either claims that there only exists one single consciousness, namely one's own, or that argues that it is impossible to know whether there are in fact any other subjects besides oneself. But why this criticism? Because the very effectuation of the epoche and the transcendental reduction seem to restrict the field of research of phenomenology in advance to the phenomenologizing individual's own consciousness and phenomena. (Zahavi 2003, 109)

Kathleen Haney betont das Risiko für die Phänomenologie, in einen Solipsismus zu verfallen und dadurch letztlich in einen Skeptizismus, das nur durch eine erfolgreiche Analyse der Konstitution des Anderen abgewehrt werden kann:

Phenomenology devolves into a solipsism, albeit into a transcendental solipsism. Philosophical solipsism is not only counter-experiential, but also easily degenerates into skepticism. Skepticism presents an ever-constant threat to any philosophical system, but devastates the phenomenological project. If Husserl's doctrine of intersubjectivity cannot show how another person can be constituted within a single consciousness as other than its own consciousness, the surety of the phenomenological starting point condemns phenomenology to a solipsistic egology. Without a satisfactory doctrine of the constitution of otherness, Husserl's renewed attempt to establish philosophical foundationalism fails, as did its precursors. (Haney 2002, 147)

⁷² Natürlich muss „ableiten“ hier nicht im Sinn einer logischen Deduktion aus Axiomen verstanden werden.

Sara Heinämaa versteht das Projekt der V. CM ebenfalls als die Widerlegung des Solipsismus. Sie schreibt im Kontext ihrer historischen Rekonstruktion der Fassung der CM:

The extensions that Husserl made in Freiburg were mainly on the Fifth Meditation which deals with the refutation of solipsism by providing an account of the constitution of the egoic body (Leib), other selves, intersubjectivity, and the objective world. (Heinämaa 2021, 40)

Ströker in ihrem Buch über die epoché erkennt an, dass das durch phänomenologische epoché und Reduktion eröffnete Feld des transzendentalen, reinen Bewusstseins zu einem Solipsismus führen könnte, indem es eben *meine* Erlebnisse sind, die betrachtet werden und „Thus it seems that the transcendental epoche inexorably leads to transcendental solipsism“ (Ströker 1997, 119). Die Objektivität der Welt setzt nicht nur das für mich intentionale Sein des Anderen, sondern vielmehr das wirkliche Sein des Anderen voraus. Aus ebendiesem Grund kann Husserls Projekt nur durch seine Ergänzung von Intersubjektivität gerechtfertigt werden:

Husserl's procedure of transcendental reduction receives its final methodological justification only if it can clarify and render transcendently intelligible this "there is" of the other. For the sense of being as being in-itself, as being transcendent, being objective, and, finally, as being true, essentially depends on this. (Ebd., 121)

Das ist: Um das Sein der Welt erklären zu können – eine Aufgabe, die für die Husserl'sche Phänomenologie fundamental ist –, muss das „es gibt“ des Anderen transzendental aufgeklärt werden.

Kern versteht diese Bewegung in der Husserl'schen Phänomenologie eben als einen Moment ihrer Entwicklung, in dem Husserl sich dieses Problems bewusst geworden ist:

Die Position der phänomenologischen Reduktion zwang Husserl geradezu, sich mit Problemen der Intersubjektivität zu beschäftigen: Wie konnte aufgrund dieser Methode, die auf das „reine und absolute Bewusstsein“

zurückgeht, eine Mehrheit und Verschiedenheit von absoluten Bewusstseinen erreicht und begründet werden? Husserl scheint auch in jenen Jahren immer an einer monadologischen Bewusstseinsvielfalt, also am absoluten Charakter des fremden Bewusstseins gegenüber dem eigenen Bewusstsein festgehalten zu haben, so dass sich ihm sofort das Problem stellen musste, wie fremdes Bewusstsein vom „Standpunkt“ der phänomenologischen Reduktion überhaupt zur Geltung kommen kann. (Kern 1973a, XXV)

In seiner Abhandlung über das Problem der Intersubjektivität begründet auch Georg Römpp das Risiko des Solipsismus, das die Phänomenologie konfrontieren muss, und seine Überwindung durch die Aufweisung des Anderen:

Soll die Begründung eines Begriffes intersubjektiver Geltung also nicht eine Forderung bleiben, die berechtigterweise und mit kritischer Intention von konkurrierenden Philosophiekonzeptionen an die Phänomenologie gestellt wird, so muß es gelingen, mit Hilfe der phänomenologischen Methode selbst einen Weg zur Aufweisung fremder Subjektivität als Fundament von Geltung zu finden. (Römpp 1992, 3f.)

Römpp diskutiert auch eine mit der von Carr und Stähler ähnlichen Interpretation (obwohl er Carr an der Stelle nicht zitiert), die versucht, die ganze Aufgabe der V. auf eine bloße Sinnesanalyse zu reduzieren, und konkludiert diesbezüglich:

Den Begriff ‚anderes Subjekt‘ analysieren heißt für Husserl gerade, die Erfahrbarkeit fremder Subjektivität zu einem phänomenalen Verständnis zu bringen. Die ‚Begriffsanalyse‘ impliziert deshalb aber die Ausarbeitung entsprechender phänomenalen Strukturen. (Ebd., 11)

Schließlich erachten Roy et al. es als offenbar, dass die transzendente Phänomenologie einen Solipsismus implizieren kann und daher, dass es notwendig ist, ihn zu überwinden:

Husserlian transcendentalism is obviously vulnerable to the charge of solipsism in the sense in which I am the only consciousness and the world I constitute is my own world. In order to escape these problems made familiar by

Descartes, Husserl was first led to admit the existence of other consciousnesses. To this end he devoted important analyses to the constitution of the consciousness of the other, most important, in his fifth *Cartesianische Meditationen*. (Roy et al. 1999, 36)

Mehrere Interpreten – Carr und Stähler ausgenommen – verstehen also die Aufgabe der V. CM als eine Antwort auf den solipsistischen Einwand und den Weg zur Auflösung darin, dass man die phänomenologische Evidenz für die wirkliche *Existenz* anderer Subjekte finden und aufklären kann.

§ 12.6 Zwischenfazit und der zu begehende Weg

Damit können wir das dreifache Ziel der V. CM formulieren: (i) die Überwindung des Solipsismus; (ii) die Gewinnung des seienden Anderen und (iii) die Konstitution der intersubjektiv-objektiven Welt. Diese herausfordernde Aufgabe verlangt von Husserl die Einführung gewisser neuer methodologischer Werkzeuge, deren Analyse mich in dem kommenden Paragraphen beschäftigen wird. Bevor wir dazu übergehen, können wir Husserl folgend den generellen zu begehenden Weg beschreiben. Als allgemeine Bedingung des Verfahrens hatten wir bereits die Notwendigkeit identifiziert, innerhalb der transzendentalen epoché und Reduktion zu verbleiben, da es ebendiese sind, die das Risiko des transzendentalen Solipsismus vorbringen. Wie kann nun eine in diesen Grenzen so beschränkte Aufgabe überhaupt in Angriff genommen werden? In § 43, der zweite der V., legt Husserl die Grundlagen für diese Untersuchung dar: Der Leitfaden muss nicht anders als der Andere selbst sein. Epoché und Reduktion besagen indes, dass dieser nun zu betrachtende Andere der Andere als Phänomen, als „noematisch-ontischer Gehalt“ (Hua 1, 122f.), als Korrelat meines cogito sein muss.

Die Untersuchung muss sich demzufolge an dem Phänomen „Anderer“, so wie er mir gegeben ist, als Leitfaden halten. Was folgt, erinnert an manche Husserl'sche Beschreibungen, in denen es ihn darum geht, die wichtigsten Merkmalen des zu betrachtenden Phänomens hervorzuheben, damit die darin implizierten konstitutiven Leistungen erklärt werden können. So sieht Husserl an diesem Phänomen, dass:

1. er als wirklich seiend erfahren ist;

2. ich ihn als Weltobjekt, als psychophysisches Ich, als an einem Leib verbunden in der Welt erfahre;⁷³
3. ich durch ihn die Welt nicht als mein privates Gebilde, sondern „als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann seiende“ (Hua 1, 123) erfahre.

Diese Bestimmungen des Phänomens des alter ego sind natürlich nicht die einzigen. Er hätte auch sagen können, dass ich den Anderen als Freund, alt, Ausländer, glücklich, großzügig, müde, traurig ... usw. erfahre. Warum also diese drei Eigenschaften? Ihre Wahl ist selbstverständlich nicht willkürlich und es wäre auch nicht ausreichend zu sagen, dass sie „die wichtigsten“ seien. Husserl beansprucht an der Stelle keine totale, erschöpfende Analyse der Intersubjektivität. Er fällt überdies kein Werturteil über die Wichtigkeit der Merkmale des Fremden. Diese drei hervorgehobenen Bestimmungen des alter ego passen zu der Aufgabe der V. ganz genau:

1. Um den Solipsismus zu überwinden, muss ich, der in epoché und Reduktion meditierende Philosoph, die phänomenologische Evidenz für meine in der natürlichen Einstellung gesetzte Überzeugung über das Sein der anderen Subjekte aufklären können. Wenn ich einen Akt der Reflexion über die Wahrnehmung eines anderen Menschen vollziehe, kann ich phänomenologisch feststellen, dass ich ihn als wirklich seiend gesetzt habe. Dies muss beschrieben werden und, wenn wir die Evidenz für diese Überzeugung finden können, wäre der Vorwurf des Solipsismus abgewehrt.
2. Der erfahrene Phänomenologe Husserl wird diese Evidenz in einem Akt suchen, der eine übliche Quelle von Evidenzen ist: die Wahrnehmung. Anders gesagt: In der natürlichen Einstellung identifiziere ich Subjekte mit Menschen, was grundsätzlich „Subjekte, Träger von Leibern“ heißt. Um die Analyse überhaupt anfangen zu können, muss ich eine feste, einfache Grundlage finden und dies bietet die Verkörperung der Subjektivität an.

⁷³ Dies würde meiner zweiten Ebene der Monade, d. i. die psychophysische Einheit, entsprechen, siehe § 8. Dieses ausgezeichnete Merkmal, schon am Anfang der V. CM hervorgehoben, zeigt die enorme Wichtigkeit der Monadologie für das richtige Verständnis der Theorie der Einfühlung.

3. Die Etablierung der Intersubjektivität-Objektivität der Welt ist eines der expliziten Ziele der V., die eben durch die Aufweisung des Anderen zu erbringen ist. In dieser Hinsicht zeichnet sich es als Merkmal des Anderen selbst aus, dass er auch Erfahrung von der Welt hat und weiter, dass diese von dem Anderen erfahrene Welt dieselbe Welt ist, von der ich selbst Erfahrung habe.

Um es mit Stähler auszusprechen, will Husserl wissen: „How is the Other given to me on the most basic level?“ (Stähler 2008, 105).⁷⁴ Die niedrigste Stufe des Anderen ist mit dem Ausdruck „alter ego“ eindeutig bezeichnet. Es geht grundsätzlich darum aufzuweisen, dass es wirklich ein anderes Subjekt wie mich gibt. Wir könnten sagen, abgesehen von allen anderen möglichen Bestimmungen eines Subjekts, wollen wir die Evidenz für ein anderes Subjekt *als Subjekt*, für ein anderes Ich *als Ich* überhaupt finden können. Die ersten und dritten Merkmale folgen direkt aus dem Ziel der V., während das zweite uns etwas über das kommende Verfahren verrät: Es ist kein explizites Ziel der Untersuchung, den Anderen als Leibhaber zu klären, es ist aber entweder eine notwendige Bedingung dafür oder der Weg, den Husserl für die Aufgabe tatsächlich findet. Auf jeden Fall wird der Weg zum Anderen und sogar der Weg zum Anderen *als transzendentelem Ich* über seinen Leib und sein psychophysisches Sein gefunden werden. In dieser Hinsicht müsste Stählers Behauptung ergänzt werden: Es ist nicht nur der Andere auf seiner einfachsten, in konstitutionsanalytischem Sinn grundlegendsten Ebene (die ich mit dem reinen Bewusstsein identifizieren würde, da es eben die grundlegendste Form der Monade und der Subjektivität ist), sondern auch der Andere als psychophysisches Ich, was schon eine höhere Ebene der Monade betrifft.

Der Andere als Phänomen mit diesen drei hervorgehobenen Eigenschaften ist also der Leitfaden für die vorliegende Untersuchung. Ist dies aber nicht als die Sinnesauslegung zu verstehen, die Carr und Stähler in ihren Interpretationen vorschlagen? Meine Interpretation (und die von den anderen zitierten Interpreten) leugnet nicht die Rolle der Sinnesanalyse als Verfahren der Phänomenologie. Es geht eher

⁷⁴ Der Unterschied ist natürlich, dass die Gegebenheit für mich auch Sein und Wirklichkeit miteinschließt, während sie diese verneint.

darum, was eine solche Aufgabe eigentlich impliziert. Wie Husserl es am Ende von § 43 ausdrücklich äußert:

Unbeirrbar muß ich daran festhalten, daß jeder Sinn, den irgendein Seiendes für mich hat und haben kann, sowohl nach seinem „Was“ als nach seinem „Es ist und ist in Wirklichkeit“ Sinn ist in bzw. aus meinem intentionalen Leben, aus dessen konstitutiven Synthesen, in den Systemen einstimmiger Bewährung sich für mich klärend und enthüllend. (Hua 1, 123, m. H.)

Es sieht so aus, als ob die Carr-Stähler-Interpretation sich auf das „Was“ beschränkt, während sie das „Es ist und ist in Wirklichkeit“ beiseite lässt. Die Sinnesauslegung des Anderen als solchen enthält jedoch notwendigerweise die entsprechende Setzung, in der mir der Andere gegeben ist. Da der Andere als wirklich seiend erfahren ist, müssen diese konstitutiven Elemente auch phänomenologisch analysiert werden. Die Analyse handelt also von der Intentionalität, „in der das Sein der Anderen für mich sich *macht* und sich nach seinem rechtmäßigen, das ist seinem Erfüllungsgehalt, auslegt“ (Hua 1, 123). Mit anderen Worten: Die Analyse der Intentionalität zielt auf die Klärung, wie der Sinn „alter ego“ sich für mich konstituiert und wie sich erfüllt, das ist, wie er sich als wirklich seiend bewährt. Die Unterscheidung zwischen „den Sinn zu analysieren“ und „die Existenz nachzuweisen“, die Carr und Stähler treffen, ist eine falsche. In der transzendentalen Phänomenologie heißt Sinnesanalyse sowohl das Was des Gegebenen als auch die Setzung oder Seinscharakter des Gegebenen zu analysieren. Die Rede von Erfüllung an der Stelle sollte das auch klarmachen: Eine Analyse, die sich auf das Was beschränkt, würde nichts von Erfüllung zu sagen haben, da nur ein Akt erfüllt werden kann, indem die originäre Anschauung dem impliziten oder expliziten leeren Sinn ihren Bezug auf den wirklich – oder zumindest der Möglichkeit nach – seienden Gegenstand gibt.⁷⁵

Diese Untersuchung betrifft dementsprechend die *transzendente Theorie der Fremderfahrung* oder der *Einfühlung*, die sich mit den ersten und zweiten Zielen

⁷⁵ Es ist auch Husserl zufolge möglich, leere Intentionen durch nicht-setzende Akte der Phantasie zu veranschaulichen und so zu erfüllen. Solche Akte würden sich aber auf Möglichkeit und nicht Wirklichkeit beziehen. Ich werde mich in § 18.3 noch tiefer mit dem Begriff der Erfüllung auseinandersetzen.

beschäftigen muss. Damit verbunden muss also eine *transzendente Theorie der objektiven Welt* entwickelt werden, die aufklären sollte, wie die Welt und Natur für uns sich als objektiv konstituieren, wobei „objektiv“ vor allem als *Für-jedermann-da* verstanden werden muss. Die objektive Welt wird sich nicht nur als objektive Natur enthüllen, sondern auch als eine geistige Welt mit kulturellen Gegenständen und geistigen Prädikaten. Die geistige Welt als solche verweist schon in ihrem Ursprung auf Subjekte, die diese Prädikate konstituieren.

Es bleibt zu resümieren, dass der Einwand des Solipsismus für Husserl eine transzendente Theorie der Einfühlung motiviert hat, die mit den methodologischen Werkzeugen der transzendentalen Phänomenologie den Sinn und das Sein der Andere für mich aufklären muss. Diese Theorie hängt notwendigerweise mit einer transzendentalen Theorie der objektiven Welt als Welt für jedermann zusammen, deren Aufklärung auch Aufgabe der V. CM sein wird. Das Ziel der V. CM betrifft demzufolge die in epoché und Reduktion phänomenologisch zu gewinnende Evidenz, die den auf andere Subjekte gerichteten konstitutiven Leistungen zugrunde liegt.

§ 13 Die methodologischen Besonderheiten: thematische epoché und Eigenheitssphäre

§ 13.1 Bedarf und erste Darstellung der thematischen epoché und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre

Der erste Schritt für die Aufgabe der V. CM ist also die Klärung der konstitutiven Leistungen, durch die ich einen Anderen als solchen gewinnen kann. Der Andere selbst als noematisches Korrelat wurde voranstehend als unser Leitfaden für die Untersuchung festgestellt. Wenn der „Sinn“ des Anderen nun analysiert werden muss, „kann der fragliche Sinn von Fremdsubjekten *noch* nicht der von objektiven, von *weltlich seienden* Anderen sein“ (Hua 1, 124, m. H.), da dies eine Art Zirkelschluss implizieren würde, nach dem wir schon das voraussetzten – den weltlich seienden Anderen –, was wir für die Evidenz dieser Wirklichkeit selbst aufzuweisen brauchen. Wir befinden uns längst innerhalb der transzendentalen Einstellung, wie es der Fall im ganzen Laufe der CM war. Dies reicht aber Husserl nach nicht hin, um auf die jetzt vorliegende Aufgabe einzugehen. Warum ist aber die transzendente epoché nicht

genug, wenn sie die ganze Generalthese der natürlichen Einstellung ausschaltet? In der transzendentalen Reduktion wird die gesamte Welt zu meinem Phänomen, sie bleibt aber als objektive Welt konstituiert. Die Generalthese ist ausgeschaltet, aber „[w]ir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich ‚konstituiert‘“ (Hua 3/1, 107). Somit wird die Welt innerhalb der transzendentalen Einstellung immer noch als intersubjektiv mitkonstituiert angesehen, da der einzige mögliche Sinn, in dem etwas für die Phänomenologie „objektiv“ sein kann, eben als intersubjektiv konstituiert ist. So erklärt auch Schütz den Bedarf der zweiten, hier zu vollziehenden thematischen epoché:

Vor Vollzug der zweiten Epoche war ja die Welt als transzendentales Phänomen in einstimmiger Erfahrung geradehin gegeben und dazu gehörte, daß das Fremde, obschon dessen naive Seinsgeltung bereits der phänomenologischen Epoche anheimgefallen war, Sinn-mitbestimmend auftrat. Auch innerhalb des transzendental reduzierten Bewußtseinslebens war das Phänomen ‚Welt‘ mitsamt den Anderen nicht als mein privates synthetisches Gebilde erfahren, sondern als intersubjektive, in ihren Objekten Jedermann zugängliche Welt. (Schütz 1971a, 92)

Deshalb müssen wir einen weiteren methodologischen Schritt tun und zwar die thematische epoché vollziehen. Ihre erste Formulierung lautet wie folgt:

Wir schalten alles jetzt Fragliche vorerst aus dem thematischen Felde aus, das ist, wir sehen von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität ab und umgrenzen zunächst den Gesamtzusammenhang derjenigen Intentionalität, der aktuellen und potentiellen, in der sich das ego in seiner Eigenheit konstituiert und in der es von ihr unabtrennbare, also selbst ihrer Eigenheit zuzurechnende synthetische Einheiten konstituiert. (Hua 1, 124f.)

Das Absehen von der Intentionalität, die auf fremde Subjektivitäten bezogen ist, müsste sofort auffallen. Wie könnte der Andere mein Leitfaden sein, wenn ich von ihm absehen muss? In welchem Sinn können diese intentionalen Leistungen ausgeschaltet werden, während wir das alter ego als solches betrachten wollen, um die

den konstitutiven Leistungen zugrunde liegende Evidenz zu finden? Bevor wir auf diese Fragen eingehen, vervollständige ich zunächst die allgemeine Präsentation der neuen methodologischen Elemente.⁷⁶ Der zweite Teil dieser Formulierung fordert, dass ich die Intentionalität abgrenze, in der das Ich sich selbst als solches konstituiert und damit zusammen das ganze Gebiet, das meine eigenen synthetischen Einheiten ausmacht. Alle konstituierten Einheiten, die ich selbst ohne intersubjektive Beiträge konstituiert habe, gehören mit anderen Worten dieser Eigenheitssphäre an. Sie zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie mir originär gegeben sind⁷⁷ und ich Zugang zu ihnen in der Reflexion erlangen kann.

Husserl führte diese Explizierung der thematischen epoché ein und spricht anschließend vom „ungewöhnlichen Sinn“ dieser „Reduktion auf meine transzendente Eigenheitssphäre“ (Hua 1, 125). Daraus kann geschlossen werden, dass die thematische epoché und die Reduktion auf die Eigenheitssphäre notwendig miteinander zusammenhängen. Anders formuliert, impliziert das Vollziehen der thematischen epoché schon diese neue Reduktion. Dieser ungewöhnliche Sinn der Reduktion betrifft die Art Abstraktion, die wir an der Stelle vollziehen müssen. Abstrahiert werden muss von allem, „was mir transzendente Konstitution als Fremdes ergibt“ (Hua 1, 125). Wenn meine transzendente Konstitution einer Gegenständlichkeit etwas Fremdes ergibt, muss es von diesem Korrelat folglich abstrahiert werden. Dieses „Fremde“ hier könnte mehrdeutig sein: Obwohl Husserl gerne den Terminus für andere Subjekte reserviert, nutzt er ihn gleichfalls, um alles zu meinen, was „Nicht-Ich“ ist, also nicht nur andere Subjekte, sondern auch andere Gegenstände.⁷⁸ Es scheint mir an der Stelle aber das andere Subjekt gemeint zu sein: Wenn „Fremde“ hier alles Nicht-Ich meinen würde, wäre diese Abstraktion zu umfassend und die Eigenheitssphäre zu eingeschränkt, um irgendeine phänomenologische Analyse zu ermöglichen.

Dieses Korrelat der in der Reduktion zu vollziehenden Abstraktion leidet unter demselben Problem wie die gerade zitierte Formulierung der thematischen epoché:

⁷⁶ Ich werde auf dieses Problem in § 13.5 zurückkehren.

⁷⁷ Zum Begriff der Originarität, siehe § 6.6 und § 13.6.

⁷⁸ „Also das an sich erste Fremde (das erste Nicht-Ich) ist das andere Ich“ (Hua 1, 137) sagt er z. B. an einer Stelle, die das alter-ego nur als einen möglichen Fall von „Fremden“ ansieht. Dieser Gebrauch ist auch z. B. in den folgenden Texten zu finden: Hua 14, 378, 431; Hua 15, 28.

Wenn es von allem Fremden abstrahiert werden müsste, wie könnte es wiederum als Leitfaden für die Sinnesauslegung gelten? Der ungewöhnliche Sinn dieser Abstraktion bezieht sich auf den Kontext und Umfang, in der sie vollzogen werden muss. Husserl führt aus, dass eine derartige Abstraktion – jedoch in der natürlichen Einstellung vollzogen –, mich „alleine“ lassen würde, als ob ich der einzige Überlebende nach einer universellen Pest wäre. Diese Art Abstraktion wäre nicht radikal genug, da sie nichts an den Sinnen meiner Konstitutionen ändern würde. Wenn ich als Mensch innerhalb der Welt alleine bliebe, wäre die Welt für mich trotzdem schon intersubjektiv konstituiert. Alle meine umweltlichen Gegenständlichkeiten trügen weiterhin die Bestimmung „Für-jedermann-da“. In derselben Weise wie ein äußerlich wahrgenommenes Ding als objektiv, Für-jedermann-da apperzipiert ist, sogar wenn ich es ganz alleine wahrnehme, wäre eine ganze Welt, auf der ich ganz alleine lebte, immer noch als objektive Welt konstituiert. Der Sinn der Abstraktion muss also *transzendental* verstanden werden: Ich als transzendentales Ich konstituiere die ganze Welt und lebe in diesen konstituierenden Akten. Wenn ich nun diese Abstraktion vollziehe, ist sie so zu verstehen, als ob ich nie Fremdes konstituiert hätte. Der transzendente Sinn der Abstraktion bedeutet demzufolge ein absichtliches Absehen von bestimmten konstitutiven Leistungen, um die konstitutiven Ebenen klar voneinander zu differenzieren, damit die notwendigen Implikationen von den Akten und ihren Leistungen aufgeklärt werden können. Wie anhand Husserls Gegenbeispiel zu sehen, hätte eine nicht transzendente, sondern in natürlicher Einstellung vollzogene Abstraktion einen ganz anderen Sinn: Als ob ich alleine in einer Welt bliebe, die sonst (also transzendental-konstitutiv gesehen) dieselbe Welt wie die aktuelle, wirkliche Welt wäre. Die Spannung zwischen der Idee des Anderen als Leitfaden und der Abstraktion von allem Fremden bleibt immer noch bestehen, aber diese Klärung von dem Sinn der Abstraktion hat ein sehr wichtiges Element entdeckt: Es ist besonders die intersubjektive Bestimmung des „Für-jedermann-da“, von dem es abstrahiert werden muss. Die Welt muss nicht mehr als intersubjektiv-objektiv angesehen werden, sondern nur als *meine* Welt, die des konkret transzendental konstituierenden ego. Dies bekräftigt auch die Interpretation des Bedarfs der zweiten epoché und Reduktion: Die Bestimmung Für-jedermann-da ist in der transzendentalen epoché, obschon als bloßes Phänomen, weiterhin enthalten. Die Ausschaltung dieser Bestimmung bedarf infolgedessen einer neuen epoché und Reduktion.

§ 13.2 Präzisierung des zu Abstrahierenden und des Sinns des Anderen

Die Spannung zwischen dem Anderen als Sinn und Leitfaden und der methodologischen Forderung, von diesen Intentionalitäten und konstituierten Einheiten zu abstrahieren, scheint sich bereits im nächsten Absatz des Texts aufzulösen. Die Reduktion auf die Eigenheitssphäre führt mich zu meinem *konkreten* transzendentalen ego, das ist – wie wir im ersten Kapitel gesehen haben – zu meiner Monade. Innerhalb dieser Eigenheit ist auch „wie jede“ die „auf Fremdes gerichtete Intentionalität“ eingeschlossen, „nur daß zunächst aus methodischen Gründen deren synthetische Leistung (die Wirklichkeit des Fremden für mich) thematisch ausgeschaltet bleiben soll“ (Hua 1, 125). Der Zielpunkt dieser thematischen epoché wird nun deutlich: Es sind nicht alle fremden Subjekte als solche, sondern vielmehr die synthetische Leistung dieser Intentionalität, von dem es thematisch abstrahiert werden muss. Meine Akte der Einfühlung ergeben für mich ein anderes Subjekt. Sogar innerhalb der transzendentalen epoché bleiben für mich die entsprechenden Setzungen der Akte mitenthalten, obwohl natürlich ausgeschaltet. In diesem Fall ist der Andere als wirklich konstituiert, als seiend gesetzt. Es ist diese Leistung und diese Setzung, die ich nun ausschalten muss: Die Wirklichkeit des Anderen wird für mich auch ein bloßes Phänomen. Ich darf diese Wirklichkeit nicht voraussetzen oder nicht für gegeben halten, ich muss sie ausschalten, um sie wiederum phänomenologisch klären zu können. Wenn ich das tue, wenn der Andere nicht mehr Wirklichkeit für mich ist, fallen auch seine konstitutiven Leistungen aus und die Welt verliert folglich ihren intersubjektiv-objektiven Charakter. Ströker drückt dies sehr klar aus:

With this thematic epoché all determinations of the phenomenal world which, according to their sense, refer to other subjects are to be eliminated. Thus all those sense-components that posit validities of whatever being, which I, as it were, cannot constitute alone, slip away. Expressed noetically: For the time being I cancel all sense-constitution which is co-achieved through alien subjectivity. (Ströker 1997, 120)

Wie ist denn nun dieser Andere zu verstehen? Er hat einen „neuen Seinssinn“, der meine Monade in ihrer Selbsteigenheit überschreitet (Hua 1, 125): Meine Monade befasst alle meine konstituierten Einheiten – darin auch die fremden Subjekte. Aber

Subjekt zu sein, heißt, eigene Erlebnisse und konstituierte Einheiten zu haben. Die fremden habe ich indes in meiner Monade nicht: Etwas ist mir als Ich, als Subjekt von Konstitution gegeben, aber das, was dieses Subjektsein als solches bestimmt, ist mir *nicht* gegeben. Es ist also nicht Ich-Selbst, sondern eine Spiegelung meiner Monade, ein alter ego, ein anderes Ich, das ich nicht bin. Dieses „zweite ego ist nicht schlechthin da und eigentlich selbst gegeben“ (Hua 1, 125), da ich keinen originären Zugang zu diesen fremden Erlebnissen habe. Es ist mir dennoch als anderes ego gegeben. Wie wir im vorherigen Paragraphen sahen, verweist das „ego“ im Ausdruck „alter ego“ auf mich selbst. Ich weiß, was es bedeutet, ein ego zu sein, schon aus eigener Erfahrung innerhalb meines monadischen Seins. Die Analyse fordert nun, dass ich kläre, wie etwas ein ego sein kann, wenn ich es nicht bin. Diese Unterscheidung ist von großer Wichtigkeit, um die Aufgabe der V. genau zu präzisieren. Das, was der phänomenologischen Klärung bedarf und dessen Evidenz gefunden werden muss, ist das *alter*, das Subjektsein, das sich auf etwas bezieht, das ich nicht bin. Das Egosein an sich selbst ist aber uns schon aus allen vorherigen phänomenologischen Untersuchungen, zumal den vorherigen vier *CM*, durchaus bekannt. Deswegen bleiben Interpretationen wie Carrs und Stählers, die die Rolle des Solipsismus und der von mir unabhängigen Wirklichkeit des Anderen leugnen, hinter dem echten Sinn der Untersuchung zurück. Wir werden im nächsten Paragraphen sehen, dass der Rekurs auf die Bekanntheit des Egoeins aus der eigenen Selbsterfahrung, um den Anderen in seiner Evidenz ausweisen zu können, einen unentbehrlichen Schritt der Analysen ausmacht. In seiner ersten Fassung der V. *CM*, als Text 1 von Hua 15 publiziert, drückt sich Husserl in dieser Hinsicht ganz explizit aus:

Die Leitung für die Auslegung des Fundierungszusammenhanges und seiner Intentionalität wird zu Anfang der ganzen Untersuchung der schlichte Sinn „Anderer“ sein, ursprünglich entnommen aus der Fremderfahrung, und genau so, wie er da auftritt. „Anderer“ besagt: anderes Ich, alter ego. *Den Sinn „Ich“ schöpfe ich aber ganz ursprünglich „aus mir selbst“*. Letztlich weist also der Sinn alter ego zurück auf mein eigenes ego in dieser Reinheit. Das Wort alter in seinem Sinn deutet dabei auf eine gewisse, in der Gegebenheitsweise selbst liegende Modifikation, die mein eigenes Selbst, eben in der Weise der „Modifikation“, intentional in sich schließt. Damit sind wir also hingelenkt auf eine in der beständig lebendigen Selbstapperzeption des Ich-selbst gründende neue Apperzeption, deren Sinn sich als Abwandlung jenes ersten Sinnes „Ich“

gibt, etwa in der Weise eines Analogons. In der ersten, primitivsten Stufe der Fremderfahrung wäre also das pure primordiale Ich-selbst das, was in ihr „eingeführt“ wird in der Sinnesgestalt „Anderer“. (Hua 15, 13, m. H.)

Damit gewinnt die Aufgabe an Klarheit: Wie kann mein ego innerhalb seiner Eigenheit Fremdes konstituieren? Also wie kann ich Fremdes mit dem Sinn konstituieren, dass es fremd und unabhängig von mir ist? Der Andere muss nicht als bloßes Phänomen gewonnen werden, sondern eben als Anderer in seinem eigenen Recht. Schütz bringt diesbezüglich einen Einwand vor, der zu bedenken ist:

Um von dem Fremden abstrahieren zu können, muß das Fremde in der transzendentalen reduzierten Sphäre als intentionaler Bestand der phänomenalen Erfahrungswelt und zwar *als Fremdes* ausgewiesen sein. [...] Wie weist sich ferner das Fremde – das Nicht-Ich, von dem ich zu abstrahieren habe um die primordiale Transzendenz freizulegen – als solches aus? (Schütz 1971a, 93)

Ich will „das Fremde“ oder den Anderen als solchen ausweisen, aber um das tun zu können, muss ich zuerst von ihm abstrahieren. Ist dies nicht eine Art Zirkelschluss? Betrachten wir: Wie ist es mit der transzendentalen epoché und der Generalthese der natürlichen Einstellung? Will ich da nicht diese Generalthese ausschalten, damit ich den Sinn erklären kann, wie ich diese Welt konstituiert habe? Vielleicht träfe Schütz' Einwand auch in dem Fall zu, ich glaube aber nicht, dass das der Fall ist. Ich muss nicht das Fremde *ausweisen*, um das Fremde danach ausschalten zu können, um danach das Fremde ausweisen zu können. Ich gehe von der Tatsache aus, dass ich Erfahrung von Fremdem habe. Ich muss dies nicht ausweisen, das ist vielmehr die ursprüngliche Motivation für die ganze Untersuchung: Ich habe Erfahrung von Fremdem, ist aber diese Erfahrung in Evidenz fundiert? Kann ich die Evidenz für diese Erfahrung phänomenologisch aufweisen? Die Phänomenologie fängt immer in gewisser Hinsicht mit der natürlichen Einstellung an: Die zu betrachtenden Phänomene müssen zuerst identifiziert werden und das genauso wie sie in dieser Einstellung erlebt werden. Es ist Aufgabe der Phänomenologie, danach diese Phänomene aus der entsprechenden phänomenologischen Einstellung einer Konstitutionsanalyse zu unterziehen. „Ich erfahre das Fremde als wirklich“ heißt nicht, dass ich diese Erfahrung schon ausgewiesen habe, es heißt, dass ich diese Erfahrung habe und, um sie ausweisen zu können, muss ich methodologisch fortschreiten. In

unserem jetzigen Fall werde ich die Wirklichkeit all dessen ausschalten, was ich als Fremde erkenne, um die darin implizierten konstitutiven Leistungen analysieren zu können.

§ 13.3 Der Umfang der Eigenheitssphäre

Es geht nun darum, „das Mir-Eigene zu umgrenzen“ (Hua 1, 126), was sich zunächst als Nicht-Fremdes (immer noch im Sinn von fremden Subjekten) darstellt. Die Welt ist als objektiv seiende erfahren und dabei ist gleichfalls impliziert, dass sie in ein-stimmiger Erfahrung gegeben ist, wobei das Fremde *sinnmitbestimmend* ist. Diese Mitbestimmung der Erfahrung der Welt durch die Beiträge der fremden Subjekte ist es, die wir nun abstraktiv ausschalten müssen. Der einfühlungsmäßige Bezug auf die anderen Subjekte verleiht – konstitutionsanalytisch gesehen – der Welt ihren intersubjektiven Charakter und so wie die Ausführung der thematischen epoché nun läuft, ist von diesen Beiträgen zu abstrahieren, und nicht von den Anderen selbst als Korrelate meiner intentionalen Akte. Husserl nach müssen wir somit diese Abstraktion auf alle konstituierten Einheiten erweitern, die durch andere Subjekte vermittelt sind: Die Einheiten Mensch und Tier, alle Kulturprädikate, alles Fremdgeistige, und der Charakter des Für-jedermann-da. Wir können die zu abstrahierenden Elemente der Eigenheitssphäre Heinämaa folgend genauer bestimmen:

The main idea is to set aside all sense of other selves and everything that constitutionally depends on such sense. Thus, we disregard all possible others, be they animal, human, personal, collective, or other. We also disregard all that depends on such others: their living bodies and the common cultural products that we share with them, from practical utensils and instruments to artworks, religious symbols, and scientific objects. Moreover, all philosophical conceptualizations of such selves – such as psyches, souls, spirits, minds, and neural networks – need to be bracketed. Finally, we remove from consideration the senses “objective thing” and “objective world” insofar as these objectivities are shared by several experiencing selves. The abstractive reduction thus shuts out all sense of otherness and prevents us from using such senses in our descriptions and analyses of whatever is left to study [...]. The point is not that we could live in such a reduced “world” but that we must think its possibility

in order to understand the composition of our common world – the only one that exists and can exist for us. (Heinämaa 2021, 45)

Wenn wir so handeln, erreichen wir eine Unterschicht des Phänomens Welt. Auf dieser ist die Schicht der objektiven Welt fundiert, die intersubjektiv konstituiert wird. Diese Unterschicht ist die Welt der Gesamtheit meiner Erfahrungen und Erlebnisse, worin alles als Korrelat meiner synthetischen Leistungen betrachtet wird. Husserl bezeichnet sie als „eigenheitliche ‚Natur‘“ (Hua I, 127), wobei Natur in Anführungszeichen gesetzt wird, weil sie mit der bloßen Natur (Korrelat des Naturforschers) nicht zu vermengen sei. Wir befinden uns nun innerhalb dieser reduzierten Eigenheitssphäre, dieser Unterschicht des Phänomens Welt, dieser eigenheitlichen Natur, worin alle durch Beiträge von fremden Subjekten konstituierten Einheiten thematisch ausgeschaltet werden müssen. Wie müssen wir uns das vorstellen? Wie kann ich *phänomenologisch* von diesen Gegenständen in ihren Bestimmungen abstrahieren? Kann ich wirklich einen Menschen sehen und nicht mehr einen Menschen, sondern nur einen Körper sehen? Kann ich ein Buch (Kulturgegenstand) sehen, und kein Buch mehr sehen, sondern ... was genau? Ein bloßes materielles Ding? Es ist leicht nachzuvollziehen, wie ich von der Bestimmung Für-jedermann da abstrahieren kann, indem ich meine Gegenständlichkeiten als meine konstituierten Einheiten und keine objektiven Gegenstände ansehe. Kann ich aber wirklich von allen kulturellen und geistigen Bestimmungen absehen? Schütz legt eine ähnliche Anregung in Form eines Einwands dar:

Eine besondere Schwierigkeit scheint mir aber gerade in der Unterscheidung zwischen unserem Bewußtsein von Fremdem und unserem Bewußtsein von sinnbestimmender oder -mitbestimmender fremder Subjektivität zu liegen, wobei anlässlich der Vollziehung der zweiten Epoche die möglichen und wirklichen Erlebnisse von Fremdem der Eigenheitssphäre, Leistungen der sinnbestimmenden, fremden Subjektivität aber der Fremdsphäre zugewiesen werden. Sind nicht viele, sind nicht vielleicht alle unsere Erlebnisse von Fremdem in der natürlichen Welt, die ja als intentionales Korrelat in der egologischen Sphäre erhalten bleibt, durch Leistungen fremder Subjektivität gestiftet (oder zum mindesten als so gestiftet von uns interpretiert) und erst dadurch als „Erlebnisse von Fremdem“ sinnbestimmt? Ich sehe nicht, wie diese Scheidung durchgeführt werden kann. (Schütz 1971a, 94)

Eine psychologische oder sogar soziologische Untersuchung von der tatsächlichen, faktischen Konstitution von Gegenständlichkeiten und empirischen Typen könnte wohl zur Schlussfolgerung gelangen, dass sie alle intersubjektiv gestiftet und konstituiert werden. Eine derartige Schlussfolgerung wäre ebenfalls nicht so weit weg von Husserls eigener, nach der die Lebenswelt den Sinnesboden aller unserer Erfahrungen ausmacht, wobei die Lebenswelt schon intersubjektiv ist: Es gibt ein historisches Apriori, das unsere Erfahrung von der Welt vorbestimmt.⁷⁹ Dies ist aber nicht von vornherein die Perspektive der transzendentalen Phänomenologie, sicherlich nicht die psychologische oder soziologische, aber auch nicht die der transzendentalen Intersubjektivität. Denn wir haben diese Ebene noch nicht erreicht und, um eben sie erreichen zu können, müssen wir zuerst die Wirklichkeit des Anderen aufweisen und den Schritt zur intermonadischen Gemeinschaft und transzendentalen Intersubjektivität tun. Husserl hatte sich übrigens ähnliche Fragen wie Schütz' gestellt, darin aber auch den Unterschied in Bezug auf die Untersuchung geklärt:

Es mag sein, dass ich, als der ich bin, nicht sein kann, ohne dass Andere sind, und sicher reichen in mein Eigenleben überall die Anderen hinein, es mitbestimmend, ihm beständig intentionale Gehalte, Seinsgeltungen, Wertgeltungen etc. einfügend. Aber die fremde Subjektivität konstituiert sich nicht unmittelbar in meiner eigenen Subjektivität, so wie meine Subjektivität konkret mit all dem zu ihr Gehörigen sich in ihr selbst und für sich selbst konstituiert. (Hua 14, 380)

Folglich hat die Ausschaltung der fremden Beiträge zur intersubjektiven Konstitution in diesem Kontext einen doppelten Sinn: Auf der einen Seite bedeutet sie die Ausschaltung des objektiven Charakters unserer Erfahrung von der Welt, des Für-jedermann-da. Auf der anderen Seite kann ich sagen: Sogar wenn ich in meiner konkreten, empirischen Entwicklung als Ich und als Person gewisse (oder alle) Gegenstände intersubjektiv konstituiert habe, kann ich dennoch gewisse konstitutive

⁷⁹ Vgl. dazu z. B.: „Die Lebenswelt ist [...] für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, ‚Boden‘ für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis. Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben“ (Hua 6, 145).

Leistungen (nach-)vollziehen, die des intersubjektiven Beitrags nicht bedürfen. Den ersten Sinn habe ich bereits ausreichend geklärt, auf den zweiten komme ich gleich zurück. Eine gute Interpretation dieses Verfahrens bietet Klaus Held:

Mithin ist vor dem Aufweis der Apperzeption des Mitsubjekts von der appräsentativen Miterfaßtheit der Welterfahrung dieses Mitsubjekts zu abstrahieren. Konkret heißt dies, ich muß von all den Charakteren meiner Welt absehen, die sie erst durch die fremderfahrende Appräsentation bekommt. *Für diesen Abstraktionsprozeß ist es nicht nötig, alle Züge unserer gemeinsamen Welt im Hinblick auf ihre Herkunft aus den fremden oder meinen Apperzeptionen kritisch zu durchmustern* [m. H.]. Ein solcher Ausscheidungsprozeß wäre so nicht nur nicht durchführbar, sondern überdies unphänomenologisch, da er auf der Voraussetzung beruhte, daß die Welt eine Ansammlung von seierenden Bestimmtheiten sei, aus der durch Abstraktion eine Auswahl getroffen werden könnte. Welt, phänomenologisch als Horizont verstanden, ist Korrelat von appräsentativen Vermöglichkeiten.⁸⁰ Die fragliche Abstraktion bestimmt sich unter dieser Voraussetzung als ein Absehen von der Vermöglichkeit fremderfahrender Appräsentation, d. h. positiv als Beschränkung auf den Vermöglichkeitsspielraum all derjenigen Appräsentationen, „die ich als eigene Präsentationen verwirklichen könnte“ [Hua 13, 125]. Den Horizont, der in dieser Beschränkung zugänglich wird, nennt Husserl die *primordiale* Welt, das Verfahren ihrer Aufdeckung *primordiale* Abstraktion oder Reduktion. (Held 1972, 30f.)

Es geht also nicht darum, jedes einzelne Erlebnis zu identifizieren und es dann in Hinsicht auf ihre subjektive oder intersubjektive Herkunft zu prüfen. Wie bereits voranstehend ausgeführt, ist es von dem objektiven Charakter stets zu abstrahieren und dann muss für gewisse, für diese Analyse relevante konstitutive Leistungen die Möglichkeit einer subjektiven Konstitution ohne intersubjektive Beiträge festgestellt

⁸⁰ „Vermöglichkeit“, auch gelegentlich von Husserl gebraucht, scheint mir nichts anderes zu bedeuten als prinzipielle, reale Möglichkeit oder Vermögen. „Prinzipiell“, da die Möglichkeit oder das Vermögen als solche dem Subjekt gehören. „Reale“, weil es damit gemeint ist, dass dieses Vermögen im Laufe des bewussten Lebens verwirklicht werden kann.

werden. Dementsprechend ist die Frage danach eigentlich irrelevant, ob ich wirklich Erfahrung bezüglich kultureller Gegenstände ohne die intersubjektiven Beiträge haben kann. Ich kann von ihnen thematisch in dem bloßen Sinn abstrahieren, dass ich sie überhaupt nicht betrachte. Was relevant ist, ist das, was ich tatsächlich von meiner eigenen Subjektivität alleine ausgehend konstituieren kann. In einem der Diskussion zwischen Schütz und Cairns über die *V. CM* gewidmeten Aufsatz erklärt Michael Barber diesen Punkt ganz deutlich:

By contrast, abstraction to the primordial sphere seeks to prescind from everything “Objective,” everything constituted as experienceable by everyone. Despite differences in these abstractions, Husserl’s comparison suggests that just as scientists can abstract from everyday experience and its cultural properties and need not reductively deny the validity of, or do away with, everyday experience, which they simply sideline, so those implementing the second epoché engage in similar abstraction. Hence, they could arrive at primordial experiences without reference to their usual, everyday intersubjective characterizations. If such abstraction is possible in the natural sciences, why would a similar abstraction not be possible in the second epoché? (Barber 2010, 15)

Man kann also von den intersubjektiv konstituierten Gegenständen so thematisch abstrahieren, wie es der Naturforscher tut, ohne ihre normale Geltung infrage zu stellen und ohne nach einer Weise zu suchen, mir diese kulturellen Gegenstände ohne ihre kulturellen Prädikate zu veranschaulichen. Dies klärt die Sache in einer negativen Weise: der Sinn der Abstraktion in Bezug auf das, was ich überhaupt nicht zu betrachten habe. Wie steht es in der positiven Hinsicht, in Bezug auf die Gegenstände, über die wir behaupten, dass sie ohne intersubjektive Beiträge konstituiert werden können? Wir können dies in einem Vergleich mit der transzendentalen epoché und der transzendentalen Reduktion aufklären. Diese eröffnen das Feld der transzendentalen Phänomenologie, das das reine Bewusstsein ist. Wie es wohl bekannt ist, ist das „Residuum“ dieser Reduktion das reine Bewusstsein.⁸¹ Im Fall der thematischen epoché und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre wird die Eigenheitssphäre selbst als Feld der Forschung eröffnet. Was dabei ist jedoch das

⁸¹ Siehe dazu § 6, insbesondere § 6.1.

genaue Residuum? Es sind nicht die Gegenstände ohne irgendwelche kulturellen Bestimmungen, sondern eine Unterschicht „eigenheitliche[r] Natur“ (Hua 1, 127). Darunter zeichnet sich *der Leib* als der einzige aus, der eben *mein Leib* ist und nicht ein bloßer Körper. Diese Auszeichnung ermöglicht mir zu behaupten, dass der Leib selbst als Residuum der Reduktion auf die Eigenheitssphäre betrachtet werden kann:

Unter den eigenheitlich gefaßten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltanschauung, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, ob schon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, in dem ich unmittelbar *schalte und walte*, und insonderheit walte in jedem seiner *Organe*. (Hua 1, 128)

Diese Interpretation scheint auch Heinämaa zu teilen:

He [Husserl] points out that in this artificially reduced perceptual environment, one thing – and only one – immediately sets itself apart from all the other things. This is our own living body (Leib). It stands out exactly as living, that is, as having sensations of different sorts, most crucially, sensations of touch and movement, and being freely and directly movable by us. No other thing can have the sense of living within this artificially isolated environment since all other conscious selves are temporarily reduced, including those that can sense. (Heinämaa 2021, 45)

Daran schließt Husserl eine kurze Beschreibung an, wie ich mit, am, im Leib wahrnehme und empfinde und durch ihn in der Welt handle. Abgesehen davon also, ob und wie ich gewisse Gegenstände in dieser abstrahierenden Weise phänomenologisch betrachten kann, zeichnet sich der Leib als einzigartiger Gegenstand aus, *sogar* wenn ich gar keine fremden Beiträge mitbetrachte, sogar wenn ich fremde Subjekte überhaupt nicht thematisiere. Der Leib ist mein Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Willensorgan, durch den mir die weltlichen Gegenstände gegeben sind

und durch den ich in die Welt hineingreifen kann.⁸² Die Konstitution des Leibs als solchen benötigt keine fremde Vermittlung und keine objektive Welt. Mein Leib ist mir in der Selbsterfahrung eben als Leib, als Organ gegeben und es ist dieses Objekt, das wir in der kommenden Analyse der Fremderfahrung werden betrachten müssen. Eine erste Schlussfolgerung besteht demzufolge darin, dass die Konstitution des Eigenleibs – konstitutionsanalytisch gesehen – von der Intersubjektivität und ihren Beiträgen unabhängig ist.⁸³

Husserl vergleicht danach, was sich ergibt, wenn ich den fremden Menschen „eigenheitlich reduziere“ und wenn ich mich selbst reduziere (Hua 1, 128): In dem ersten Fall gewöhnen wir nur einen eigenheitlichen reduzierten Körper, d. i. einen Körper als bloßes Ding der (reduzierten, eigenheitlichen) Natur. Wenn ich mich als Menschen in dieser Weise reduziere, gewinne ich mich als Leib und Seele, als psychophysische Einheit.⁸⁴ Diese Reduktion führt uns also zu einer Betrachtung von uns selbst als psychophysischen Einheiten – genau im Sinn der in § 8 dargestellten zweiten Ebene der Monade. Die Abstraktion von Fremdem betrifft also nicht mein psychophysisches Ich, was besagt, dass ich mich „solipsistisch“ als eine solche Einheit konstituieren kann. Darüber hinaus kann ich mich auch als Glied der von mir konstituierten Welt vorfinden. Hier zeigt sich sehr deutlich die zweite Hinsicht der neuen Reduktion: Es kann wohl sein, dass ich im Laufe meiner faktischen Entwicklung als Mensch die Einheiten „Leib“ und „Seele“ intersubjektiv konstituiert habe. Aber innerhalb der transzendentalen Einstellung kann ich auch feststellen, dass diese Einheiten solipsistisch konstituiert werden können. Das ist nun das relevante Thema für unsere Untersuchung.

⁸² Vgl. dazu § 8.1. Ferner, siehe Fußnote 40 auf Seite 75, wo ich auf Texte verweise, die den Zusammenhang zwischen Leib und Körper thematisieren.

⁸³ Vgl. dazu: „This shows that the fundamental sense of consciousness embodied is not dependent on the constitution of the sense of other selves. Thus, a consciousness completely deprived of all others would still be able to constitute itself as an embodied being operating in a reduced world of things. We are not such consciousnesses, but the exercise of thinking through the possibility of such a consciousness allows us to realize the dependence relations between the sense of our own embodiment and that of another self“ (Heinämaa 2021, 45).

⁸⁴ Husserl spricht an dieser Stelle (Hua 1, 128) unglücklicherweise von einem *personalen* Ich, das auch durch diese Reduktion gewonnen werden würde. Ich glaube, dies ist nur als schlechte terminologische Wahl einzuordnen, denn wie wir in § 9 gesehen haben und in § 21 sehen werden, kann das personale Ich nur intersubjektiv konstituiert werden.

Eine sehr wichtige Unterscheidung tritt dadurch zutage: Der Sinn „Leib“, über den ich in der Eigenheitssphäre verfüge, den ich solipsistisch konstituieren kann, ist nicht der allgemeine, empirische, *intersubjektiv konstituierte* Typ „Leib“, der wohl wie jeder andere intersubjektiv konstituiert wird und auf eine Menge von Fällen anzuwenden ist. Es ist der Sinn, den ich direkt aus eigener Selbsterfahrung gewinne und immer nachweisen kann. Dies bedeutet indes nicht, dass der Leib für mich, so wie ich ihn in der Eigenheitssphäre finde, kein empirischer Typ ist und demzufolge, dass die Erfahrung in diesem Kontext anders wäre als sonst, also nicht durch sinnliche Erfahrung und Typen, Sedimentierungen und Habitualitäten strukturiert. Die Behauptung ist, dass es sich hier nicht um den intersubjektiv gemeinsamen und geteilten Typ Leib handelt, sondern um einen *sui generis* Typ, dessen einziger Fall, „nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib“ (Hua 1, 128), *mein* Leib ist: „Der Leib in der Originalsphäre ist einzig, nicht bloss einzig in seiner Art, sondern artlos von einer apodiktisch notwendigen Einmaligkeit“ (Hua 14, 488). Einen ähnlichen Vergleich könnten wir auch für den Sinn „ego“ ziehen: Es handelt sich hier nicht um den intersubjektiv konstituierten Typ von ego, das seine Geschichte in der Tradition des menschlichen Denkens und im Alltagsleben hat, sondern ausschließlich um den Sinn, der mir in der phänomenologischen Reflexion gegeben ist. So interpretiert Ronald McIntyre sowohl den Fall für den Sinn Leib als auch für den Sinn ego oder Selbst:

Furthermore, as I read Husserl's thought-experiment, the solitary subject's sense of self is a sense that applies only to itself. What is missing for the solitary subject is a sense of itself, not as a unique entity, but as an entity of a special kind that includes actual or possible others – a general concept of embodied selfhood. (McIntyre 2012, 67)

§ 13.4 Der Sinn der fraglichen Reduktion und die verweltlichende Selbstapperzeption

An dieser Stelle erkennen wir ein neues methodologisches Problem an Husserls Darstellung. Wir sind von der transzendentalen Einstellung ausgegangen und haben darin eine neue Reduktion auf die Eigenheitssphäre vollzogen. Wenn die ursprüngliche, transzendente Reduktion bereits vollzogen war, in welchem Sinn kann ich

nun sagen, dass ich die Einheit Mensch reduzieren will? Wenn die transzendente Reduktion vollzogen war – und sie war vollzogen –, bin ich schon zum reinen Bewusstsein geworden. Wie kann ich, das meditierende, reine Ich, nun diese Einheit Menschen finden, um sie wiederum zu reduzieren?

Husserl selbst ist sich dieses Problems bewusst und macht es zum Thema der Untersuchung, wenn er schreibt: „Es ist nun die Frage, wie ich, das auf das rein Eigenheitliche reduzierte Menschen-Ich im ebenso reduzierten Weltphänomen, und ich als das transzendente ego zueinander sich verhalten“ (Hua 1, 130). Diese Frage führt zum Begriff der *verweltlichenden Selbstapperzeption*. Wie der Name verrät, handelt sie von einer Apperzeption von mir selbst, die mich zum Teil der von mir konstituierten Welt macht, mich also „verweltlicht“. Das transzendente ego apperzipiert sich selbst als einen Leib habend und dadurch als in der Welt seiend: „Alles transzendental mir als diesem letzten [transzendentalen] ego Eigenheitliche tritt vermöge dieser Verweltlichung in meine Seele als Psychisches ein“ (Hua 1, 130). Wir müssen dazu in Betracht ziehen, dass „Seele“ ein Begriff ist, der ausschließlich in seiner Verbindung mit dem Leib anzuwenden ist, während der Leib als materieller Körper Teil der realen Welt ist.⁸⁵ Als konkret genommenes transzendentes ego (Monade) habe ich meine konstituierten Gegenständlichkeiten und die Welt als Phänomen. Indem ich diese verweltlichende Selbstapperzeption vollziehe, werden alle diese Gegenständlichkeiten zu psychischen Phänomenen in meiner Seele.

Wie ist nun dies zu verstehen? Meine Interpretation schlägt vor, dass dies genau in demselben Sinn zu verstehen ist, in dem wir es im ersten Kapitel gesehen haben.⁸⁶ Von der transzendentalen Einstellung ausgehend, kann ich mich als psychophysische Einheit betrachten, indem ich einen Leib habe, durch den ich mich als Teil der realen Welt apperzipieren kann. Das konkret genommene transzendente ego, die Monade, schließt nun sein psychophysisches Sein ein:

⁸⁵ Vgl. dazu § 8.7–8.9.

⁸⁶ Vgl. insbesondere § 8.3, wo ich die Einheit des psychophysischen Ich als eine Form von Apperzeption vonseiten des transzendentalen Bewusstseins den *Ideen I* folgend erklärt habe.

Wenn ich also als dieses ego [das transzendente] mein Phänomen der objektiven Welt auf mein Eigenheitliches reduziere und nun *dazunehme* [m. H.], was ich irgend sonst als mir eigen finde (das nach jener Reduktion Fremdes nicht mehr enthalten kann), so ist dieses gesamte Eigenheitliche meines ego wiederzufinden in dem reduzierten Weltphänomen als das Eigenheitliche *meiner Seele*, nur daß es hier als Komponente meiner Weltapperzeption ein transzendental Sekundäres ist. (Hua 1, 130f.)

Das transzendente ego hat sein Phänomen der objektiven Welt in der transzendentalen Reduktion. Es vollzieht darin die neue Reduktion, indem dieses Phänomen der objektiven Welt auf das Eigenheitliche reduziert wird. Demzufolge wird noch etwas *dazu* genommen, nämlich das psychophysische Sein. Alles Transzendente ist daher in der reduzierten Weltphänomen der Eigenheitssphäre „wiederzufinden“, wobei es aber als ein *transzendental Sekundäres* betrachtet werden muss. Das transzendental Primäre ist die Region des reinen Bewusstseins, der objektiven Welt, so wie sie von dem transzendentalen Bewusstsein konstituiert wird.⁸⁷ Vollziehe ich nun die verweltlichende Selbstapperzeption, dann konstituiere ich mich als psychophysisches Ich, als Leib-Seele Einheit. Alles, was mir transzendental gehört, was ich in meinem Weltphänomen betrachte, wird nun zum Teil meiner Seele, die wiederum eine Leib-Seele Einheit ausmacht. Dies besagt folglich eine Anknüpfung des reinen Bewusstseins, des Ich an den Leib. Der Leib wiederum ist Teil der realen Außenwelt, die ich selbst als reines Ich konstituierte. So bin ich selbst (als Ganzes, nämlich als Monade) auch Teil dieser von mir konstituierten realen Außenwelt.⁸⁸ Da ich weiterhin reines Ich und in der transzendentalen Reduktion bleibe, bezeichnen wir diese Schicht von eigenheitlicher Natur, in der ich Leib-Seele Einheit und psychophysisches Ich bin, als *transzendental Sekundäres*, sofern die Konstitutionsanalyse, obschon sie nun auf die Leib-Seele Einheit und die eigenheitliche Natur gerichtet ist, weiterhin eine transzendente Konstitutionsanalyse bleibt.

⁸⁷ Dies ist das Hauptthema in den *Ideen I*. Siehe dazu § 6.

⁸⁸ Vgl. dazu § 6.1.

Auf dieser Ebene stehend (die in § 6 beschrieben ist) finden wir die Unterscheidung, nach der wir suchten, um die Analyse der Fremderfahrung fortsetzen zu können: Innerhalb des „Universum[s] des in ihm [transzendentelem Ich] Konstituierten“ (Hua 1, 131) finden wir die Trennung zwischen der Sphäre des Eigenen und der Sphäre des Fremden, eine Trennung, die durch die neue Reduktion auf die Eigenheitssphäre zu treffen ist. In dieser Sphäre des Eigenen finden wir aber schon „jedes Bewusstsein von Fremden, jede Erscheinungsweise von ihm“ (Hua 1, 131). Alles, was das transzendente ego als Eigenes konstituiert, macht demnach die Eigenheitssphäre aus – und das ist das konkret eigene Wesen einer Monade, deren Sein von dem reinen Ich unabtrennbar ist.

Bevor wir zur „positiven Charakterisierung“ der Eigenheitssphäre Husserl folgend übergehen, können wir ihren Sinn und ihre Tragweite klären. Die neue Reduktion scheint eigentlich mehr als die transzendente Reduktion zu enthalten, indem sie nicht nur von der Region des reinen Bewusstseins und dem transzendentalen Ich, sondern auch von dem konkret genommenen Ich bzw. der Monade und noch von der psychophysischen Leib-Seele Einheit handelt. Das Residuum der transzendentalen epoché war das reine Bewusstsein, während das Residuum der thematischen epoché der Leib ist. Ich erlaube mir hier einen kleinen etymologischen Exkurs, der hoffentlich partiell klären kann, wie wir in dieser Hinsicht weiterhin von einer „Reduktion“ sprechen dürfen. Normalerweise wird unter diesem Begriff eine Art „Einschränkung“ oder „Verminderung“ verstanden.⁸⁹ Dies ist nicht falsch und trifft in manchen Fällen ganz genau zu. Die transzendente Reduktion besagt in gewisser Hinsicht eine Einschränkung der zu betrachtenden Phänomene, die ganze Welt wird zu dem von mir konstituierten Weltphänomen und die Setzungen werden, wenn nicht „eliminiert“, doch ausgeschaltet. Wenn die Reduktion auf die Eigenheitssphäre innerhalb der transzendentalen Reduktion vollzogen wird, müsste sie dementsprechend noch weniger als die transzendente enthalten – wenn Einschränkung die einzige oder wichtigste Bedeutung von „Reduktion“ wäre. „Reduktion“ heißt aber auch „Zurückführen“, etwas von einem zu einem anderen „Ort“ zu führen und nicht

⁸⁹ Vgl. z. B. Dudens Definitionen: „1. das Reduzieren; das Zurückführen auf ein geringeres Maß; 2. Rückschluss vom Komplizierten auf etwas Einfaches; Vereinfachung“ und die weiteren, alle sind mit Verminderung oder Vereinfachung verbunden, so wie auch die angebotenen Synonyme: „Abstrich, Begrenzung, Beschneidung, Beschränkung“ (<https://www.duden.de/rechtschreibung/Reduktion>).

notwendigerweise auf etwas Geringeres oder Kleineres zu führen, wie es in den Duden-Definitionen der Fall zu sein scheint. In diesem Fall wäre also das von dem transzendentalen Ich konstituierte objektive Weltphänomen auf die Eigenheitssphäre des psychophysischen Ich zurückgeführt. Im ersten Kapitel – insbesondere in § 6.3 und § 6.4 – haben wir bereits gesehen, wie es möglich ist, eine weitere Region oder Sphäre, die nicht die des transzendentalen Bewusstseins ist, transzendental zu betrachten. Dies genau ist es, was Husserl in der V. CM unternehmen will: eine transzendente Untersuchung des Meinigen und des fremden psychophysischen Seins. Die transzendente Betrachtung führt auch in eine andere Region: Indem ich nun mich als psychophysisches Ich mit einem Leib betrachte, bin ich in die Region *Animalia* eingetreten (vgl. § 8.2).

Die beiden Reduktionen dienen gleichfalls verschiedenen Zwecken. Die transzendente Reduktion ermöglicht verschiedene Analysen (wie z. B. Analysen der zeitlichen Struktur des Bewusstseins) sowie weitere Reduktionen. So wie wir sie z. B. aus den *Ideen I* kennen, ist das Hauptziel der transzendentalen Reduktion für die transzendente Phänomenologie, das transzendente Feld zu eröffnen und die Welt zu bloßem Phänomen und Korrelat meines Bewusstseins zu machen. Darin kann ich z. B. die *eidetische* Reduktion vollziehen, durch die der meditierende Phänomenologe die Wesen, die Eide des Bewusstseins beschreiben und feststellen kann. Obwohl die eidetische Reduktion in natürlicher Einstellung vollzogen werden kann, hat sie ihren besonderen Sinn und Leistung für die Phänomenologie im Kontext der transzendentalen Reduktion: Wie bekannt, ist die transzendente Phänomenologie eine *eidetische* Wissenschaft, deren Interesse für Einzelfälle oder konkrete Erlebnisse allein eine vermittelnde Rolle einnehmen kann. Im Kontext der transzendentalen Reduktion, so lernen wir in der V. CM, kann der meditierende Phänomenologe auch eine Reduktion auf die Eigenheitssphäre vollziehen, durch die ich mich als psychophysisches Ich betrachten und alle meine Erlebnisse von den fremden abgrenzen kann. Die Analogie ist jedoch nicht vollkommen: Während die Reduktion auf die Eigenheitssphäre ein bestimmtes Feld eröffnet (die Eigenheitssphäre selbst und ihre Unterschicht der eigenheitlichen Natur), eröffnet die eidetische Reduktion kein weiteres Feld, sondern eher eine Betrachtungsweise von den Gegenständen.⁹⁰ Auch

⁹⁰ Ich bin an der Stelle also mit Dagfinn Føllesdal (2006) nicht ganz in Übereinstimmung: Während er die eidetische und transzendente Reduktionen (an dieser Reihenfolge)

Römpf erkennt in der Reduktion auf die Eigenheitssphäre eine Erweiterung der transzendentalen Sphäre in einem ähnlichen Sinn wie ich:

Wir könnten auch sagen: durch die primordiale Reduktion erweitert das ego den Bereich seiner Transzendentalität, indem derjenige Geltungssinn seiner Phänomene, der aus Geltungsleistungen fremder Subjekte stammt und zunächst ohne weitere Analyse in die Phänomenalität des ego eingeht, selbst noch auf seine phänomenale Struktur und Genesis untersucht werden kann und damit das absolute ego sein transzendentales Selbstverständnis vertieft. [...] Die neue Reduktion hat zum Ergebnis deshalb die Selbstverständigung des absoluten ego als 'primordiales ego'. Die Phänomenologie der Interpersonalität hat ihre Aufgabe damit durch eine höherstufige Anwendung der philosophie-anfangenden Reduktion näher bestimmt. Zum Thema der sachlich aufweisenden Interpretationen muß nun werden, wie das primordiale ego die fremde Geltung gelten läßt und wie es sich in seiner von fremder Geltung unberührten Primordialsphäre selbst auffaßt. (Römpf 1992, 27f.)

Warum diese Erweiterung des transzendentalen Felds auf die Eigenheitssphäre sogar notwendig ist, wird in dem nächsten Paragraphen vollkommen klar, ich kann aber schon die fundamentale Idee antizipieren: Der einzige Weg zum Anderen ist

als notwendige Schritte für eine *phänomenologische* Reduktion sieht (ebd., 114), glaube ich, dass transzendente Reduktion gleichbedeutend mit phänomenologischer ist: „Um dessentwillen werden wir und sogar vorwiegend von phänomenologischen Reduktionen (bzw. auch einheitlich hinsichtlich ihrer Gesamtheit von der phänomenologischen Reduktion) sprechen, also unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte auch von transzendentalen Reduktionen“ (Hua 3/1, 126). Ferner ist es auch möglich, in die transzendente Reduktion einzugehen, ohne die eidetische zu vollziehen, was besagt, dass die eidetische keinen notwendigen Schritt für die transzendente oder phänomenologische sein darf. Über die Synonymie zwischen phänomenologischer und transzendentaler Reduktion, ihre Unabhängigkeit von der eidetischen und der möglichen Reihenfolge, sagt Husserl in den *Ideen II* in Bezug auf die Analysen über die naturalistische Einstellung: „Vollziehen wir aber die phänomenologische Reflexion und Reduktion, machen wir die [naturalistische] Einstellung selbst zum Thema, beziehen wir auf sie das in ihr Erforschte, vollziehen wir dann eidetische Reduktion und die Reinigung von allen transzendierenden Apperzeptionen: so verwandeln sich alle unsere Untersuchungen in rein phänomenologische“ (Hua 4, 174).

über seinen Leib. Wir werden das fremde, transzendente ego nur als ein verleiblichtes, psychophysisches Ich aufweisen können. Diese Tatsache verlangt demnach, dass ich mein Ich als psychophysisches befrage, wobei der Leib seine Rolle in der Konstitution der fremden Subjektivität spielen kann. Ströker betont in ihrer scharfsinnigen Interpretation, wie das mir zuerst Gegebene bezüglich des Anderen sein Leib ist und wie ich folglich mich als verleiblichtes Ich erkennen muss, um die Übertragung meiner Subjektivität auf den Anderen machen zu können:

Obviously, in this reduction, we must take into account the fact that from the very outset the “other” subjectivity appears as part of the world, or, more precisely, as apart of my transcendental world-phenomenon. Certainly there is nothing particularly exceptional about this, as long as we hold, with Husserl, that this world-phenomenon makes up the totality of all contingencies, to which other living bodies, like my living body, belong. But if a living body belongs only accidentally to the other as well as to me, then I as a transcendental ego have to reveal myself as a contingent fact within the world. In the light of the above, this clarification would have to proceed in a determinate continuity of experiences with one’s own style of corroboration, in which the living body establishes itself as existing. This is precisely what Husserl means when he holds that I, as a transcendental ego, “constitute” myself as a human being in the world. (Ströker 1997, 123)

Sind diese Faktizitäten allerdings nicht zu kontingent für die vorliegende transzendente Forschung? Kann ich aus ihnen den transzendentalen Anderen erreichen? Indem meine eigene transzendente Subjektivität sich verleiblicht und dergestalt Teil der Welt wird, kann ich diesen „Prozess“ an dem Anderen auch erkennen:

But as the thematic epoche makes abundantly clear, this self-apperception by which I become a worldly being is not just, if anyway, one transcendental achievement among others. Rather, it is distinguished by that fact that what is achieved in it – the sense of being of my living body in the world – is in turn the basis of the constitution of the being of the alien subject. In other words, while the universal epoche discloses my living body-phenomenon, as my part in the world, the thematic epoche shows that it belongs to the remarkable sense of the being of this “phenomenon” of the living body to serve

in turn as the ground of other phenomena of being in the world. Particularly the alien subjectivity acquires its sense first through the insertion of my own subjectivity into the other body. (ebd., 123f.)

Wenn wir die hier erreichte monadologische Ebene richtig verstehen, wird ein Einwand wie der folgende sinnlos:

Der Begriff des „Fremden“ von dem zu abstrahieren ist, schwankt erheblich. Schon die Gleichsetzung von Tieren und Menschen als „ichartige“ Lebewesen ist überaus bedenklich. Wer sind ferner die „Anderen“ in ihrem Sinn als „Ich-Subjekte“ und was ist ihre noematisch-ontische Gegebenheitsweise, die als transzendentaler Leitfaden für die konstitutive Theorie der Fremderfahrung dienen soll? Sind es die anderen personalen Ichs? Oder die „zentrierenden“ anderen Ichs als Substrate von Habitualitäten? Oder die anderen Ichs in ihrer vollen Konkretion? (Schütz 1971a, 93f.)

Schütz stellt diese Fragen als Einwände gegen Husserls Position. Wenn wir sie aber als echte Fragen heranziehen, sind sie einfach zu beantworten: Dieser Andere ist ein psychophysisches, d. i. leibliches Ich. Seine Gegebenheitsweise, wie wir sehen werden, ist in der auf sinnlicher Wahrnehmung basierten Einfühlung zu finden. Es kann nicht das personale Ich sein, nicht im vollen Sinn, weil die Ebene der Person lediglich intersubjektiv zu erreichen ist – und dies haben wir bereits ausgeschaltet. Die „zentrierenden anderen Ichs ...“ und sie „in ihrer vollen Konkretion“ sind verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache: die Monade. Natürlich ist der Andere als Monade gemeint, da dies ein sehr umfassender Begriff ist. Es ist sogar nicht nur die Monade gemeint, sondern auch die Monade als psychophysisches Wesen. Es gibt keine Schwankung in dem Begriff von Anderem, sondern vielmehr eine sich entfaltende Explizierung dieses Begriffs. In Bezug auf die bedenkliche Gleichsetzung von Tieren und Menschen antworten wir Schütz: Abgesehen von den Unterschieden und von den persönlichen Präferenzen sind Tiere wohl beseelte Lebewesen. In der Hinsicht sind sie als verleiblichte Ichsubjekte zu behandeln. Wir werden im nächsten Paragraphen noch auf dieses Thema mit den Tieren zurückkommen (vgl. § 14.11).

Zwei Elemente der Eigenheitssphäre sind demnach hervorzuheben: zum einen die Inklusion des Leibs und dementsprechend des psychophysischen Ich in die transzendente Betrachtung; zum anderen die Ablendung von allen fremden Beiträgen

zur Konstitution meiner synthetischen Einheiten. Die Eigenheitssphäre deckt sich so als die Sphäre des transzendentalen und psychophysischen Ich, das ein leibliches Subjekt ist und als die Sphäre von allen konstituierten Einheiten, die ich selbst und alleine konstituieren kann, auf. Diese Sphäre besagt demnach ebenfalls, dass ich in der inneren Wahrnehmung direkten Zugang zu allem Erlebten habe und grenzt sich von der Sphäre des Fremden dadurch ab, dass Fremdes all das sein wird, wozu ich *keinen* solchen Zugang habe und haben kann. So können wir die allgemeine Leistung der thematischen epoché mit Ströker zusammenfassen:

The thematic epoche began with the same stock of phenomena that the universal epoche delivered to me. While in the universal epoche the world is reduced to the transcendental worldphenomenon, the thematic epoche brings about a specific methodological division within this world-phenomenon, namely, the division between the alien sphere and the primordial sphere. Thus the function of this thematic epoche is entirely different from that of the transcendental epoche. It comes much closer to the meaning of the terms "suspension" and "bracketing" than the transcendental reduction. For here it is indeed the case that something is methodically eliminated for the time being, namely, all alien subjects with respect to their own constitutive activity. But it also holds for the thematic epoche that it is not only a matter of elimination, but that, at the same time, in and through this elimination an attitude of consciousness is created by which I can thematize the phenomenon of the others as phenomenon. (Ströker 1997, 122f.)

§ 13.5 Solipsistische Sphäre und Eigenheitssphäre

Es bleibt nun die schon erwähnte Spannung aufzulösen, die aus Husserls anscheinend widersprüchlichen Formulierungen entsteht. Die erste Formulierung der thematischen epoché und der neuen Reduktion sagte, dass von allen intentionalen Akten abstrahiert werden musste, die sich auf fremde Subjekte beziehen. In der weiteren Ausführung dieser Methoden spricht Husserl von der Leistung dieser Akte und insbesondere von der Wirklichkeit des Anderen. Ferner behauptet er eindeutig, dass die Eigenheitssphäre dennoch „jedes Bewußtsein von Fremdem, jede Erscheinungsweise von ihm“ (Hua 1, 131) enthält. Versteckt sich hier eine mögliche wichtige

begriffliche Unterscheidung oder ist es eher eine unglückliche Formulierung, die schnell revidiert wird? Nam Lee wirft Husserl einen Widerspruch vor:

First, as mentioned above, the primordial sphere can be disclosed only by abstracting from all the constitutive achievements of the intentionality that is related to other subjects. That is to say, primordial sphere is a sphere without empathy and this is the reason why Husserl calls it “the sphere of my ownness.” Contrary to this position, however, he also maintains “that each consciousness of the other, each way of appearance of him, still belongs together to the first sphere” (Hua I, 131), that is, to the primordial sphere. With this statement, he is contradicting himself by claiming that the primordial sphere both includes and excludes the experience of empathy at the same time. (Lee 2002, 167)

Bernet et al. (1993, 158), Stähler (2008, 111) und Smith (2003, 219) unterscheiden zwischen zwei Begriffen, die an den jeweiligen Stellen der *V. CM* vermengt seien. Sie sprechen von einer solipsistischen Sphäre und der Eigenheitssphäre. Die erste würde eine explizite thematische Abstraktion bedeuten, nach der von allem, was als fremdes Subjekt charakterisiert werden kann, abstrahiert werden muss. Jedoch heißt „Abstraktion“ hier, etwas *nicht* zu thematisieren. Der Andere ist in der solipsistischen Sphäre gar kein Thema der Untersuchung und in der Hinsicht könnte diese Sphäre (zumindest alleine) nicht das Mittel für die Untersuchung von der Konstitution des Anderen sein. Sie würde (so Stähler und Smith) eher eine vorbereitende Rolle spielen, indem sie ermöglichen würde, die Eigenheitssphäre selbst besser abzugrenzen. Stähler und Smith verweisen auf einen Text in Hua 15, der diese Interpretation zu belegen scheint:

Danach erwächst eine wesensmässig begründete Doppeldeutigkeit der Rede von Primordialität. Im ursprünglich methodischen Sinn bedeutet es die Abstraktion, die ich, das ego der reduktiven Einstellungen, phänomenologisierend vollziehe, indem ich abstraktiv ausscheide alle „Einfühlungen“. Sage ich nachher „primordiales ego“, so nimmt es die Bedeutung der urmodalen Monade an, in welche die urmodale Einfühlung mitaufgenommen ist, so wie in der Selbstentfremdung, also in den fremden Monaden. (Hua 15, 635)

Wenn ich abstraktiv sämtliche Einfühlungen ausscheide, habe ich auch ihre jeweiligen Korrelate, also die Anderen, nicht mehr. Diese solipsistische Sphäre würde auch den Weg erleichtern, um den Leib und die eigenheitliche Natur als echte Eigenheiten des Ich zu identifizieren. Ich kann meinen Leib als solchen ohne andere Subjekte konstituieren und dies ergibt diese Schicht von Natur, die ich als Korrelat bezeichnen kann. Eine noch explizitere Stelle in dieser Hinsicht ist meines Erachtens folgende:

Die solipsistisch reduzierte Welt ist nicht zu verwechseln mit der primordialen Welt, oder die solipsistische Reduktion nicht mit der primordialen Reduktion. Denn diese ist die Reduktion dessen von der Welt, die ich erfahrungsmässig in Geltung habe, auf das von ihr, was ich originaliter erfahre und je erfahren kann. Damit reduziere ich mich auf mein primordiales Ich als Schichte meines konkreten Ich. Zum Primordialen gehören alle meine einfühlenden Erfahrungserlebnisse, nicht aber die darin wenn auch rechtmässig erfahrenen Anderen. Und ähnlich mit allen Bestimmungen der intersubjektiven Kultur. (Hua 15, 51)

Hier spricht Husserl sogar von einer solipsistischen Reduktion, die die solipsistische Welt oder Sphäre erbege. Während diese gar keinen Bezug auf Andere enthält, wie in der ersten Formulierung in der V. *CM* ausgedrückt, enthält die primordiale Sphäre – d. i. die Eigenheitssphäre – alle Einfühlungen, also die intentionalen Akte, die sich auf andere Subjekte richten und dementsprechend auch die Anderen, aber nur als Korrelat solcher Akte und nicht als wirklich seiende Subjekte. Somit können wir Husserls scheinbar widersprüchliche Aussage in Bezug auf die thematische epoché und die Reduktion auf die Eigenheitssphäre klären, und den Verfasser der *CM* lediglich vorwerfen, dass er sich an der jeweiligen Stelle nicht klar ausdrückt. Es ist kurios, dass Lee einen Widerspruch sieht, da er selbst in seinem Aufsatz eine gründliche historische Rekonstruktion des Begriffs der solipsistischen Abstraktion und der solipsistischen Welt durchführt:

In this context, Husserl writes in a manuscript from 1921 as follows: “No matter how much the attitudes directed to objectivity are already in play, we can abstract from them at any time. ... Through this ‘abstraction’ we gain access to what I called the ‘solipsistic world’ and the solipsistic world-view.” (Hua XIV, 109) In this passage, Husserl tells us that, before the time he wrote

this manuscript, he had called the world-view gained through the abstraction the “solipsistic” worldview. This implies that he had dealt with the problem of the solipsistic worldview in the works written before 1921. In fact, we can find Husserl’s attempts to deal with the problem of the solipsistic world-view in the 1910s. For example, in a manuscript from 1918 that has been published as the text no. 15 of Hua XIII: “Towards a Theory of Empathy,” he contrasts the “solipsistic world-view” and the “intersubjective world-view,” and considers the former as something that can be gained by “abstraction (solipsistic abstraction): exclusion of all mental entities from nature, exclusion of every individual being given through empathy” (Hua XIII, 410). The context reveals that the solipsistic abstraction in this passage, which is the same as the abstraction in the passage cited above from the manuscript from 1921, has a function similar to the primordial reduction in the fifth *CM*; for this reason, it can be regarded as a preliminary form of this reduction. We can find the solipsistic abstraction as the preliminary form of primordial reduction as early as the period when Husserl was working on Ideas II: “Each person has, ideally speaking, his/her egoistic surrounding world within his/her communicative one, so long as he/she ‘abstracts’ from all the connections of understanding others and the apperceptions founded upon them.” (Hua IV, 193). (Lee 2002, 166f.)

Lee versteht in dieser Passage Husserls Überlegungen zum Begriff der solipsistischen Sphäre als eine „*preliminary*“ Form der primordialen Sphäre und scheint damit eine *vorläufige* Version des Begriffs zu meinen. Es kann natürlich der Fall sein, dass Husserls intellektuelle Geschichte so gelaufen ist, ich glaube aber, dass die solipsistische Sphäre auch (oder abgesehen davon) als eine *vorbereitende* Form der Eigenheitssphäre interpretiert werden kann und das in einer ähnlichen Weise wie bei Stähler und Smith: Die in den Manuskripten referierte solipsistische Reduktion erfüllt eine einleitende Rolle für die primordiale Reduktion. In dem Sinn, den ich mit Stähler und Smith vorliegend präsentiere, ist die einleitende Rolle als eine erste Abstraktion zu verstehen, die ermöglicht, den Leib und die eigenheitliche Natur als Gegenstände anzusehen, die ohne intersubjektive Beiträge konstituiert werden können. Ich spreche mich für diese Deutung aus, nach der die solipsistische Welt allein die Rolle spielt, die Eigenheitssphäre einzuleiten, indem sie zeigt, dass der Leib und meine Unterschicht der Natur ohne intersubjektive Beiträge konstituiert werden

können. Im Folgenden werde ich mich nicht mehr auf die solipsistische Sphäre oder Reduktion beziehen müssen und demzufolge werde ich weiter nur von der Eigenheitssphäre sprechen, die die fremden Subjekte als Korrelate meiner intentionalen Akte umfasst, während die synthetische Leistung dieser Akte – die Wirklichkeit des Anderen für mich – thematisch ausgeschaltet bleibt.

§ 13.6 Positive Charakterisierung der Eigenheitssphäre

Bisher wurde die Eigenheitssphäre nur negativ charakterisiert, nämlich als Sphäre des Nicht-Fremden. In § 46 der V. CM geht die Charakterisierung als positive weiter, es geht nun darum, „das *Eigene*[] bzw. d[as] *ego in meiner Eigenheit* herauszuarbeiten“ (Hua 1, 131). Husserl führt diese Charakterisierung durch ein Vergleichsbeispiel mit dem Fall der Wahrnehmung eines konkreten Gegenstands ein: Etwas hebt sich für sich ab und ich richte meinen aufmerkend erfassenden Blick auf ihn. Der Gegenstand ist mir zunächst in der schlichten Erfassung als unbestimmter Gegenstand der empirischen Anschauung gegeben. Indem ich meine Aufmerksamkeit bei ihm halte, gehe ich in die Explikation über, die Erfahrung führt fort und der Gegenstand kann ausgelegt und bestimmt werden. In diesem synthetischen Fortgang entfaltet die Explikation die inneren Bestimmtheiten in einer kontinuierlichen Synthesis der Identifikation. Die inneren Bestimmtheiten werden hervorgehoben, während der Gegenstand als identischer dabeibleibt. Er hat seinen eigenwesentlichen Gehalt, der zunächst nur in Allgemeinheit antizipiert ist und sich im Fortgang der Explikation konstituiert.

Nun können wir diese systematische Beschreibung auf die Reflexion auf das ego im Kontext der Eigenheitssphäre anwenden: Der Akt der Reflexion gibt mir sofort mein eigenes ego wahrnehmungsmäßig. Das ist in der inneren Wahrnehmung gegeben. Diese Gegebenheit enthüllt gleichwohl ebendie Tatsache, dass ich für mich immerfort unerfasst, aber original in einem offenen endlosen Horizont von noch nicht erfassten und explizierten Eigenheiten anschaulich vorgegeben war. Diese Eigenheiten können nun auch durch Explikation erfasst und expliziert werden, wobei die Gesamtheit meines Eigenen immer auf die „verharrende Identität“ (Hua 1, 132) meines Seins zu beziehen ist. Als erstes der Explikation entdeckte ich meine immanente Zeitlichkeit in Form einer offenen Unendlichkeit des Erlebnisstroms, wobei ich die Scheidung zwischen der lebendigen Gegenwart, in der ich nur „gegenwärtig

Verlaufendes“ (Hua 1, 132) finde, und meiner Vergangenheit, die sich in der Wiedererinnerung enthüllt. So wird mein Erlebnisstrom, in dem ich als identisches Ich lebe, zugänglich, zunächst in Aktualitäten und dann in Potentialitäten: Vermöglichkeiten des Ich-kann. In Bezug auf diesen ganzen Prozess betont Husserl:

Überall aber ist die Auslegung original, wenn sie eben auf dem Boden der originalen Selbsterfahrung das Erfahrene selbst entfaltet und zu jener Selbstgegebenheit bringt, die hierbei die denkbar ursprünglichste ist. In diese Auslegung erstreckt sich hinein die apodiktische Evidenz der transzendentalen Selbstwahrnehmung (des Ich bin). (Hua 1, 133)

Zwei wichtige Elemente sind an dieser Stelle zu betrachten: zunächst der Begriff von „original“ und dann die Erstreckung der apodiktischen Evidenz. Ich präsentierte den Begriff der Originarität in § 6.6.⁹¹ Dabei folgte ich Husserl in den *Ideen I* und *II*, wobei „original“ hauptsächlich mit der entsprechenden Form der Anschaulichkeit oder Evidenz für die jeweiligen Akte in Verbindung stand. Dies ändert sich nicht, aber mit der Einbeziehung der Eigenheitssphäre in die phänomenologische Betrachtung gewinnt dieser Begriff eine weitere Dimension. Der Text Nr. 19 der Hua 14 ist dem „Begriff der Originalität“ gewidmet, und Kern datiert ihn zwischen 1925 und 1928, also auf dem Weg zur Fassung der *CM*. Der Ausgangspunkt für die Fragestellung dabei ist die Bestimmung von „mein[em] Reich wirklicher und möglicher Erfahrung (in allen Zeitmodis)“ (Hua 14, 378), ein Ausdruck, den wir als Vorläufer der Eigenheitssphäre betrachten können. Zunächst gehören darin die cogitationes als die aktuellen Erlebnisse des reinen Ich, die unabtrennbar von ihm sind, genau wie in § 6 (insbesondere § 6.1 und 6.2) bereits deutlich wurde. Ferner ist das Ich auch ein habituelles Ich (Monade) und Habitualität besagt ichliche Möglichkeiten des „ich kann“, es ist ein Ich des Vermögens. Meine cogitationes, aber auch mein Vermögen sind also mir original gegeben:

⁹¹ Ich nehme Originarität und Originalität, so wie auch die entsprechenden Adjektive, als Synonyme.

Ich, wie ich bin, habe in meinem Ich als aktuell lebendem und dabei beständig Vermögen habendem und immer neue Vermögen ausbildendem einen Kern von original erfahrener und erfahrbarer Raumwelt, auf die beständig mein Ich in Affektion und Aktion bezogen ist, sie immerfort weiter konstituierend etc. (Hua 14, 379)

In diesem Text zeigt sich ebenfalls klar, dass der Versuch selbst, diese Eigenheitssphäre abzugrenzen und sie von dem transzendentalen Feld des reduzierten Bewusstseins zu unterscheiden, darauf abzielt, die Eigenheitssphäre von den fremden Sphären abzutrennen. Die Thematisierung selbst der Eigenheitssphäre ist demnach um das Thema der Intersubjektivität motiviert. In der Eigenheitssphäre finden wir ein „Universum des in mir zwar Erfahrenen und Erfahrbaren überhaupt, aber nicht in der Weise originaler Erfahrung“ (Hua 14, 379f.), nämlich die Korrelate der einführenden Akte, die Anderen. Diesbezüglich behauptet Husserl: „[E]s mag sein“ (Hua 14, 380), dass Andere mich in meinem Eigenleben bestimmen und zu ihm beitragen,

Aber die fremde Subjektivität konstituiert sich nicht unmittelbar in meiner eigenen Subjektivität, so wie meine Subjektivität konkret mit all dem zu ihr Gehörigen sich in ihr selbst und für sich selbst konstituiert. Ich bin für mich selbst original, bin mir selbst nach allem, was ich bin, originaliter gegeben, für mich wahrnehmungsbereit und evtl. thematisch wahrgenommen; mein aktuelles Sein in meinem Leben ist originaliter Selbstsein im Selbstbewusstsein. (Hua 14, 380)

Die Eigenheitssphäre ermöglicht folglich, die original wahrgenommenen Erlebnisse des Ich von den nicht originalen zu unterscheiden, wobei die ersten, für sich betrachtet, keine Appräsentation enthalten und unabtrennbar von dem Ich selbst sind:

Aber das original Erfahrene als solches hat für meine Absicht, die reine Subjektivität zu erforschen, eine besondere Bedeutung. Rein Wahrgenommenes – das ist Wahrgenommenes als solches und reduziert auf das vom Wahrgenommenen was „eigentlich“ Wahrgenommenes ist, auf den Bestimmungsgehalt also, der frei ist von allem Appräsentierten und nicht selbst wirklich original Gegebenen – ist selbst mitgehörig zur reinen Subjektivität, die ja alles umfasst,

was in der Erfahrungsrichtung auf das bewusstseinslebende Ich rein original gegeben ist und von ihm untrennbar. (Hua 14, 382f.)

Diese Bestimmungen der eigenen Erlebnisse als eigentlich Wahrgenommenen, frei von Appräsentation und wirklich original gegeben, sind ebendie Bestimmungen, die wir nie für die fremden Erlebnisse selbst haben können. Unter diesen Erlebnissen finden sich diejenigen, die sich auf fremde Subjekte beziehen. Auf diese Weise finden wir die Möglichkeit der Einfühlung als einer zu erfüllenden oder verwirklichenden intentionalen Leistung, während wir zugleich feststellen, dass die Erfahrung von Anderen den Charakter der Originalität nicht erreichen kann:

[D]ie Reduktion des Erfahrungsobjektes auf originale Erfahrung ergibt eine Schichte von original Subjektivem, nämlich die Schichte des ontisch Subjektiven [das, was selbst subjektiv ist], des in der Subjektivität verwirklichten Erfahrenen im Wie der Erfahrenheit, bzw. des rein zu verwirklichenden in seiner möglichen Erfahrung. Das dient dann als Index für die Enthüllung der originalen Erscheinungsmannigfaltigkeiten der wirklichen und möglichen reinen Subjektivität. Nimmt man das nichtoriginal Erfahrbare hinzu [die Anderen], so entspricht ihm in der reinen Subjektivität ein Leerbewusstsein, das zwar in ihr zu veranschaulichen ist, aber nicht durch eine in den Bereich möglicher Wahrnehmungen dieser Subjektivität gehörige Wahrnehmung des betreffenden Objektes oder des betreffenden Bestimmungsgehaltes vom Objekte. (Hua 14, 384)

Dem thematischen Faden der Einfühlung folgend, gelangen wir zu der Schlussfolgerung, dass einen Anderen zu setzen, notwendigerweise die Setzung einer fremden Originalsphäre (auch ein Synonym oder Vorläufer für die Eigenheitssphäre) impliziert:

Zugleich erkenne ich dann, wieder die volle Erfahrung in Geltung setzend, dass jeder Andere seine Originalsphäre hat, apriori von derselben allgemeinen Struktur, dass aber für einen jeden der für ihn reduzierte umweltliche Aspekt unterschieden ist von der Welt selbst, und zwar der relativen Umwelt, wie der wahren Welt selbst. (Hua 14, 389)

Jede Eigenheitssphäre muss dieselbe Struktur haben, weil sie von dem transzendentalen Bewusstsein selbst bedingt ist. Wiederum wird jede ihre konkreten Unterschiede tragen, indem die konkrete Umwelt jedes Ich eine Perspektive auf die Welt und eigene Habitualitäten und Vermögen bestimmt.⁹²

Somit ist die Eigenheitssphäre der Bereich der Originalität der Erlebnisse für sein Ich und darin ist auch die Möglichkeit enthalten, dass der reflektierende Blick auf diese Erlebnisse auch den Charakter der Originalität hat. Wie steht es nun mit der Apodiktizität? In welchem Sinn ist die apodiktische Evidenz des Ich-bin auf die ganze Auslegung meiner Eigenheit zu erstrecken? Hieße das nicht, dass alles, was ich erlebe, mir mit apodiktischer Evidenz gegeben ist? Diese Tragweite der apodiktischen Evidenz muss allerdings „in einer früher schon erörterten Beschränkung“ (Hua 1, 133) verstanden werden. Ich vermute, Husserl bezieht sich an dieser Stelle auf § 9 „Tragweite der apodiktischen Evidenz des ‚Ich bin‘“ (Hua 1, 61). An dieser Stelle verweist Husserl auf die bereits bekannte Unterscheidung zwischen Apodiktizität und Adäquation. Die letzte besagt Vollkommenheit in der Gegebenheit und ist nur einigen Erlebnissen zuzuschreiben (Hua 1, 62). „In schlechthin apodiktischer Evidenz“ können durch Selbstausslegung die „universalen Strukturformen“ des transzendentalen Bewusstseins gewonnen werden (Hua 1, 133). Hier können wir sämtliche Bestimmungen des reinen Ich und des transzendentalen Bewusstseins einordnen, so wie in § 6 bereits verdeutlicht. Dies ist zunächst unproblematisch, aber nun erfahren wir, dass die Wiedererinnerungen „an selbsteigenes Vergangenes“ auch an dem universalen apodiktischen Apriori teilnehmen. Die Evidenz für diese sei aber unvollkommen, also inadäquat, aber trotzdem in gewissem Sinn apodiktisch. Wie?

Husserl erklärt das durch ein „apodiktisches Formgesetz“, das lautet: „So viel Schein, so viel Sein“ (Hua 1, 133). Das ist nicht schlechthin verständlich. Ich interpretiere es und die Tragweite der apodiktischen Evidenz so, dass die Tatsache, dass ich etwas erlebe, mir mit apodiktischer Evidenz gegeben ist, nicht aber notwendigerweise der Inhalt oder die Korrelate dieser Erlebnisse. M.a.W. ich kann nicht daran zweifeln, dass ich tatsächlich nun etwas erlebe, z. B. dass ich nun einen Akt der Wiedererinnerung vollziehe, aber ich kann schon daran

⁹² Weiter über den Begriff der Originalität in Hua 14, Beilagen LI, LII, LIII und Hua 15, Text Nr. 31.

zweifeln, ob das Erinnernte wirklich so gewesen ist.⁹³ Die Selbstausslegung des ego ist demzufolge apodiktisch schlechthin in Bezug auf das Egosein selbst und auf die Wesensnotwendigkeiten des Bewusstseins. Und alle anderen „singulären egologischen Daten“ (Hua 1, 133) sind inadäquat und daher nicht schlechthin apodiktisch. Sie nehmen an dem apodiktischen Apriori teil, indem das Erleben selbst oder besser gesagt die Reflexion auf ein beliebiges Erlebnis mir das jeweilige Erlebnis als erlebtes apodiktisch gibt. Anders formuliert: Die auf der Reflexion fundierenden Urteile zweiter Stufe über das Erleben sind auch als apodiktisch zu bezeichnen, was eigentlich wohl als eine Konkretisierung der Apodiktizität des ego cogito verstanden werden sollte: Ego cogito ist apodiktisch, das müsste folglich heißen, dass alles, was cogito sein kann, auch apodiktisch ist; so z. B. *ego recordor*, *ego video*, *ego dubito*.

Husserls explizite Thematisierung der Wiedererinnerung und der Vergangenheit des ego auf der einen Seite und der Potentialitäten des Ich-Kann auf der anderen sind von hoher Relevanz. Der Grund dafür lautet, dass die jetzige Untersuchung sich nicht auf das Wesen des Bewusstseins als solchen beschränkt, wie es der Fall in der transzendentalen epoché und Reduktion ohne weitere Reduktionen oder Erweiterungen ist, sondern sie wird auf die Eigenheitssphäre erweitert. In diesem Kontext wird dementsprechend die Möglichkeit des ego, Zugriff auf sein eigenes Leben zu erlangen, ein Hauptthema der Untersuchung. Es handelt nicht mehr nur von dem reinen Ich, sondern von dem konkret genommenen Ich und dem psychophysischen Ich. Die Monade auf dieser Ebene hat ihre eigene konkrete Geschichte, die als solche eine Rolle zu spielen hat.

Diese erste positive Charakterisierung der Eigenheitssphäre betrifft infolgedessen die Gesamtheit meiner gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Erlebnisse als Erlebnisse meines Ich, die ich original auslegen kann. Bisher stand vor allem die Originalität meines Erlebens und meiner Akte der Reflexion über dieses Erleben im Vordergrund. Die Wichtigkeit dieses Teils der Charakterisierung zeigt sich auch

⁹³ Eine ähnliche Idee diskutiert M.C. Vecino (2018, 81, m. Ü.), wenn sie in Bezug auf Hua 11 schreibt: „Von der Idee der in der Wiedererinnerung gegebenen Doppelreduktion ausgehend behauptet Husserl, dass, obwohl wir die Gehalte unserer vergangenen Erfahrungen anzweifeln könnten, wir nicht bezweifeln dürfen, dass diese Erfahrungen uns gehören, das ist, sie gehören unserem vergangenen ego“.

negativ darin, dass ich einen solchen originalen Zugang zu fremden Erlebnissen nie haben kann.

Die positive Charakterisierung geht mit der Erstreckung des Eigenwesentlichen auf sämtliche konstitutiven Systeme und konstituierten Einheiten weiter. Das Letztere ist aber beschränkt: „Nämlich wo und soweit die konstituierte Einheit von der originalen Konstitution selbst in der Weise unmittelbar konkreter Einigkeit unabtrennbar ist, da ist wie das konstituierende Wahrnehmen so das wahrgenommene Seiende zu meiner konkreten Selbsteigenheit gehörig“ (Hua 1, 134). Der einzige Fall, der mir einfällt, in dem diese Beschränkung überschritten werden könnte, ist wenn die fremde Subjektivität eine vermittelnde Rolle in der Konstitution der jeweiligen Einheit spielt. Es gibt keine apriorische Vorbestimmung, was genau dazu gehören sollte. Der Unterschied wäre zwischen einem Gegenstand, den ich selbst konstituiert habe und weiterhin als solchen erkennen kann und einem Gegenstand, von dem ich keine sinnliche Erfahrung gehabt habe und von dem ich nur über Andere erfahren habe. So wäre z. B. „Katze“ für mich (für die Monade, die ich bin) eine konstituierte Einheit, die ich selbst durch Akte der sinnlichen Wahrnehmung, Sedimentierungen, Assoziation und Stiftung des entsprechenden Typs „Katze“ konstituiert habe. Für mich wäre dagegen der Gegenstand „Hai“, den ich nicht selbst gesehen habe und über den ich nur durch Andere, Bilder, Texte etc. zur Kenntnis gekommen bin, kein solcher Gegenstand. Dies sind ebenjene Fälle, die thematisch ausgeschaltet bleiben müssen und dürften daher nicht zur Eigenheitssphäre gehören. Die Einheiten, die hierher dann gehören, sind: die sinnliche Data, die eigenen Habitualitäten, die transzendenten Gegenstände, meine Welt als meine Natur und Leiblichkeit. Somit konstituiert sich die Originalsphäre der Monade oder das Universum des Selbsteigenen des konkret genommenen ego. Alles hier kann original ausgelegt werden. Hierher gehört auch die transzendente Welt, die wir durch die Reduktion auf die Eigenheitssphäre aufgrund des Phänomens objektive Welt gewinnen.

Diese transzendente Welt innerhalb meiner Eigenheitssphäre hat aber den Sinn der schon bekannten Transzendenz in der Immanenz. Es ist nun ebendiese, die zum Hauptproblem der V. CM führt: Wie kann sich diese immanente Transzendenz als echte, eigentliche, objektive Transzendenz, als Wirklichkeit ausweisen? Wie kann mein Eigenwesen sich „mit etwas anderem konstatieren“ (Hua 1, 135)? Wie kann ich mir eines Anderen als wirklich Seienden bewusst werden? Innerhalb der Eigenheitssphäre ist alles original auslegbar. Eine Analyse dieser Sphäre betrifft dementsprechend „Modi meines Selbstbewusstseins“ (Hua 1, 135). Nicht jede Bewusst-

seinsweise ist aber eine Form von Selbstbewusstsein. Wirkliches Sein konstituiert sich ursprünglich durch die Einstimmigkeit der Erfahrung. Es muss also gegenüber der Selbsterfahrung und ihren Systemen der Einstimmigkeit noch andere Systeme der Einstimmigkeit in meinem eigenen Selbst geben, durch die das ego sein eigenes Sein transzendieren kann. Es ist an der Stelle zu bemerken, wie offensichtlich das Problem der Wirklichkeit und Transzendenz Thema der transzendentalen phänomenologischen Untersuchung für Husserl ist. Nachdem die Reduktion auf die Eigenheitssphäre eben von diesen Bestimmungen abstrahiert hatte, kann nun die Frage in Bezug auf die Konstitution von ihnen explizit gestellt werden. Wie bereits erörtert, hängt die objektive Wirklichkeit der Welt notwendig mit der von mir unabhängigen Wirklichkeit des Anderen zusammen. An dieser Stelle spricht Husserl von der „Erfahrung von Fremden (Nicht-Ich)“ als „Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich)“ (Hua 1, 136) und macht damit klar, dass das Problem der Transzendenz die ganze Wirklichkeit für mich anbelangt.

Die Transzendenz in der Immanenz – auch „primordiale Transzendenz“ in der *V. CM* genannt – ist in der Konstitutionsanalyse die erste und fundierende. Auf ihr ist ebendie konstitutiv sekundäre, objektive Transzendenz des Anderen und der Welt fundiert. Die Aufgabe ist nun, verständlich zu machen, wie die „objektive[] Transzendenz zustande kommt“ (Hua 1, 136). „Zustandekommen“ meint in diesem Kontext allerdings keine zeitliche Analyse der Genesis dieser intentionalen Leistungen. Husserl will sich nicht mit der kindlichen Entwicklung beschäftigen, und die Eigenheitssphäre ist in der Hinsicht auch gar keine zeitliche Sphäre, kein Zurückkehren auf eine Zeit, in der man noch keine Anderen gehabt hätte. Kern (2019, 17) sieht die Eigenheitssphäre in einer solchen genetischen Interpretation als „impossible concept“, da eine solipsistische Entwicklung für das ego einfach undenkbar sei. Es ist gleichwohl zu bemerken, dass Kern genetische Phänomenologie mit psychologischer Entwicklungstheorie gleichzusetzen scheint. Abgesehen davon, wie man genetische Phänomenologie versteht, spricht sich Kern jedenfalls gegen eine genetische Interpretation im Sinn einer Entwicklungstheorie aus. Die Eigenheitssphäre ist eine bestimmte Form von Abstraktion von gewissen konstitutiven Leistungen und kann demnach lediglich von einem erwachsenen Philosophen erreicht werden. Husserl will somit keine Entwicklungstheorie darstellen, sondern eine phänomenologische Konstitutionsanalyse, deren Ziel folgendermaßen lautet:

Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-erfahren in habitueller Fortgeltung. Es handelt sich darum, diese Erfahrung selbst zu befragen und die Weise ihrer Sinnggebung intentional zu enthüllen, die Weise, wie sie als Erfahrung auftreten und sich bewähren kann als Evidenz für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens, das nicht mein eigenes ist, oder sich meinem eigenen nicht als Bestandteil einfügt, während es doch Sinn und Bewährung nur in dem meinen gewinnen kann. (Hua 1, 136)

Damit können wir den spezifischen Sinn der Reduktion auf die Eigenheitssphäre besser klären: Wir abstrahieren darin von allen intersubjektiven Beiträgen und Bestimmungen. Wie wir aber sahen, ist dies nicht einfach nachzuvollziehen: Wir können von den spezifischen Leistungen der Intersubjektivität wie Kultur, Gesellschaft, Geschichte abstrahieren, indem wir sie nicht thematisieren. Was thematisieren wir dann? Welche Gegenstände haben überhaupt keine intersubjektiven Beiträge? Es scheint mir, dass es sich nicht so sehr um Mengen oder Gruppen von Gegenständen handelt und auch nicht um spezifische noematische Sinne, von denen zu abstrahieren wäre, sondern um eine Schicht jedes Gegenstands: das Für-jedermann-da. Was heißt aber, dass diese Schicht, dieses Prädikat den Gegenständen in der Eigenheitssphäre fehlt? Grundsätzlich, dass ich sie mit geringerer Evidenz erfahre. Sie alle sind die Gegenstände, die ich als solche identifiziere, aber dies wird nur durch die Einstimmigkeit *meiner* Erfahrung gewährleistet und diese alleine macht sicherlich keine Objektivität aus, aber auch keine Seinssetzung, die auf höherer Evidenz fundiert wäre. Die Welt, wie wir sie tatsächlich (in natürlicher Einstellung) erfahren, ist eine seiende Welt, an der man nur als philosophische Übung zweifeln würde. Die eigenheitliche Natur und das Phänomen Welt innerhalb der Eigenheitssphäre sind indes keine gewisse, keine zweifellose seiende Natur und Welt. Um die gewissere Seinssetzung der Welt zu erreichen, bedarf ich (bedarf jeder) der intersubjektiven Einstimmigkeit, also der weiteren Bewährung der konkreten intentionalen Leistungen im Fortgang der Erfahrung, aber nicht nur meiner Erfahrung, sondern vielmehr einer intersubjektiv geteilten Erfahrung. Um diese Sachlage zu veranschaulichen, vergleiche man einen Fall, in dem ich mich ganz alleine in einem fremden (z. B. im Urlaub) Haus befinde. Es ist nachts und ich höre alle Arten unbekannter Geräusche, deren Quelle mir entgeht, sehe Schatten sich in der Umgebung bewegen, wo ich

keine Gegenstände sehe etc. Alleine seiend fehlt mir die Gewissheit zu sagen: Das war eindeutig ein Geräusch, das von da oder dort herkommen musste; da sah ich sicher etwas herumlaufen, der Schatten war da nur deshalb etc. Schon zu zweit steigt die subjektive Wahrscheinlichkeit deutlich an: Wir beide hörten tatsächlich das, oder nur ich, der Andere aber nicht, muss ich mir es eingebildet haben etc. Dies ist natürlich nur ein Vergleich, der als solcher unvollkommen ist: Die Eigenheitssphäre ist nicht eine einsame Nacht in einem unbekanntem Ort, aber in beiden Fällen fehlt mir die große Gewissheit über das Erfahrene, die ich typischerweise habe, wenn ich in Gemeinschaft bin.

§ 13.7 Rein statische oder auch genetische Untersuchung?

An dieser Stelle können wir die Kontroverse betrachten, ob Husserls Analysen in der V. rein statisch oder auch genetisch sind. Für die erste Möglichkeit spricht die Tatsache, dass Husserl mindestens an zwei Stellen klar und eindeutig das Erste sagt: „Es handelt sich hier nicht um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis, sondern um eine statische Analyse“ (Hua 1, 136) und:

Da hier keine zeitliche Genesis dieser Art der Erfahrung auf Grund einer zeitlich vorangehenden Selbsterfahrung in Frage ist, so kann offenbar nur eine genaue Auslegung der in der Fremderfahrung wirklich aufweisbaren Intentionalität und die Nachweisung der in ihr wesensmäßig implizierten Motivationen uns Aufschluß geben. (Hua 1, 150)

Für diese Interpretation wäre es ein sehr starkes Argument, wäre es nicht der Fall, dass Husserl die Paarung⁹⁴ als Grundmechanismus für die Einfühlung und die Bewährung des Anderen einführt, sie als „Urform [...] der passiven Synthesis der [...] Assoziation“ (Hua 1, 142) definiert, während Assoziation der Titel für „das universale Prinzip der passiven Genesis“ (Hua 1, 113, m. H.) sei. Husserls Kennzeichnung

⁹⁴ Ich werde mich mit diesem Begriff in dem kommenden Paragraphen intensiv beschäftigen, die Frage nach den Methoden der Analyse ist aber eine, die an dieser Stelle geklärt werden sollte.

seiner eigenen Analysen als statisch scheint also mit seiner Durchführung der Analyse in einen gewissen Widerspruch zu geraten. Wenn die Analyse rein statisch wäre, inwiefern dürfte sie trotzdem der passiven Genesis bedürfen? Der mögliche Widerspruch zwingt uns dazu, über Husserls explizite Wörter hinauszugehen, um festzustellen, ob es sich hier um eine rein statische oder auch genetische Untersuchung handelt. Um diese Frage angehen zu können, wird es wiederum nötig, einen kleinen Exkurs in die Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie folgen zu lassen.

Die genetische Phänomenologie wird normalerweise als eine Erweiterung in Bezug auf die statische verstanden, die somit mehr Problembereiche und Methoden umfasst:

Genetic phenomenology is in this sense not a specific and somehow odd variation of phenomenology which would negate and overturn the proper sense of phenomenology itself as eidetic science of consciousness. Neither is genetic phenomenology a particular branch of the phenomenological doctrine which would add something alien to Husserl's original thought, nor is it a secondary application of a particular method in the context of special question. The genetic approach is rather a new and broader understanding of the whole of phenomenology as a theory of subjective experience. (Brudzińska 2021, 129)

Historisch gesehen ist ihr Anfangspunkt um 1917 in den Bernaumanuskripten zu setzen und sicherlich ein prägnantes Thema bei Husserl ab 1920.⁹⁵ Die CM sind dann auch der erste veröffentlichte Text, in dem explizit von genetischer Phänomenologie gesprochen wird. Die neuen Problembereiche sind primär in zwei Gruppen⁹⁶ einzuordnen: Erstens die Geschichte der Erfahrung, die Urstiftungen und die

⁹⁵ Vgl. Donohoe (2004, 19f.), Bernet et al. (1993, 200f.), Lohmar (2017b, 149), Alves (2021, 208). Dagegen argumentiert Brudzińska (2021, 130), dass genetische Analyse schon in der ersten und fünften LU zu finden seien und dass „it is crucial to acknowledge that the decisive turn towards the genetic approach in phenomenology takes place already before *Ideas II*, namely in the lectures on *The Basic Problems of Phenomenology* from 1910/ 1911 [Text Nr. 6 in der Hua 13]“.

⁹⁶ Eine ähnliche Klassifizierung bietet Don Welton (2003, 275) an: „Genetic phenomenology somehow bridges two extremes. On the one hand, there are the macrocosmic analyses

Bildung von empirischen Typen, Sedimentierungen und Habitualitäten, die wiederum unsere Erfahrung bestimmen. In dieser Hinsicht wären z. B. viele Analysen von den *Ideen II* schon als genetisch zu kennzeichnen, wie z. B. Lohmar (2017b, 150) argumentiert. Der Begriff der Monade, wie wir ihn im ersten Kapitel gesehen haben, wäre nach dieser Interpretation ein bereits genetisch aufgeladener (Siehe dazu § 7.2).

Die zweite Gruppe befasst sich mit Passivität, wobei Passivität auch in mindestens zwei verschiedenen Sinnen zu verstehen ist. Wenn die passiven Synthesen sich auf die objektive Konstitution eines Gegenstands aus den schon konstituierten Abschattungen beziehen, sind diese Analysen der Passivität wohl in die statische Phänomenologie einzuordnen: Solche Analysen sind, wenn wir historisch argumentieren, bereits in den *LU* und *Ideen I* zu finden, wie z. B. J. N. Mohanty (2011, 165) argumentiert. Sachlich gesehen kann diese Stufe der Passivität weiterhin in der Reflexion und Anschauung erreicht und nachgewiesen werden. Ich kann durch phänomenologische Analyse eine Wahrnehmung eines Gegenstands in Bezug auf die passive Konstitution seiner Einheit aufgrund seiner sich abschattenden Seiten vollziehen. Dagegen sind die passiven Synthesen, in denen das hyletische Material selbst assoziiert und zu einem Dingschema konstituiert wird, nicht mehr einer Reflexion oder Anschauung zugänglich. Diese Stufe bedarf folglich einer „neuen“ Methode, die solche Analysen ermöglichen würde. Diese Methoden sind nämlich die einer genetischen Phänomenologie und insbesondere des sogenannten Abbaus.⁹⁷ Hier tritt auch der neue Begriff von dem Ur-ich ein, das auf die letzten Quellen der konstitutiven Leistungen führt.⁹⁸

of ethical and cultural contributions to our present understanding and experience of the world –including the entire history of scientific and philosophical thought, as we find in the *Kaizo* articles Husserl wrote between 1922 and 1924, and then again in the *Crisis*. On the other hand, he offers detailed microcosmic accounts of precultural, structural components of our most rudimentary perceptions and the way in which they yield a shared experience of nature“.

⁹⁷ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Begriff sowohl aus historischen als auch aus sachlicher Hinsicht, siehe Evans (1990), Brudzińska (2021, 135).

⁹⁸ Vgl. Lohmar (2012, 293–302).

Die genauen Grenzen zwischen statischer, konstitutiver, genetischer, generativer Phänomenologie sind nicht einfach zu bestimmen und eine solche Aufgabe ginge weit über die Ziele der vorliegenden Untersuchung hinaus.⁹⁹ Dementsprechend werde ich nicht versuchen, das letzte Wort in Bezug auf den statischen oder genetischen Charakter der V. CM verlautbaren zu lassen, sondern eher die spezifischen methodologischen Werkzeuge dieser Untersuchung zu klären. In dieser Hinsicht schiene es unbezweifelbar, dass Husserl Gebrauch von gewissen genetischen Werkzeugen macht, wenn er u.a. über apperzeptive Übertragung, Typ und Urstiftung spricht. Die Frage ist indes, inwieweit diese immer noch als genetisch verstanden werden können, wenn wir in Betracht ziehen, dass die Untersuchung sich im bestimmten Kontext der thematischen epoché und primordialen Reduktion abspielt. Indem wir von den intersubjektiven Beiträgen und konstitutiven Leistungen abstrahieren, wendet sich der Blick der Analyse von einer tatsächlichen Geschichte der Monade (oder auch von den eidetischen Notwendigkeiten einer monadologischen Geschichte überhaupt) auf die spezifischen intentionalen Leistungen innerhalb der Eigenheitssphäre. Eine genetische Analyse der Konstitution des Anderen als solchen müsste sich unbedingt auf die (Ur-)Stiftung des Typs „alter ego“ im Laufe der Erfahrung beziehen. Die primordiale Reduktion fordert allerdings eben, von diesem Typ und von der *Geschichte* der Monade zu abstrahieren, um die Evidenz dieses intentionalen Akts, durch den mir der Andere gegeben wird, phänomenologisch aufzuklären. In dieser Hinsicht wäre die fragliche Genesis keine faktische, aber auch keine auf die subjektive Erfahrung in Wesensnotwendigkeit anwendbare. Der Grund hierfür besteht darin, dass ich und jeder im Laufe der Erfahrung den Typ „alter ego“ so stiftet und weiterhin konstituiert haben, dass er unsere ganze Erfahrung von der Welt prägt. Wenn die Analyse sich nicht auf die frühe Kindheit bezieht, in der die Urstiftung tatsächlich vollzogen worden wäre, sondern sich auf einen voll entwickelten Erwachsenen und zumal einen meditierenden Phänomenologen bezieht, der eben von diesen konstitutiven Leistungen abstrahiert, muss Genesis hier etwas ganz anderes heißen. In der Tat müssen wir von einer großen Menge von genetischen Elementen abstrahieren, um diese Analyse durchführen zu können: Von unserer

⁹⁹ Eine inhaltsreiche Diskussion über die Möglichkeit der Systematisierung der Husserl'schen Phänomenologie in diesen verschiedenen Hinsichten findet sich bei Welton (2003).

tatsächlichen Urstiftung, unseren Sedimentierungen und Habitualitäten in Bezug auf Andere und die intersubjektive Welt, von dem Typ „Anderer“ selbst. Die Begriffe von apperzeptiver Übertragung, Typ und Habitualitäten werden in der Analyse wohl verwendet, ihr Sinn jedoch ist methodologisch stark begrenzt. Es kann wohl sein, dass diese methodologische Begrenzung Husserl dazu geführt hat, die Analysen als statisch zu bezeichnen.

Diesbezüglich betrachtet Lohmar zwei verschiedene Möglichkeiten, nach denen die Analysen der *V.CM* als genetisch verstanden werden könnten:

Für die meisten Typen ist mit einer solchen Erstkonstitution die Etablierung eines Typus oder eine entscheidende Sinnmodifikation eines bereits vorhandenen Typus verbunden. Diese Erstkonstitution sollte jedoch von dem Normalfall der Konstitution des Anderen durch einen erfahrenen Menschen unterschieden werden. Ich glaube, dass es im Rahmen der genetischen Phänomenologie in erster Linie um den Normalfall der Konstitution des Anderen gehen sollte. (Lohmar 2017a, 130)

Dies besagt eindeutig, dass es sich sogar im Fall einer genetischen Analyse nicht um die kindliche Entwicklung oder, wie Lohmar sagt, um eine Erstkonstitution handelt. Handelt es sich aber im Rahmen der Reduktion auf die Eigenheitssphäre um einen Normalfall der Konstitution des Anderen? Wenn wir die normale Konstitution des Anderen untersuchen wollen, warum würden wir von allen fremden Beiträgen abstrahieren? Warum würden wir die ganze Welt und Natur auf die primordialen reduzieren? Anders gefragt: Wir gehen von diesen methodologischen Beschränkungen aus und beschreiben eine Konstitution des fremden Subjekts. In welchem Sinn wäre dann diese Analyse für eine in der natürlichen Einstellung vollzogene intentionale Leistung gültig? Ich will, wie bereits ausgeführt, keine endgültige Aussage in Bezug auf die Frage „genetisch oder nicht“ treffen. Jedoch will ich klarstellen, dass es sich in der *V. CM* nicht um die Analyse eines Normalfalls handeln kann. Die spezifische Fragestellung der *V.* will auf die transzendental gewonnene Evidenz unseres Wissens über alter ego hinaus. In dieser Hinsicht wäre die Konstitutionsanalyse, sogar wenn als genetisch gekennzeichnet, deutlich verschieden von einer „normalen“ genetischen Analyse. Inwiefern das Verfahren der *V.* ganz spezifisch und von anderen Konstitutionsanalysen unterschiedlich ist, wird sich im Laufe dieses Kapitels zeigen. Nun betone ich erneut, dass die Reduktion auf die Eigenheitssphäre und die Frage

nach dem Sein und der Wirklichkeit des Anderen als mögliche Antworten auf den Einwand von Solipsismus eine bestimmte, spezifische Analyse verlangen, die sich nicht auf die natürliche Einstellung und die Normalfälle schlechthin beziehen kann. Die Analyse geht nicht von einem solchen Fall aus. Inwiefern sie sich trotzdem auf solche Fälle erweitern ließe, ist eine abgesonderte Frage.

Wie steht es in Hinsicht auf die Ebene der Passivität und der Assoziation als Genesis? Diese Frage werden wir erst vollständig beantworten können, nachdem wir uns mit der Durchführung der Analyse im nächsten Paragraphen auseinandergesetzt haben. Es wird deutlich werden, dass Husserls Analyse aber nicht zur untersten Ebene der Passivität, zu der des Ur-ich und den ursprünglichen passiven Synthesen geht, die das hyletische Material selbst konstituieren. Die Beschreibung der Paarung und der analogisierenden Übertragung können immer noch zur Anschauung gebracht werden und es wird keine regressive oder abbauende Methode verwendet. Dies sei aber dem Verfasser der CM nach immer noch ein universales Prinzip der Genesis. Der entscheidende Punkt ist meines Erachtens, ob die Analysen sich auf die Paarung und Assoziation selbst fokussieren oder eher ihre Leistungen übernehmen, um die intentionalen Leistungen auf einer höheren Ebene zu vollziehen, wie wir im Kommen diskutieren werden. Meine Interpretation neigt zur zweiten Möglichkeit.

Diese Unterscheidung ist natürlich nicht ohne Kontroverse. Zu den Zwecken der vorliegenden Diskussionen werde ich mich aber an sie halten und die Analysen als genetisch nur dann bestimmen, wenn sie entweder geschichtliche Elemente oder die Unterstufe der Passivität, die nicht mehr zur Anschauung gebracht werden kann, zum Thema machen. Wäre dies eine falsche Charakterisierung der statischen und genetischen Phänomenologie, würde diese Unterscheidung selbst an ihrer Stelle gelten: Meine Behauptung ist, dass die V. CM von geschichtlichen Elementen abstrahiert und die Unterstufe der Passivität nicht thematisiert. Welchen spezifischen Namen diese Methode hat, ist in diesem Kontext nicht entscheidend.

§ 13.8 Das methodologisch geklärte Ziel der V.CM: Die Suche nach der Evidenz des Anderen

Damit wird klar, dass die V. CM ein ganz bestimmtes Ziel und eine ganz bestimmte Methode zu seiner Erlangung hat. Es ist keine geschichtliche Analyse – weder im Sinn der transzendentalen und genetischen Phänomenologie, noch weniger im

Sinn einer Entwicklungspsychologie. Es ist aber auch nicht die Beschreibung der tatsächlich vollzogenen intentionalen Leistungen innerhalb der natürlichen Einstellung: Die Beschreibung in der V., wie der Andere in mir konstituiert wird, bezieht sich nicht auf die Akte, die wir in unserem alltäglichen Leben vollziehen, wenn wir andere Menschen treffen. Wir könnten sagen, dass das, was hier beschrieben (werden) wird, *nie* passiert, es sei denn, man folgt Husserl in seiner Reduktion auf die Eigenheitssphäre und der entstehenden Analyse der darin involvierten konstitutiven Leistungen. Das Ziel dieser Meditation besteht in der Überwindung des Solipsismus seitens der transzendentalen Phänomenologie und der entsprechenden Bewährung der Wirklichkeit des Anderen durch die Klärung der Evidenz, die ich haben kann, wenn ich Andere als solche konstituiere. Wir werden im kommenden Paragraphen Husserls berühmte Begriffe der Paarung und analogisierenden Übertragung thematisieren. Es ist in diesem Kontext wichtig zu betonen, dass diese sich nicht auf die in der natürlichen Einstellung vollzogenen Akte beziehen, was wiederum nicht heißt, dass sie damit überhaupt nichts zu tun hätten. Die Fragen in Bezug darauf, welche intentionalen Leistungen von einfühlenden Akten in der natürlichen Einstellung faktisch vorkommen, lasse ich für das nächste Kapitel (3).¹⁰⁰ Hier handelt die Untersuchung von einer transzendentalen Rechtfertigung der Evidenz, die wir glauben zu haben, für unsere Einfühlungen in die anderen Subjekte. Als solche spielt sie sich in einem sozusagen künstlichen Szenario, das uns ermöglichen sollte, diese Evidenz zu bewähren. Heinämaa bietet eine gute Beschreibung der Eigenheitssphäre als künstliches Feld der Untersuchung an:

What is left is not a world in any everyday sense of the term; all other egos are gone and everything that carries the label of their alterity. We find ourselves in an artificial field of perceptually appearing material things without historical, cultural, or communal significations. Moreover, things present themselves to us in a peculiar way within this field: they cannot be given from different angles at the same time since there are no others in our environment, actual or possible, who could occupy alternative positions and open complementary perspectives on things. (Heinämaa 2021, 45)

¹⁰⁰ Ich werde insbesondere in § 20 den Vergleich zwischen den Analysen der V. und denen der natürlichen Einstellung machen.

Matt Rosen (2021) ist jedoch in einer gewissen Hinsicht mit dieser Interpretation der Eigenheitssphäre einverstanden, liest aber Husserls Analysen in der *V. CM* mit kritischen Augen:

Other people figure in our experience of the world; they strike us as unique and genuinely other. This paper explores whether a Husserlian account of empathy as the way in which we constitute an intersubjective world can account for the uniqueness and otherness of other people in our experience. I contend that it can't. (Ebd., 333)

Abgesehen von anderen spezifischeren Argumenten gegen die Angemessenheit der Paarung, analogisierenden Übertragung und der Ähnlichkeit als Fundament für diese Leistungen sieht er in der Eigenheitssphäre eben eine Art künstliches Szenario, das nicht mit unserer Erfahrung in natürlicher Einstellung identifiziert werden kann. Während er Husserl darin das Scheitern vorwirft, die Einzigkeit des Anderen, so wie ich ihn in natürlicher Einstellung erfahre, nicht erfassen zu können, glaube ich hingegen, dass das überhaupt nicht Husserls Ziel war und nicht sein sollte. Wenn Rosen also schreibt:

The principal question for my purposes, however, is whether the other reached after the reduction to the egoic sphere and the rediscovery of a world of others through empathy is another person in the sense of being both someone with whom one is able to analogize *and someone who is genuinely other and singular* (ebd., 341, m. H.),¹⁰¹

dann ist der erste Teil der Frage positiv zu beantworten (ich kann mit ihm „analogisieren“) – wie Rosen selbst erkennt –, während die Antwort auf den zweiten Teil der Frage lautet: natürlich nicht! Wir müssen Rosen gleichwohl zurückfragen, warum er denken würde, dass das ein Ziel für Husserl gewesen wäre. Ich halte dies für einen

¹⁰¹ Rosen beschreibt in der ersten Sektion seines Aufsatzes (ebd., 333f.), wie genau er diese Bestimmungen von „genuine“ und „singular“ versteht. Während die Idee von einem „eigentlich“ Anderen sehr wohl in der *V. CM* erreicht wird, will Rosen mit der Singularität auf die bestimmten, konkreten Erfahrungen hin, die wir in natürlicher Einstellung machen, wenn wir andere Individuen kennenlernen.

Fall, der der V. CM mehr Probleme und Ziele zuschreibt, als sie eigentlich hatte, und sie dann darin kritisiert, dass diese Probleme und Ziele nicht richtig betrachtet wurden.

In seiner Einleitung zu Hua 15 sieht Kern eine Spannung, Zweideutigkeit und sogar Vermengung von dieser Aufgabe, die ich hier identifizierte, und einer Analyse der natürlichen Erfahrung des weltlichen Anderen: Mit meinen Begriffen wäre das eine Vermengung zwischen transzendentaler und natürlicher Einfühlung. Kern nach handelt die Meditation sowohl von einer transzendental-philosophischen Begründung unserer konstitutiven Leistungen vom Anderen als transzendentalen Anderen (transzendente Einfühlung) als auch von einer Analyse der Motivationen, die in der natürlichen Einstellung zur Konstitution des Anderen führen (natürliche Einfühlung). Diese beiden Forschungsrichtungen seien aber in der V. vermengt. Ich erlaube mir an dieser Stelle, Kern *in extenso* zu zitieren:

In ihr [der V. CM] kommt damit auch deutlicher als in ihrer späteren Ausarbeitung eine fundamentale innere Spannung und Zweideutigkeit dieser Meditation zur Geltung, auf die hier hinzuweisen nützlich ist, da dies wesentlich zum Verständnis von Husserls weiterer Auseinandersetzung mit der Problematik dieser Meditation beitragen kann. Diese Zweideutigkeit ist am besten an der in dieser Meditation entwickelten Idee der „Eigenheit“ oder „Primordialität“ in ihrem Verhältnis zur „Fremdheit“ aufzuzeigen: Einerseits fragt die fünfte Meditation nach dem Verhältnis der in apodiktischer Selbstwahrnehmung gegebenen originalen Erlebnisse und Erlebnispotentialitäten sowie der in diesen original und von ihnen unabtrennbar konstituierten Einheiten und der nie original, sondern nur in Vergegenwärtigung gegebenen fremden Monaden; diese Frage wird unter Leitung der Cartesianischen Idee der apodiktischen philosophischen Erkenntnisbegründung wie auch im Problemhorizont der philosophischen Unterscheidung von eigener und fremder Monade gestellt. Von diesen Fragen her gehören natürlich die Erlebnisse der Fremderfahrung selbst, insofern es eben eigene Erlebnisse sind, mit zur Grundsphäre (Primordinalsphäre), während das ontische Korrelat dieser Erlebnisse, das Fremde, davon ausgeschlossen bleibt. So erklärt denn Husserl hier an mehreren Stellen ausdrücklich die Fremderfahrungen (die Erlebnisse) als zur Eigenheits- oder Primordinalsphäre gehörig. Andererseits aber steht in der fünften Meditation das Verhältnis von Eigenem (oder Primordinalem) und

Fremdem auch unter der Leitfrage der Motivation der Fremderfahrung, und zwar nicht der philosophischen Motivation, sondern der „Linien der Motivation“ der natürlichen Einfühlung selbst: Wie ist die natürliche Erfahrung des Fremden (die Einfühlung) motiviert? Das Motivierende oder „Motivationsfundament“ ist dabei das Primordiale oder Eigene, das Motivierte ist das Fremde. Unter diesem Gesichtspunkt ist es natürlich widersinnig, die Fremderfahrungen des ego (als Erlebnisse), deren Motivierung ja verständlich werden soll, selbst zum Motivationsfundament oder Primordialen zu rechnen. Tatsächlich will Husserl denn auch hier an mehreren Stellen diese Erlebnisse aus der durch Abstraktion gewonnenen Grundsphäre ausgeschlossen wissen. Damit ist aber nicht nur eine Doppeldeutigkeit des „Primordialen“ oder der Grundsphäre, auf die die primordiale Abstraktion führt, angezeigt, nämlich einerseits als die in der philosophischen Reflexion apodiktisch und original erfahrbare Sphäre der eigenen Monade (das Erste in der Begründungsordnung der philosophischen Reflexion) und andererseits als Motivationsfundament der natürlichen Fremderfahrung (das Erste in der Motivationsordnung der natürlichen Einfühlung), sondern damit erweist sich der ganze Gedankengang der fünften Meditation als zweideutig: Handelt es sich um die reflexiv-philosophische Fundierung (Begründung) des transzendentalen Fremden und das transzendente Verhältnis von eigener und fremder Monade oder um die konstitutive Analyse der Fundierung (Motivation) der „natürlichen“, „weltlichen“ Einfühlung? [...] Im ersten Falle ist es eine transzendental-reduktive Methode zur Bestimmung der eigenen Monade im Hinblick auf die Bestimmung des transzendentalen Anderen, im zweiten Falle eine Methode der konstitutiven Analyse der natürlichen Erfahrung vom weltlichen Anderen. Die fünfte Meditation vermengt diese beiden Gedankenlinien. (Kern 1973b, XVIIIff.)

Ich kann Kern darin zustimmen, dass einige Stelle der V. verwirrend oder unklar sein können. Ich glaube aber nicht, dass diese beiden Sinne vermengt seien. Meiner Ansicht nach handelt es sich in der V. CM ausschließlich und eindeutig um „die reflexiv-philosophische Fundierung (Begründung) des transzendentalen Fremden

[...]“, während die weltliche Einfühlung hier überhaupt keine Rolle spielt.¹⁰² Kern fragt anschließend, ob die Reduktion auf die Eigenheitssphäre als eine Abgrenzung des leistenden Lebens des transzendentalen ego zu verstehen ist, die auch die Einfühlung einschließt, oder als ein Abbau der Welt auf das, was das Ich ohne fremde Beiträge tatsächlich konstituieren kann. Ich glaube, das erste ist zweifellos in der V. gemeint. Das zweite wäre ähnlich zu dem, was Kern Jahre später als das unmögliche Konzept einer genetischen Eigenheitssphäre identifiziert. Die Frage ist nicht, was ein Subjekt ohne intersubjektive Beiträge tatsächlich konstituiert hat, weil das eine genetische oder sogar entwicklungspsychologische Frage wäre, die wenig mit einer transzendentalen Untersuchung zu tun hätte. Ich hoffe, dass meine bisherige Argumentation schon klar gemacht hat, warum ich nur die erste interpretative Möglichkeit als richtig ansehe. Kern argumentiert weiter, dass es am Anfang der V. klar sei, dass die Aufgabe die Idee der philosophischen Begründung des transzendentalen Anderen begreift, aber die Analyse gehe dann zum Leitfaden „der natürlich ontischen Gegebenheit des Anderen“ (ebd., XX) über. Dies ist eine Fehlinterpretation: Der Andere als Leitfaden ist *nicht* der Andere, so wie er mir in der natürlichen Einstellung ohne Weiteres gegeben ist, sondern der Andere als Korrelat meiner intentionalen Akte innerhalb der schon abgegrenzten Eigenheitssphäre. Der Andere ist nicht als volle Person zu betrachten, als Genosse oder Freund oder Verwandter, Mitglied einer Gesellschaft. Er ist ein reduzierter Anderer, der als Monade und als psychophysisches Ich zu nehmen ist. Leider bietet Kern keine konkreten Stellen an, von denen diese interpretative Linie, die die V. als eine Analyse der Motivationen zur Einfühlung in der natürlichen Einstellung sieht, klar abzulesen wäre.¹⁰³

Der Kern von 2019 schlägt drei mögliche Sinne vor, in denen die Eigenheitssphäre interpretiert werden könnte. Den ersten haben wir bereits kennengelernt, es ist der

¹⁰² Die hier von Kern diskutierte Zweideutigkeit dürfte nicht mit der zwischen den solipsistischen und primordialen Sphären verwechselt werden. Kern bezieht sich hier explizit auf die Spannung zwischen dem Ersten in der Begründungsordnung der philosophischen Reflexion und dem Ersten als Motivationsfundament für die Einfühlung in natürlicher Einstellung. Die früher erörterte Zweideutigkeit betraf die Tragweite der Eigenheitssphäre selbst, nämlich ob sie auch die Einfühlung und den Anderen als ihr Korrelat mitenthält oder nicht.

¹⁰³ Sogar die Stellen im Zitat, die sich auf diese zweite Gedankenlinie beziehen und in Anführungszeichen gesetzt worden sind, sind nicht durch Belegstellen begleitet worden.

genetische (entwicklungstheoretische) Sinn und ist von Kern als unmöglich interpretiert. Der zweite Sinn ist etwas unklar. Kern bezeichnet ihn als „statisch“ oder „abstrakt“ (Kern, 2019, 18) und scheint sich in seiner Beschreibung auf die solipsistische Sphäre zu beziehen, wenn er mit Husserl von einem „fingierten“ Subjekt spricht, das in der Lage wäre, manche konstitutiven Leistungen zu vollziehen, ohne dabei andere Subjekte mitzubetrachten oder ihre konstitutiven Beiträge zu verwenden. In diesem Sinn würde ich diese Charakterisierung eher der solipsistischen als der Eigenheitssphäre zuschreiben. Jedoch scheint mir die Bezeichnung von statischer oder abstrakter Sphäre angemessen zu sein. Auf jeden Fall müssen Abstraktionen vollzogen werden und die Untersuchung ist vor allem, wenn nicht ausschließlich, eine statische. Der dritte Sinn, der Kern nach am besten passen würde, ist der „monadologische Sinn“. Dieser schließt alle vom ego konstituierten Einheiten ein und somit auch die Einfühlung und den Anderen als mein Korrelat. Dieser dritte Sinn „doesn't mean a reduction to an ego before its experience of other egos, but rather to an ego with its own experiences of other egos“ (ebd., 19), was genau der Fall für die Eigenheitssphäre sein sollte.

Damit haben wir den vollen Sinn und die spezifische Tragweite der neuen methodologischen Werkzeuge der V. CM geklärt: nämlich der thematischen epoché und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre. Zusammenfassend will ich die wichtigsten Elemente hervorheben, die eine entscheidende Rolle in der kommenden Analyse spielen werden:

1. Es wird von allen Gegenständlichkeiten thematisch abstrahiert, die *nur intersubjektiv* konstituiert werden können. Diese Gegenständlichkeiten werden also nicht thematisiert. Es wird bei jeder betrachteten Gegenständlichkeit von dem Prädikat „Für-jedermann-da“ abstrahiert. In engem Zusammenhang damit:
2. Die synthetischen Leistungen meiner einführenden Akte werden ausgeschaltet; das ist der Sinn von Wirklichkeit des Anderen. Der Andere wird nur als bloßes, auf sein psychophysisches Sein reduziertes Phänomen betrachtet.
3. Der Andere ist mein Leitfaden und die Untersuchung muss die Evidenz für die Wirklichkeitssetzung, durch die ich ein alter ego als Wirkliches erfahre, finden, da ich den Sinn „ego“ aus meiner Selbsterfahrung alleine gewinnen kann.

4. Die Eigenheitssphäre ist eine Erweiterung der transzendentalen Sphäre, indem sie nicht nur mein transzendentales ego, sondern auch meine Monade, meinen Leib und mein psychophysisches Sein enthält. Daher werden auch meine Erinnerungen, meine Geschichte und meine Potentialitäten mitbetrachtet.
5. Die Analysen scheinen genetische Elemente zu enthalten, die jedoch im Kontext der Eigenheitssphäre einen bestimmten Sinn und Tragweite gewinnen. In der Hinsicht könnten sie mit Husserl als statisch klassifiziert werden: Es wird von der Geschichte der Monade abstrahiert und die Unterstufe der Passivität wird nicht berücksichtigt.
6. Die Eigenheitssphäre eröffnet ein transzendentales Forschungsfeld, das einen einzigartigen Sinn hat: Es ist keine Entwicklungstheorie, kein Rückgang auf eine in der objektiven Zeit eingeordnete Zeitstrecke, keine Beschreibung von in der natürlichen Einstellung tatsächlich vollzogenen intentionalen Leistungen. Die Eigenheitssphäre ist wie die transzendente ein „künstliches“ Szenario für den meditierenden Phänomenologen, dessen Ziel es ist, die Evidenz für die einfühlenden Akte auszuweisen, in denen ich einen Anderen als solchen setze. Dies wird wiederum mit dem Ziel durchgeführt, den Solipsismus, der die transzendente Phänomenologie bedroht, zu überwinden; den Anderen zu gewinnen und durch ihn die intersubjektiv-objektive Wirklichkeit der Welt aufzuweisen.

§ 14 Die Durchführung der phänomenologischen Analyse: Paarung und analogisierende Apperzeption

§ 14.1 Die spezifische Herausforderung der Fremderfahrung für die Phänomenologie: Originarität

Nachdem Sinn, Ziel und spezifische methodologischen Werkzeuge für die Aufgabe geklärt worden sind, sind wir in der Lage, die phänomenologische Analyse zu beginnen. Zunächst gehen wir von Husserls expliziter Formulierung der Herausfor-

derung aus, mit der eine phänomenologische Forschung der Fremderfahrung uns konfrontiert:

Erfahrung ist Originalbewußtsein, und in der Tat sagen wir im Falle der Erfahrung von einem Menschen allgemein, der Andere stehe selbst leibhaftig vor uns da. Andererseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, daß wir ohne weiteres zugestehen, daß dabei eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme. Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei. (Hua 1, 139)

Diese Formulierung konfrontiert uns mit dem anscheinend paradoxen Charakter unserer Fremderfahrung: Der Andere ist leibhaftig da und als solcher *erfahren* und wiederum sind mir eigentlich das andere Ich selbst, die fremde Subjektivität, das fremde Erleben und seine Eigenheitssphäre nicht originär gegeben. Die Verwendung von „Erfahrung“ ist hier wichtig. Wie der erste Satz besagt, ist Erfahrung Originalbewusstsein. In der Husserl'schen Phänomenologie wird normalerweise der Terminus „Erfahrung“ für eine Form von originärer, in Evidenz fundierter Intentionalität und nicht für die Gesamtheit unserer möglichen Erlebnisse¹⁰⁴ reserviert. Die Fremderfahrung muss demnach als intentionale Form betrachtet werden, die Anspruch auf Erfüllung und Erkenntnis erhebt. In Text Nr. 11 der Hua 14 stellt Husserl dasselbe Problem in einer noch paradoxeren Weise dar, indem er der Fremderfahrung den originären Charakter einmal verneint und einmal zuschreibt und das Gebiet des nicht ursprünglich Gegebenen auch auf den fremden Leib selbst als solchen erweitert:

Der fremde Leib ist nicht „leibhaft gegeben“ als Leib, sondern als Ding, und seine Leiblichkeit ist nur analogisch appräsentiert. Das fremde Ich, der fremde Erlebnisstrom und seine ganze subjektive Umwelt ist mir ebenfalls nur analogisch appräsentiert gegeben, also weder der fremde Leib noch die fremde

¹⁰⁴ Vgl. dazu § 2.

Subjektivität ist originaliter mir gegeben, und doch ist mir der Mensch dort in meiner Umwelt originär gegeben. (Hua 14, 234)

Das Paradox wäre also, dass etwas mir sowohl originär als auch nicht originär gegeben ist. Es löst sich auf, indem wir die genauen Korrelate der jeweiligen originären oder nicht originären Gegebenheit klar voneinander unterscheiden. Die gesamte konstituierte Einheit „Anderer als solche“ (später „Mensch“) ist von mir originär erfahren, indem der jeweilige Gegenstand „Anderer“ als solcher mir in der Einfühlung gegeben ist. Was ein alter ego zu sein heißt, impliziert jedoch ein subjektives Leben wie meins bzw. eine Eigenheitssphäre, intentionale Akte und ihre Korrelate. Auf diese habe ich keinen Zugriff und demzufolge keine mögliche direkte Anschauung, was bedeutet, dass diese Elemente, die konstitutiv für die Subjektivität sind, mir nicht originär gegeben sind und sein können. Indem „Leib“ beseeltes, von dem Ich kontrolliertes Organ heißt, kann ich ihn auch nicht direkt als Leib in der inneren Wahrnehmung gegeben haben.

Diese erste Darstellung des Problems dient dazu, die verschiedenen fraglichen Elemente der Analyse festzustellen und abzuheben. Ob wir tatsächlich originäre Erfahrung von Anderen haben (können), ist, was nun infrage steht und darf nicht bloß vorausgesetzt werden. Dass wir also *Evidenz* für unsere auf Andere gerichtete Erlebnisse haben, die uns mit Recht zu sagen erlaubt, dass wir originäre Erfahrung von Anderen haben, muss durch die kommende Untersuchung phänomenologisch erwiesen werden. Dagegen ist die nicht-originäre Gegebenheit des fremden subjektiven Lebens geradehin nachzuweisen: Ich kann keinen Akt vollziehen, durch den ich originären Zugang zu fremden Erlebnissen erhalten würde, damit sie mir so gegeben wären, wie mir meine eigenen Erlebnisse gegeben sind. Dies gilt genau in dem Sinn von Originalität, den wir in § 13.6 diskutierten: Meine Eigenheitssphäre bestimmt den Bereich meiner original auslegbaren Erlebnisse und unterscheidet sich somit von den Eigenheitssphären anderer Subjekte, zu denen ich keinen originären Zugang habe.

Damit grenzen wir das Problem genauer ab: Aufgrund von nicht-originären Erlebnissen muss die phänomenologische Evidenz für eine originäre Erfahrung gefunden werden. Die originäre Erfahrung des Anderen ist hier also *explanandum* und wird, um das Ziel der Untersuchung zu umgrenzen, zunächst nur allgemein beschrieben. Es ist auch wahrscheinlich aus diesem Grund, dass Husserl von „einem Menschen allgemein“ spricht: Diesen Gegenstand nehmen wir aus der natürlichen

Einstellung als zu charakterisierendes Element der Analysen. Die Rede von „Menschen“ selbst dürfte sich lediglich auf diese Weise erklären lassen, da „Mensch“ eine intersubjektiv konstituierte Einheit ist, über die wir sonst innerhalb der Eigenheitssphäre nicht verfügen. Ich glaube also nicht, dass Husserl hier das zu Analysierende voraussetzt, sondern es handelt sich vielmehr um die einleitende phänomenologische Beschreibung der Phänomene, die phänomenologisch zu analysieren sind.

Die Behandlung dieser Probleme macht die phänomenologische Theorie der Einfühlung aus und das besonders in transzendentelem Sinn verstanden:

Hier erwächst nun der reine und echte Sinn der Aufgabe einer „Theorie der Einfühlung“. Wie ist innerhalb des primordialen ego, also innerhalb der absolut abgeschlossenen Sphäre meines Eigenen, in der auch meine Einfühlungserlebnisse auftreten, diese höherstufige Intentionalität auszulegen? (Hua 15, 12)

In dieser Passage aus der ersten Fassung der CM spricht Husserl eben von einer höherstufigen Intentionalität, die die Einfühlung charakterisiert. Dies verrät uns schon, dass Einfühlung eine komplexe Form von Intentionalität ist, die auf anderen intentionalen Leistungen fundiert. Das ist an sich keine einzigartige Sache, manche anderen intentionalen Leistungen sind natürlich ebenfalls komplex und fundiert. Was sich allerdings als einzigartig oder mindestens eigentümlich auszeichnet, ist der besondere Sachverhalt, dass eine originäre Erfahrung auf nicht-originären Erlebnissen fundiert sein kann.¹⁰⁵ In diesem Sinn liegt hier eine „gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität“ (Hua 1, 139) vor: Ein „Mit da“, das nie ein Selbst-da werden kann, ist in der primordialen Sphäre vorstellig gemacht, appräsentiert.

¹⁰⁵ Ich will aber damit nicht behaupten, dass die Einfühlung notwendigerweise die *einzigste* intentionale Leistung mit diesen Charakteristiken sei. Ein weiterer möglicher Kandidat wäre das Bildbewusstsein, in dem eine originäre Erfahrung eines Kunstwerks sich aufgrund der originären Wahrnehmung eines materiellen Dings und der vergegenwärtigenden, nicht originären Phantasie konstituiert. Dieser Vergleich wird in Luo (2018, siehe insbesondere 7–11) thematisiert.

§ 14.2 Appräsentation und Erfahrung

Somit stellt sich der Begriff der Appräsentation als zentral und leitend für die vorliegende Aufgabe heraus. Ein „Mit da“ „vorstellig“ zu machen, heißt eben etwas zu appräsentieren. Diesen Begriff kennen wir bereits aus der Analyse der „normalen“, äußeren Wahrnehmung. Ein Vergleich mit der Rolle der Appräsentation in der äußeren Wahrnehmung kann schon etwas über den besonderen Charakter der Einfühlung beleuchten. Bei der Wahrnehmung eines Dings ist mir eine Seite direkt in der wahrnehmenden Anschauung gegeben, während die anderen, nicht-gegebenen Seiten eben appräsentiert sind. Dies besagt, dass sie entweder leer oder vergegenwärtigt mitgegeben und antizipiert sind, und in dieser Weise tragen sie zur gesamten Dingapperzeption bei: Unsere Erfahrung von Dingen ist Erfahrung von einheitlichen, gesamten Dingen und nicht bloß von ihren einzelnen Seiten. Ein Gegenwärtiges ist mit einem Appräsentierten in der Wahrnehmung zusammengebracht, dessen Resultat eine einheitliche Dingerfahrung ist. Der Vergleich zeigt aber auch dabei den Unterschied zwischen beiden Fällen: Während die appräsentierten, nicht-gegebenen Seiten eines Dings zur direkten Anschauung durch Kinästhesen (leibliche, wahrnehmende Bewegungen) gebracht werden können, gibt es keinen Akt, der mir in der Wahrnehmung die innere Seite des Anderen originär geben könnte.¹⁰⁶

Nun fragt sich Husserl, wie der Sinn „Anderer“ als *Erfahrung* motiviert sein kann: „Wie kann in der meinen die Appräsentation einer anderen und damit der Sinn *Anderer* motiviert sein, und in der Tat als Erfahrung, wie es schon das Wort Appräsentation (Als-mitgegenwärtig-bewußt-machen) andeutet?“ (Hua 1, 139). Der Begriff von Appräsentation impliziert Erfahrung, da er bisher nur in Fällen der äußeren Wahrnehmung anzuwenden war, die eine (die höchste) Form von Erfahrung ist. Die Frage nach der Erfahrung des Anderen ist eben die Frage nach der originären Gegebenheit des Anderen, die sein Sein und seine Wirklichkeit einbegreifen werden. Man könnte sich an dieser Stelle fragen, ob die Verwendung des Begriffs Motivation nicht die von Kern vorgeschlagene Vermengung zwischen der transzendentalen und der

¹⁰⁶ Ich verweise hier auf die Tatsache, dass eine solche Analyse passive Synthesis von Abschattungen berücksichtigt, indem die einheitliche Konstitution eines Dings durch seine Abschattungen ein passiver Vorgang ist, aber nicht als genetische Analyse in dem vorher diskutierten Sinn der Unterstufe der Passivität eingeordnet würde.

in natürlicher Einstellung vollzogenen Analyse betrifft. Dies muss gleichwohl nicht der Fall sein: Husserl macht keinen expliziten Verweis auf die natürliche Einstellung und auf die Weise, wie wir da Erfahrungen machen. Motivation ist gleichsam ein transzendentes Phänomen, das auch das reine Bewusstsein selbst anbelangt (vgl. dazu § 9.6). Die Konstitution von Gegenständen ist ebenso durch Motivation geleitet, wobei dieser Terminus nicht ausschließlich in Bezug auf Handlungen oder sogar Stellungnahmen oder Überzeugungen zu verstehen ist. Wir sollten uns demnach von der Rede von Menschen und Motivation nicht verwirren lassen, da ihre Anwendung hier aus den gerade erörterten Gründen gerechtfertigt ist.

Die Antwort Husserls auf seine eigenen Fragen lautet, dass allein eine Vergegenwärtigung in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung den Sinn „Anderer“ als Erfahrung motivieren kann. Anders gesagt: Wir betonten schon die Wichtigkeit des Begriffs der Appräsentation, aber eine Appräsentation kann nur mit einer Präsentation vorkommen und das wesensnotwendig. Der Begriff Appräsentation ergibt nur Sinn, wenn er als Teil einer umfassenderen intentionalen Leistung eingeordnet wird: Es kann keine Appräsentation „an sich“ geben, das wäre lediglich eine Vergegenwärtigung wie ein Phantasieakt. Sehr interessant ist hier zu bemerken, dass Husserls erster Verweis auf die Gegenwärtigung, die unsere fragliche Appräsentation begleiten sollte, *nicht* der Verweis auf die Wahrnehmung des fremden Körpers ist, sondern auf die *Selbstwahrnehmung* meines ego in der primordial reduzierten Welt:

Eine erste Leitung kann uns der Wortsinn Anderer bieten – anderes Ich; alter sagt alter-ego, und das ego, das hier impliziert ist, das bin ich selbst, innerhalb meiner primordialen Eigenheit konstituiert, und zwar in Einzigkeit als psychophysische Einheit (als primordialer Mensch), als personales Ich unmittelbar waltend in meinem, dem einzigen Leib, unmittelbar auch hineinwirkend in die primordiale Umwelt; im übrigen Subjekt eines konkreten intentionalen Lebens, einer auf sich selbst und auf die Welt bezogenen psychischen Sphäre. (Hua 1, 140)

Ich erwähnte vorangehend zweimal die leitende Rolle der Referenz auf mich selbst im Ausdruck „alter ego“ für die Analyse und nun kommt sie endlich zum Vorschein. Diese Referenz bietet aber nicht die Gegenwärtigung, mit der die Appräsentation sich verflechten wird (die Wahrnehmung des fremden Körpers), sondern die Grundlage für das Appräsentierte selbst (was wird appräsentiert? Ein Ich *wie ich*). Wir

wollen sagen, dass das innere subjektive Leben eines fremden Subjekts uns appräsentiert gegeben ist. Aber dieses kann uns *nie* originär gegeben sein. Wie wissen wir denn überhaupt darüber? Aus Selbsterfahrung. Mein Erleben, meine Eigenheitssphäre selbst, wie sie mir in der inneren Wahrnehmung und der Reflexion gegeben sind, bieten das Fundament, „den Untergrund eigentlicher Wahrnehmung“ (Hua 1, 139) für das am Fremden Appräsentierte. Wenn wir demnach von alter ego sprechen, wollen wir genau die Subjektivität, die wir aus eigener Selbsterfahrung kennen, aber sie „in“ einem Anderen, also in einem anderen Subjekt wie mir selbst finden. Auch hier sollten wir auf den Verweis auf die psychophysische Einheit aufpassen: Es ist nicht nur Ich als transzendentes und als Monade, aber schon auch als psychophysisches Ich, was ich als zu meiner Eigenheitssphäre Gehöriges bestimme und wiederum in dem Anderen finden will. Die Rede vom personalen Ich ist aber hier auffällig, da die Person sich erst intersubjektiv konstituieren kann. In diesem Fall sehe ich keine anderen Gründe für die Verwendung dieses Ausdrucks als eine unglückliche terminologische Wahl. Ich glaube nicht, dass Husserl hier die volle, intersubjektiv konstituierte Person meinen will, da das lediglich einen bloßen Widerspruch oder eine methodologische Überschreitung ausmachte. Hier wäre eher die Gesamtheit meiner ichlichen oder monadologischen Eigenschaften gemeint, die ich in meiner Eigenheitssphäre vorfinden und nachweisen kann.

§ 14.3 Ein anderer Mensch tritt ein: Die Leibauffassung

Nachdem die Eigenheitssphäre abgegrenzt wurde, können wir unseren Blick auf den Anderen selbst richten. Wir nehmen also an, „es tritt ein anderer Mensch in unserem Wahrnehmungsbereich“ (Hua 1, 140). Was genau bedeutet in diesem Kontext „annehmen“? Und was, dass ein anderer Mensch dorthin trete? Muss ich auf die Straße hinaus oder jemanden zu mir einladen, um mit der phänomenologischen Analyse weiterkommen zu können? Natürlich nicht. Wie üblich in der Phänomenologie kann ich Gebrauch von einer tatsächlichen Wahrnehmung eines Menschen machen oder mir dies in der Phantasie vergegenwärtigen. Die Analyse wird jedenfalls von den Invarianten, die sich in diesen Erlebnissen zeigen, und nicht von den Einzelheiten meiner persönlichen Erlebnisse handeln. Ist aber die Rede von Menschen in diesem Kontext immer noch passend? Die Aufgabe zeigt sich nicht als eine, wie zu beweisen, dass ich tatsächlich andere Menschen erfahre, sondern diese gegebene Erfahrung

phänomenologisch zu analysieren. Mit „Mensch“ ist hier also das gemeint, was wir sonst darunter in der natürlichen Einstellung verstehen. Wie sieht das aber im Kontext der Eigenheitssphäre aus? Wie ein bloßer Körper, der ein „Bestimmungsstück meiner selbst (*immanente Transzendenz*) ist“ (Hua 1, 140). Indem ich in der Eigenheitssphäre bin, abstrahierte ich von allen fremden Beiträgen, und, sofern ich nur originäre Erfahrung von meinem Leib habe, ist mein Leib der einzige Leib, den ich kenne. In diesem Kontext nehme ich also einen „reduzierten“ Menschen wahr, den ich als bloßen Körper sehe.

Die Betrachtung eines Menschen innerhalb der Eigenheitssphäre ergibt folglich einen Körper. Dieser Körper ist aber „sofort“, ohne Weiteres und vielleicht sogar unvermeidlich als Leib aufgefasst. Wie?

Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirklich direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt. (Hua 1, 140)

In diesen wenigen Zeilen ist der Kern der phänomenologischen Analyse der Fremderfahrung in der Eigenheitssphäre enthalten. Mein Leib ist der einzige als Leib konstituierte Körper. Wie ist dies zu begreifen? „Diese Natur und Welt“ sind die eigenheitlich reduzierte Natur und reduzierte Welt der Eigenheitssphäre. Darin sehe ich von allen intersubjektiv konstituierten Einheiten ab. „Leib“ als empirischer Typus, der auf eine Menge von Fällen anzuwenden wäre, ist eine solche Einheit. Ich verfüge folglich nicht über sie. Leib im Kontext der Eigenheitssphäre ist also eine *sui generis* Entität, die einzige mit diesen spezifischen Prädikaten. Ich weiß dennoch, wie es ist, einen Leib zu haben und das aus Selbstwahrnehmung – es ist etwas, das ich direkt in meiner Erfahrung nachweisen und verstehen kann. Dieser ursprünglich konstituierte Leib ist allerdings nur in Bezug auf mich, auf mein subjektives, bewusstes Leben bekannt. Einen Leib zu haben, ist so wie Erfahrungen zu machen, Akte zu vollziehen etc. Es ist ein subjektives, ichliches Phänomen, das ich aus mir selbst kenne. Und nun ist die Anwesenheit eines fremden Körpers Motivation genug für mich, einen anderen Gegenstand als Leib aufzufassen. Und das passiert,

obschon ich die „Prädikate der spezifischen Leiblichkeit“ nicht ausweisen kann. Ich kann diesen fremden Körper nicht bewegen, ich kann durch ihn nicht wahrnehmen oder in der Welt handeln. Trotzdem ist der Körper als Leib aufgefasst. Wenn ich die fremde Leiblichkeit nicht selbst erfahren kann, aber der fremde Körper gleichwohl als Leib aufgefasst wird, muss dies bedeuten, dass dieser fremde Körper seinen Sinn als Leib von mir selbst erhalten muss. Ich muss meine Leiblichkeit auf den fremden Körper übertragen oder – umgekehrt gesehen – dieser Körper muss seinen Sinn als Leib von mir selbst übertragen bekommen, denn: (1) es gibt nichts anderes auf der Welt (bzw. in meiner Eigenheitssphäre), das Leib ist, das ich als Leib kenne; und (2) etwas motiviert mich trotzdem dazu, diesen Gegenstand als Leib aufzufassen. Die Grundlage dieser Motivation ist die Ähnlichkeit, die zwischen dem fremden Körper dort und meinem Leib hier besteht. Diese Ähnlichkeit ist groß genug, dass sie mich dazu bringt, diesen Körper analog zu meinem eigenen Leib aufzufassen. Der Körper dort ist demzufolge in einer Weise apperzipiert, die ihn zu meinem Leib verähnlicht. Ich weiß „noch“ nicht, kann noch nicht wissen, ob das da wirklich ein Leib ist, da ich die Leiblichkeit nicht ausweisen kann, so wie ich bisher tat, d. i. in meiner eigenen Selbsterfahrung. Die Ähnlichkeit motiviert indessen die Auffassung als Leib. Ich verähnliche diesen Körper also dem meinen, wenn ich ihn apperzipiere.

Ist diese Annahme, dass das Auftreten eines solchen Körpers in der äußeren Wahrnehmung seine Auffassung als Leib motiviert, gerechtfertigt? Ist es nicht möglich, einen solchen Körper zu sehen und ihn *nicht* als Leib aufzufassen? Hier stößt die phänomenologische Analyse auf ihre Grundlagen: die Erfahrung selbst. Es gibt kein Argument dafür, dass ich tatsächlich einen solchen Körper als Leib auffasse, es gibt nur die Erfahrung, dass es so ist und natürlich die daraus entstehende Analyse, wie das passiert. Wer eine andere Erfahrung machen kann, kann seine Beschreibung vorlegen.

§ 14.4 Analogisierende Übertragung und Urstiftung

Die eben beschriebene analogisierende Übertragung ist kein Denkkakt, kein Analogieschluss. Ein Analogieschluss würde etwa so aussehen:

1. Es gibt einen Körper dort.
2. Er ist meinem Körper darin und darin ähnlich.

3. Wenn die beiden einander ähnlich sind, müssten sie wohl dieselbe Art Gegenstand sein.
4. Mein Körper ist ein Leib.
5. Der fremde Körper, den ich apperzipiere, ist auch ein Leib.

Dies entspricht überhaupt nicht dem, was hier beschrieben wurde. Der wichtige Punkt der Analyse befindet sich in der gegebenen Ähnlichkeit, die – wie wir gleich sehen werden – schon in die Passivität hineinwirkt und meine Leibauffassung motiviert, obwohl ich keine originäre Evidenz dafür habe. Anschließend führt Husserl aus, in welchem Sinn diese apperzeptive Übertragung keine Schlussfolgerung sei und die Weise, in der er es getan hat, hat meines Erachtens viele Missverständnisse erzeugt. Sehen wir uns diese Ausführung näher an:

Jede Apperzeption, in der wir vorgegebene Gegenstände, etwa die vorgegebene Alltagswelt mit einem Blick auffassen und gewahrend erfassen, ohne weiteres ihren Sinn mit seinen Horizonten verstehen, weist intentional auf eine *Urstiftung* zurück, in der sich ein Gegenstand ähnlichen Sinnes erstmalig konstituiert hatte. Auch die uns unbekanntem Dinge dieser Welt sind, allgemein zu reden, ihrem Typus nach bekannte. Wir haben dergleichen, obschon gerade nicht dieses Ding hier, früher schon gesehen. So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierenden Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes. (Hua 1, 141)

Anschließend bietet Husserl das Beispiel eines Kinds an, das eine solche Urstiftung in Bezug auf eine Schere vollzieht und danach die Schere als solche weiterhin apperzipiert, ohne daran denken zu müssen. Die fraglichen Missverständnisse betreffen die Kontroverse, ob Husserl sich wirklich auf statische Analyse beschränkt, wie er selbst behauptet, oder nicht. Diese Stelle bietet sich als Kandidat dafür an, dass Husserl genetische Methoden einsetzt, indem er die Geschichte der Monade berücksichtigt. So lautet Lees Interpretation:

In this passage, Husserl holds the view that a child who has never carried out the act of empathy must have the pure primordial sphere free from any kinds

of intentionality directed to other subjectivities so that, on the ground of this sphere, it can carry out the first act of empathy. (Lee 2002, 173)

Ich will nicht behaupten, dass Husserl gar keine genetischen Methoden nutzt, aber ich finde Lees Interpretation als verfehlt und glaube nicht, dass diese Beschreibungen in Husserls Beispiel mit dem Kind einen genetischen Sinn für seine Analyse der Fremderfahrung haben. Der Verweis auf die Urstiftung und die entstehenden analogisierenden Übertragungen will den Charakter der hier fraglichen analogisierenden Übertragung des Sinns Leib von mir auf den Anderen veranschaulichen und von der Idee unterscheiden, dass es sich hier um einen Analogieschluss handle. Wir müssen also diesen Vergleich – so schlage ich interpretativ vor – dergestalt verstehen: Normale, alltägliche Gegenstände zu erkennen, als die Gegenstände, die sie sind, ist kein Analogieschluss. Analogisierende Übertragung ist ein bekanntes Phänomen des bewussten Lebens, sie bedeutet die Wiedererkennung von konkreten Gegenständen aufgrund der Urstiftungen, in denen sie sich erstmals konstituiert haben. Genauso wie ich *nicht* urteilen muss: „Der hier vor mir stehende Gegenstand hat vier Beine und eine Oberfläche; diese Merkmale erkenne ich als die typischen Merkmale eines Tisches; ergo nehme ich nun einen Tisch wahr“, muss ich auch nicht urteilen: „Da ist ein Körper, der meinem ähnlich ist. Da diese Ähnlichkeit groß genug ist, muss es dieselbe Art Körper sein. Mein Körper ist ein Leib, folglich ist auch der Körper dort ein Leib“. Husserls Beispiel mit dem Kind, glaube ich, soll dieses Phänomen dadurch betonen, dass diese konstitutive Leistung auch einem Kind zugeschrieben wird, das nicht ganz über die Gesamtheit der kognitiven Fähigkeiten eines Erwachsenen verfügt. Aber auf gar keinen Fall hat Husserl nun die Analyse auf eine Entwicklungstheorie verschoben, als ob es etwas so wirklich gäbe, wie ein Kind, das eine Eigenheitssphäre ohne intersubjektive Beiträge hätte!¹⁰⁷

Vervollständigen wir den Vergleich Husserls: Wie ist es mit der Urstiftung des Leibs? Wenn Husserl hier eine echte, „volle“ genetische Analyse machen

¹⁰⁷ Ich finde es nicht notwendig an dieser Stelle, weiter auszuführen, warum dies unmöglich ist. Als Grund kann ich wiederholen, dass die Eigenheitssphäre das Produkt einer thematischen epoché und Reduktion ist, die ein meditierender Philosoph vollzieht. Menschen, seien sie Kinder oder Erwachsene, haben sonst keine Eigenheitssphäre, so wenig wie sie Felder des transzendental reduzierten Bewusstseins haben, ohne phänomenologische epoché und Reduktion zu vollziehen.

wollte, müsste er sich auf die tatsächliche, konkrete Urstiftung des Typs „Leib“ im Laufe einer echten Geschichte beziehen. Dies würde aber notwendigerweise zu einer empirischen Untersuchung von der kindlichen Entwicklung führen, da der Typ „Leib“, so wie er uns in der natürlichen Einstellung zur Verfügung steht, im Kindesalter urgestiftet sein muss. Der Leib wird aber in der Eigenheitssphäre *nicht* als allgemeiner empirischer Typus urgestiftet. Es ist nicht ein intersubjektiv konstituierter Typus, der auf verschiedene Fälle anzuwenden wäre. In dieser Hinsicht ist der Vergleich nicht vollkommen, es ist eigentlich nicht genau wie die Schere, die ich als Kind urstiftete und weiterhin erkenne, wobei ich auch erwarte, dass jeder Mensch meiner Umwelt sie als solche erkennen kann. Es ist eine bestimmte Art Urstiftung: Ich urstiftete meinen Leib als *einzigartigen* Gegenstand. Mein Leib ist der einzige Gegenstand auf der Welt, der ein Leib ist. Indem ich in der Eigenheitssphäre bin und sämtliche meiner Erlebnisse auf die von mir konstituierten beschränke, worin ich auch originäre Erfahrung davon haben und alles in der inneren Wahrnehmung ausweisen kann, kenne ich allein einen Gegenstand als Leib: meinen. Und trotzdem wird mit dem Auftreten eines fremden Menschen noch ein Gegenstand als Leib aufgefasst. Diese analogisierende Übertragung ist demzufolge eine ganz bestimmte: Ich übertrage einem fremden Körper einen Sinn, den ich „bisher“ eigentlich nur auf mich selbst angewandt hatte. Dies erfolgt in der Form einer Apperzeption und nicht eines Analogieschlusses aufgrund der bestehenden Ähnlichkeit zwischen den beiden Gegenständen. Nur in dieser Hinsicht trifft der Vergleich mit dem „Rest“ der Urstiftungen und Übertragungen zu: Sie sind keine Analogieschlüsse, keine Urteile, sondern Apperzeptionen.

Zudem kann die Leistung, die innerhalb der Eigenheitssphäre und im Kontext der Untersuchung der V. CM vollzogen wird, als bestimmte Form der Urstiftung verstanden werden. Bisher bezogen wir uns auf die Urstiftung des Leibs in der inneren Wahrnehmung, wobei Leib nur auf meinen Körper anzuwenden war. Wenn ich aber den fremden Körper als Leib auffasse, urstiftete ich einen neuen Sinn, da Leib nun auf eine Mehrheit von Körpern prinzipiell anwendbar wird. Diese Urstiftung ist jedoch nicht die eigentliche, die man im Laufe seines tatsächlichen Lebens vollzieht, sondern eine, die nur in diesem methodologisch begrenzten Kontext stattfindet. Während die Urstiftung des Leibs nur als meines eigenen Leibs ziemlich unproblematisch sein sollte, indem die spezifischen Prädikate der Leiblichkeit mir originär gegeben sind, ist diese zweite Urstiftung des Sinns „Leib“ auf andere, fremde Körper genau das Thema der Untersuchung: Kann ich diesen Sinn „Leib“ auf einen fremden Körper

mit Evidenz übertragen? Die Evidenz wird nicht in meinen Erinnerungen von dem Kindesalter gesucht, sondern in dem reduzierten Gebiet der Eigenheitssphäre. Diese Interpretation scheint auch McIntyre zu unterstützen:

Furthermore, to return to an earlier point, the solitary subject's sense of self seems to apply only to itself. As a solitary subject I will not have a general sense of my animated body as an entity of a certain kind. But with my experience of the other, I see that there is another "I" (or, better, an "other I"). Now I experience myself as an instance of a kind, and as I interact with more and more new-found others I learn more and more about just what that kind is. (McIntyre 2012, 70)

Ganz am Ende des Paragraphen § 50 expliziert Husserl eine Unterscheidung in Bezug auf die Apperzeptionen, die ganz aufschlussreich für die Tragweite der Eigenheitssphäre ist – und zwar zwischen den Apperzeptionen, die der primordialen Sphäre der Genesis nach zugehören, und denen, die mit dem Sinn *alter ego* auftreten und somit einen neuen Sinn auf diesem Sinn aufgrund einer höherstufigen Genesis aufstufen. Die erste Gruppe von Apperzeptionen bestimmt die Eigenheitssphäre als solche, während die zweite die konstitutiven Leistungen abgrenzt, von denen wir durch die neue Reduktion abstrahieren müssen. Die Apperzeption meines Leibs als solchen gehört in die erste Gruppe.

Hier wird explizit auf die Genesis gewisser intentionaler Akte hingewiesen. Macht das die Analyse zu einer genetischen? Es wird nicht analysiert, wie eine Urstiftung im Allgemeinen oder die des Sinns „Leib“ genetisch entsteht. Es wird auch nicht die analogisierende Übertragung auf ihre Genesis hin analysiert. Es werden verschiedene Arten von Apperzeptionen voneinander unterschieden, je nachdem ob ihr Ursprung solipsistisch oder intersubjektiv ist. Ich glaube nicht, dass es dasjenige sei, was normalerweise unter genetischer Phänomenologie verstanden wird: eine intentionale Analyse, *wie* solche Akte aufgrund von passiven geschehenen Akten zustandekommen.¹⁰⁸ Natürlich kann die Unterscheidung selbst zwischen Apperzeptionen in Bezug auf ihre Genesis nur durch zugrunde liegende genetische Analysen

¹⁰⁸ Vgl. dazu: „Husserl's account of passive synthesis moved through his constitutive to his genetic analysis. He turned, for example, to the presence of similarity and contrast

getroffen werden. Wie wir jedoch im vorherigen Paragraphen sahen, ist es nicht so sehr eine echte genetische Analyse, die die Geschichte der Monade befragt, sondern die allgemeine Möglichkeit, gewisse Gegenständlichkeiten solipsistisch oder intersubjektiv konstituieren zu können.

Wir haben also mit einer analogisierenden Übertragung oder – wie es nun heißt – Auffassung zu tun, die gewisse besondere Merkmale aufweist. Das Appräsentierte in dieser Auffassung kann nie zur Präsenz kommen, was wiederum heißt, dass die Auffassung eine originäre aufgrund von nicht originären Akten sein will. Diese Übertragung hat zudem die Besonderheit, die „erste“ Übertragung zu sein, indem sie vor dem Auftauchen eines fremden Menschen nie vollzogen worden war, da die Sinneseinheit „Leib“ nur auf mich bzw. auf meinen Körper anzuwenden war. Nun hebt Husserl ein weiteres besonderes Merkmal hervor und zwar, „daß hier das urstiftende Original immerfort lebendig gegenwärtig ist, also die Urstiftung selbst immerfort in lebendig wirkendem Gang bleibt“ (Hua 1, 141f.). Die hier gemeinte Urstiftung ist die meines Leibs als solchen, nicht die des fremden Leibs.¹⁰⁹ Die analogisierende Übertragung muss aufgrund eines längst urgestifteten Sinns geschehen,

played out in the relationship between profiles and objects, recurring across a number of different regional fields, and undertook a clarification of their ‘origin.’ In doing so he studied the differential interplay of associative, spatial, and temporal syntheses that accounts for the transfer of sense involved in our recognition of something as familiar, and for the transformation of sense that arises either as a result of becoming acquainted with new features or of being disappointed in our anticipations. Transformation has not only a structural but also a temporal dimension. Protention, to the extent that it directs experience and cuts a certain ‘line’ of anticipation through the multiple possibilities thrown up by a given object, even links us to the motility of the lived-body and a certain affectivity that draws our intentions into a nexus of involvement“ (Welton 2003, 280f.) und: „As Husserl says here, the account he gives is not genetic: It does not propose to explain how higher or more complicated forms of constitution develop out of earlier less complicated forms. Rather, we are trying to understand the various layers of sense that are involved in our constitution of the natural world and of ourselves and others as natural organisms and as social creatures. The solitary subject is a fiction of the thought-experiment. The question is: What do we have that this fictional solipsistic subject does not – what elements of sense and what further kinds of experience that ‘bestow’ this sense? Having found the logically lowest level, Husserl tries to add the others in order of their logical priority“ (McIntyre 2012, 68).

¹⁰⁹ So interpretiert auch Schütz: „Bei der Appräsentation des Anderen ist mein eigener primordial reduzierter Leib das immer lebendig gegenwärtige urstiftende Original“ (Schütz 1971a, 97).

der zu Verfügung steht, um auf einen anderen Gegenstand übertragen zu werden. Sie ist dann immerfort lebendig und gegenwärtig, weil sie aufgrund von innerer Wahrnehmung vollzogen und nachvollzogen werden kann. Im Vergleich zu den meisten Urstiftungen, bei denen der Urgegenstand lang in der Vergangenheit verloren gegangen und höchstwahrscheinlich keiner Wiedererinnerung mehr zugänglich ist, ist diese Urstiftung weiterhin lebendig. Ich kann jederzeit den Sinn „Leib“ in der inneren Wahrnehmung ausweisen und dieser Charakter steht mir so zu Verfügung wie der Sinn „Leib“ selbst.

Diese dauernde Verfügbarkeit der Originarität der Urstiftung meines eigenen Leibs hänge nahe damit zusammen, „daß ego und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher *Paarung* gegeben sind“ (Hua 1, 142). Dieser Satz scheint zu besagen, dass die Wahrnehmung eines fremden Körpers jedes Mal eine Paarung motivieren würde. In diesem Sinne meinte ich, dass die Auffassung des fremden Körpers als Leibs unvermeidlich ist, nämlich weil die Wahrnehmung eines solchen Körpers immer und notwendig eine Paarung motiviert. Die Paarung stellt sich also als der bestimmte Akt, durch den diese analogisierende Auffassung des fremden Körpers als Leib stattfindet. Wenden wir uns nun dieser bestimmten intentionalen Leistung zu.

§ 14.5 Die Paarung

Die Paarung sei ein universales Phänomen sowohl der transzendentalen als auch der intentional-psychologischen Sphäre. Diese Universalität besagt, dass Paarung umfassender als dieser partikuläre Fall der Leibauffassung ist. M.a.W. ist die Leibauffassung, die als Grundlage für die Einfühlung gilt, lediglich ein möglicher Fall von Paarung. Über unseren Fall hinaus ist die Paarung „das konfigurierte Auftreten als Paar und in weiterer Folge als Gruppe, als Mehrheit“ (Hua 1, 142). Sie ist eine „Urform“ der passiven Synthesis, zumal der Synthesis der Assoziation (Hua 1, 142).

Die einfachste Form oder „der primitivste Fall“ (Hua 1, 142) der Paarung betrifft die Konstitution einer Einheit aus zwei verschiedenen anschaulichen Daten, die einander ähnlich genug sind, um diese Assoziation schon in der puren Passivität¹¹⁰

¹¹⁰ Husserl fügt zu diesem Ausdruck „also gleichgültig ob beachtet oder nicht“ (Hua 1,

zu motivieren. So ist mir ein Paar gegeben, in dem die konstituierenden Elemente durch Assoziation aufgrund der Ähnlichkeit vereinheitlicht werden. Ein einfaches Beispiel für dieses Phänomen wäre die Apperzeption von einem Paar Kloben auf der Wiese: Die beiden Kloben sind einander so ähnlich genug, dass ich die beiden als Paar wahrnehme. Dasselbe gilt z. B. für einen Schwarm Vögel, der als Gruppe oder Mehrheit dadurch apperzipiert wird, dass die Mitglieder dieser Gruppe – die einzelnen Vögel – einander ähnlich genug sind.

Die gepaarten Daten werden in ihrer Ähnlichkeit abgehoben, was zu einem „intentionalen Übergreifen“ führt, wobei die Paarung selbst als synthetischer Akt die abgehobenen Daten übergreift, also zusammenbringt, synthetisiert und so die Einheit des Pairs konstituiert. Husserl beschreibt diesen Prozess als „ein lebendiges, wechselseitiges Sich-wecken, ein wechselseitiges, überschiebendes Sich-überdecken nach dem gegenständlichen Sinn“ (Hua 1, 142). Die abgehobene Ähnlichkeit der betroffenen Daten motiviert dieses wechselseitiges Sich-wecken von einem Datum zum anderen und umgekehrt und dies nämlich „nach dem gegenständlichen Sinn“, also in Bezug auf die umfassendere Einheit, zu der die jeweiligen Daten gehören. Es ist demzufolge nicht eine pure sinnliche Ähnlichkeit, die hier eine Rolle spielt, sondern vielmehr diese Ähnlichkeit in Bezug auf die noematisch konstituierten Einheiten, die als solche ihren gegenständlichen Sinn haben.¹¹¹ Diese Deckung zwischen den Gepaarten kann eine totale oder partielle sein und lässt somit eine Gradualität zu, deren Grenzfall die totale Gleichheit ist. Die Leistung der Paarung ist eine Sinnesübertragung am Gepaarten, die Gegenstände, die das Paar ausmachen, werden jeweils gemäß dem Sinn des anderen apperzipiert.

142) hinzu. Dies ist auffällig, da der Unterschied zwischen Aktivität und Passivität nicht der Unterschied zwischen thematischem Fokus und Hintergrund, also der Unterschied bezüglich der Aufmerksamkeit ist. Vielleicht kann aber diese Erklärung als Hinweis darauf gelten, dass man jedoch seine Aufmerksamkeit auf diese Ähnlichkeit, die die Paarung motiviert, lenken kann. Wäre dies der Fall, würde dies meine Interpretation bekräftigen, dass es sich hier um Passivität, aber nicht im Sinn der nur durch die Methode des Abbaus zu erreichenden Unterstufe der Passivität, handelt.

¹¹¹ Man vergleiche in dieser Hinsicht das erwähnte Beispiel mit den Kloben mit einem solchen Fall, in dem ich auf einem Tisch ein großes, dickes, dunkel oranges Buch neben einem ungefähr gleich großen, gleichfarbigen Ziegel sehe: Ich würde sie nicht als Paar auffassen, angenommen dass ich jeden Gegenstand erkenne, als der Gegenstand, der er ist; und das, weil die beiden, obwohl einander sinnlich ähnlich, nicht denselben noematischen Sinn haben.

Obwohl diese phänomenologischen Analysen nun den Titel der Assoziation als Genesis tragen, dürften sie wohl an die in den *LU* und *Ideen I* (sogar auch in *Philosophie der Arithmetik*)¹¹² typisch vollzogenen Analysen erinnern. Es sind passive Synthesen, die aber der Reflexion zugänglich bleiben. Es ist nicht die Analyse davon, wie rein hyletisches Material ursprünglich synthetisiert wird, sondern davon, wie eine einheitliche Apperzeption aufgrund von anderen, niederstufigeren Akten vollzogen wird. Ist eine solche Analyse nicht genetisch? Wenn wir den Verfassern der *CM* glauben, ist sie es nicht, sogar wenn das Wort „Genesis“ vorkommt.

Als Erstes im Zusammenhang mit der Anwendung des Begriffs der Paarung auf den Fall des alter ego erwähnt Husserl, dass der Andere in mein Wahrnehmungsfeld treten muss, also muss er bzw. sein Körper wahrnehmbar sein. Der fremde Körper wird mit meinem als Leib gepaart, das bedingt, dass mein eigener Leib auch wahrgenommen werden muss, damit die Daten abgehoben und somit gepaart werden können. Als Grundlage für diese Leistung behauptet Husserl, dass mein psychophysisches Ich und demgemäß mein eigener Leib *beständig* abgehoben sind, sogar wenn ich nicht darauf Acht gebe, denn mein Leib spielt eine konstitutive Rolle bei jedem Akt der Wahrnehmung und ist sogar mir ständig in meinem bewussten Leben abgehoben gegeben. Diese Abgehobenheit meines psychophysischen Seins und meines Leibs stellen mir die benötigten Daten für den Akt der Paarung zur Verfügung. Auf diese Weise geht mein Leib mit dem auftretenden fremden Körper eine Paarung ein, weil eine Ähnlichkeit zwischen den am fremden Körper wahrgenommenen Daten und den an meinem Leib abgehobenen Daten besteht. Indem diese Ähnlichkeit besteht und die beiden Gegenstände in eine Paarung eingehen, muss der fremde Körper den Sinn „Leib“ von mir übernehmen. Wie wir schon antizipierten, besteht diese Notwendigkeit darin, dass „Leib“ innerhalb der Eigenheitssphäre nur auf mich Anwendung fand. Es gibt nichts Anderes, was ein Leib ist. Insofern die Paarung zwischen meinem Leib und dem fremden Körper durch die Ähnlichkeit motiviert und der eine gemäß dem Sinn des Anderen apperzipiert wird, vollzieht sich die Sinnesübertragung von meinem Leib auf den fremden Körper, der nun als Leib aufgefasst wird. Der fremde Leib könnte dergestalt als mein zweiter Leib apperzipiert werden. Warum ist das nicht so? Der Apperzeption des fremden Leibs fehlt die

¹¹² Vgl. Lohmar (2017a, 139).

Möglichkeit der Verwirklichung der spezifischen Leiblichkeit innerhalb meiner Eigenheitssphäre: Die Ähnlichkeit motiviert die Paarung und die Sinnesübertragung, aber die Unmöglichkeit, die Leiblichkeit des fremden Leibs in der inneren Wahrnehmung nachzuvollziehen, verhindert, dass ich diesen fremden Leib als meinen zweiten auffasse.

Nun stellten wir fest, dass der fremde Körper durch Paarung als Leib aufgefasst wird. Dies besagt notwendig, dass gewisse psychische Bestimmungen dem fremden Leibkörper zugeschrieben werden, obwohl sie nicht zur originären Gegebenheit kommen können. Warum? Weil psychische Bestimmungen in dem Sinn „Leib“ selbst inbegriffen sind. Einen Leib zu haben, impliziert, eine subjektive Seite zu haben: Das Walten über den Leib ist selbst eine psychische, subjektive Bestimmung. Der Sinn „Leib“ – so wie er mir in seiner Urstiftung immerhin lebendig verfügbar ist – verweist auf meine Subjektivität. Demnach muss der fremde Leib auf eine fremde Subjektivität verweisen. Ist also dieser übertragene Sinn „Leib“ in Geltung übernommen? Die Tatsache, dass ich etwas tue, sogar wenn ich passiv dazu motiviert werde, besagt nicht, dass ich *vernünftig* motiviert wurde, also dass mein Akt auf Evidenz basiert (vgl. dazu § 9.6). Diese Evidenz müssen wir nun finden.

§ 14.6 Verhalten und Bewährung in der Forterfahrung

Husserls Erläuterung beginnt mit der folgenden Behauptung: „Die Appräsentation, die das originaliter Unzugängliche des Anderen gibt, ist verflochten mit einer originalen Präsentation (*seines Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur*)“ (Hua 1, 143). Wie wir bereits sehen konnten, gehören Appräsentation und Präsentation stets zusammen und in diesem Fall ist die Präsentation des fremden Körpers in der Wahrnehmung mit der Appräsentation des in diesem Leibkörper waltenden Ich miteinander *verflochten*. Indem der Körper als Außending der Wahrnehmung gegeben ist, hat diese intentionale Leistung den Charakter einer transzendieren Erfahrung. Man spricht oft in der phänomenologischen Beschreibung von *einem* Akt der Wahrnehmung oder von *einer* Präsentation und Appräsentation, jedoch verhält es sich eigentlich so, dass man eher Aktreihen oder Aktprozesse erlebt. In dieser Hinsicht sagt Husserl, dass jede Erfahrung auf weitere Erfahrungen angelegt sei, in denen die appräsentierten Horizonte entweder erfüllt und bestätigt oder enttäuscht und durchgestrichen werden. Jede Erfahrung umfasst demnach bewährbare

Synthesen einstimmiger Forterfahrung in der Form unanschaulicher Antizipation, das heißt, in der weiteren Reihe der Erfahrung muss der jeweilige Gegenstand sich als der gemeinte nachweisen. Die weiteren Akte, früher unanschaulich antizipiert, müssen die aus dem gemeinten noematischen Sinn entstehenden Antizipationen erfüllen und dies auch in einer einstimmigen Weise, anders formuliert, müssen die verschiedenen Erfahrungen miteinander kompatibel und gegenseitig bekräftigend sein. Was dies hauptsächlich bedeutet, ist, dass keine Erfahrung alleine in der Lage ist, eine Intentio zu bestätigen oder zu negieren. Diese kurze Beschreibung gilt für alle wahrnehmbaren Gegenstände: Die nicht gegebenen Seiten müssen bzw. können in der Wahrnehmung erfüllt werden, das Ding kann in seinem Zusammenhang zu anderen Dingen auch wahrgenommen werden, wobei die unanschaulichen Antizipationen oder die expliziten Erwartungen erfüllt oder enttäuscht werden können. Der Fall der Fremderfahrung ist jedoch noch komplexer:

Hinsichtlich der Fremderfahrung ist es klar, daß ihr erfüllend bewährender Fortgang nur durch synthetisch einstimmig verlaufende neue Appräsentationen erfolgen kann und durch die Art, wie diese ihre Seinsgeltung dem Motivationszusammenhang mit den beständig zugehörigen, aber wechselnden eigenheitlichen Präsentationen verdanken. (Hua 1, 144)

Die Bewährung des fremden Körpers als Leib und somit als Subjekt bedarf eines komplexeren Zusammenhangs zwischen den Präsentationen vom Leibkörper und den appräsentierten Erlebnissen. Ein Leib ist kein statisches Ding und leibliche Änderungen korrelieren mit Erlebnissen in einer Weise, die unsere Erfahrung bewähren kann. Deshalb bekundet sich der fremde Leib als solcher „nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren*“ (Hua 1, 144). Das Wechseln des Leibs stellt sich als ein wesentliches Element heraus, das – solange es in der bekannten, zusammenstimmenden Weise geschieht – die Leibauffassung bewähren kann. Wie gesagt, wäre ein statischer Leib gar kein Leib; aber ein sich bewegender Körper, der das in einer nicht zusammenstimmenden Weise machen würde, wäre auch nicht als Leib aufzufassen. Etwas, das wie ein Leib aussieht, aber sich gar nicht bewegt oder verhält, könnte sich als Leiche oder eine Gliederpuppe herausstellen. Ein Ding, das wie ein Leib aussieht und sich bewegt und ändert, aber nicht in einer zusammenstimmenden Weise, könnte sich als eine mechanische oder elektrische Gliederpuppe herausstellen, die gewisse menschenähnliche Bewegungen machen

kann, aber eben nicht mit unseren Antizipationen und Erwartungen zusammenpassend.

Das Verhalten eines fremden Leibkörpers wird appräsentiert mit und indiziert eine psychische Seite und erfüllt (oder enttäuscht) dadurch die auf die Subjektivität gerichteten Appräsentationen in der originalen Erfahrung der Wahrnehmung des Körpers selbst und seines Verhaltens. Damit kommen wir auf die Unterscheidung zwischen der Eigenheits- und der Fremdsphäre zurück: Das Fremde zeichnet sich dadurch aus, dass das original Unzugängliche – die subjektive Seite und das fremde Bewusstsein – eine Art bewährbare Zugänglichkeit gewinnt. Die Eigenheitssphäre begreift demgemäß das original Präsentierbare, meine mir originär ausweisbaren Erlebnisse. Das Fremde hingegen ist primordial unerfüllbar, aber jedoch in einer fundierten Weise bewährbar. Dahingehend beschreibt Husserl das Fremde als Analogon von mir, als eine „*intentionale Modifikation* meines erst objektivierten Ich“ (Hua 1, 144). Es kann nicht mein zweites Ich sein, weil es mir nicht originär zugänglich ist, muss es also ein fremdes, anderes Ich sein. Die Analogie oder intentionale Modifikation findet übrigens mit meinem objektivierten Ich statt und nicht einfach mit mir selbst als sozusagen aktivem Ich. In meiner Eigenheitssphäre kann ich mich selbst betrachten, auf mich selbst reflektieren und in dem Sinn dann mich objektivieren: Ich kenne mich als Ich, als Monade und als psychophysisches Ich. Indem ich mein eigenes bewusstes Leben objektiv betrachten kann, kann ich auch ein fremdes bewusstes Leben so betrachten.¹¹³ In dem ersten Fall habe ich stets die Möglichkeit, das originär zu machen, während ich das im zweiten durch den fremden Leib und die darin appräsentierten Erlebnisse vollziehe. So wie ich eine Welt für mich habe, eine eigenheitliche Natur, schreibe ich dem fremden Leibkörper nicht nur ein Ich überhaupt, ein ichliches über den Leib Walten, sondern auch eine ganze fremde Eigenheitssphäre, seine eigene Welt, Natur und Gegenständlichkeiten zu.

Der Vergleich mit der Wiedererinnerung liefert einige Gemeinsamkeiten, die dazu dienen sollen, die Analysen der Fremderfahrung zu veranschaulichen. In der Wiedererinnerung tritt meine Vergangenheit als eine intentionale Modifikation meiner Gegenwart, als vergangene Gegenwart. Eine Erinnerung als solche ist auch nicht „einfach“ zu erfüllen, sofern sie eben vergangen ist. Eine Bewährung ist nur in Bezug

¹¹³ Diese Objektivierung des psychophysischen Ich ist nicht mit der Konstitution der Einheit Mensch zu verwechseln. Ich werde auf diese in § 19 zurückkommen.

auf Einstimmigkeitssynthesen möglich. Dies besagt grundsätzlich, dass eine einzelne Erinnerung einstimmig, kompatibel mit dem Rest meiner Erinnerungen sein muss. Wenn ich mich daran erinnere, dass ich vor genau einem Jahr in Göttingen war, habe ich keinen einzelnen Akt, der mir diese Erinnerung bewähren könnte. Ich kann aber in der Wiedererinnerung nach weiteren Erinnerungen suchen, die mit dieser ein- oder unstimmig wären. Ich erinnere mich nun mit großer Gewissheit daran, dass ein Freund von mir an diesem Tag Geburtstag hatte und ich letztes Jahr mit ihm in Tübingen gefeiert habe. Meine erste Erinnerung stellt sich somit als falsch heraus, da sie mit anderen Erinnerungen höherer Gewissheit nicht kongruiert. So besteht eine Ähnlichkeit mit dem Fall der Fremderfahrung, insofern kein einzelner Akt mir ausweisen kann, dass der Andere ein echter Anderer ist, sondern es muss eben in der einstimmigen Forterfahrung bewährt werden. So wie meine Vergangenheit meine Gegenwart transzendiert, so transzendiert das fremde Sein mein Eigenes. Der größte Unterschied zwischen beiden Fällen ist, dass ich selbst im Fall der Wiedererinnerung immer ich bin, also das ego der Vergangenheit ist das ego der Gegenwart. In dieser Hinsicht spielt auch Husserls Begriff des reinen Ich eine große Rolle: Während man argumentieren könnte, dass eine Monade sich im Laufe der Zeit und Erfahrung so ändert, dass sie nicht mehr als dieselbe Monade betrachtet werden könnte, bleibt immer noch das reine ego als Einheitspol meines Bewusstseinsstroms ein Identisches. Im Fall der Fremderfahrung besteht aber hier gar keine Identität, sondern lediglich eine Analogie oder intentionale Modifikation: ein anderes Ich wie ich, das ich aber nicht bin.

§ 14.7 Leib und Körper

Husserls Analyse der Fremderfahrung entfaltet sich so Schritt für Schritt. Wir selbst konnten bereits feststellen, dass eine passive Synthesis der Paarung mich dazu motiviert, den bisher in der Eigenheitssphäre nur auf mich angewandten Sinn „Leib“ auf einen fremden Körper zu übertragen, da dieser Ähnlichkeit mit meinem vor allem in seinem Verhalten aufweist. Des Weiteren wissen wir, dass die Präsentation des fremden Körpers in der Wahrnehmung mit einer Appräsentation seines Ich, seiner Eigenheitssphäre und seinem leiblichen Walten verflochten ist. Nun können wir ausführen, wie genau es möglich ist, dass mein aus der inneren Wahrnehmung

und Selbsterfahrung bekannter Leib mit einem in der äußeren Wahrnehmung mir gegebenen Fremdkörper gepaart werden kann.

Der eigene Leib ist mit seinen spezifischen leiblichen Prädikaten genau als mein eigener Leib urgestiftet und – wie wir sahen – diese ist die Urstiftung, die weiterhin mir originär zugänglich bleibt. Diese spezifischen Prädikate der Leiblichkeit betreffen sein Sein als Organ der Wahrnehmung, Bewegung und Handlung; sein zentrales, absolutes *Hier*, von dem aus ich die eine räumliche Natur konstituiere, also immer in Bezug auf meine konkrete Stelle im Raum. Während ich „immer hier bin“, ist jeder andere Körper, jedes andere Ding immer *dort*, woanders, in einer größeren oder kleineren Entfernung zu mir. Alle Distanzen und räumlichen Bestimmungen sind mir, dem absoluten Hier meines Leibs, relativ gegeben. Ich kann meine *Orientierung* in Bezug auf jegliche Gegenstände meiner einheitlichen Natur ändern, indem ich mich im Raum frei bewegen und Kinästhesen durchlebend neue Wahrnehmungen von denselben und anderen Dingen vollziehen kann. Nun ist die Frage, wie ein so konstituierter Leib mit einem fremden Körper, an dem ich keine von diesen Prädikaten originär wahrnehmen kann, in eine Paarung eingehen sollte. Paarung basiert auf einer mindestens teilweise *sinnlichen* Ähnlichkeit. Die Wahrnehmung meines Leibs und die des fremden sind jedoch deutlich verschieden.

Der Übergang, durch den die Ähnlichkeit gewährleistet werden kann, vollzieht sich zunächst durch die Konstitution meines eigenen Leibs als räumlichen Körpers wie eines jeden anderen:

Daß nun mein körperlicher Leib aufgefaßt ist und auffaßbar ist als ein wie jeder andere im Raum seiender und wie jeder andere beweglicher Naturkörper, hängt offenbar zusammen mit der Möglichkeit, die sich in den Worten ausspricht: Ich kann meine Stellung durch freie Abwandlung meiner Kinästhesen und im besonderen des Herumgehens so ändern, daß ich jedes Dort in ein Hier verwandeln, d. i. jeden räumlichen Ort leiblich einnehmen könnte. (Hua 1, 146)

Warum ist es aber so, dass „es nun die erste Voraussetzung der Einfühlungsleistung ist, daß das Subjekt seinen Leib als Körper im Raum auffaßt“ (Römpp 1992, 58)? Denn die spezifischen leiblichen Prädikate können nicht am fremden Leib originär erfahren werden, was wiederum dazu führt, dass wir eine Art Umweg begehen müssen: unseren eigenen Leib als Raumkörper zu erkennen, damit diese konstituierte

Einheit mit dem fremden Körper als Leib gepaart werden kann.¹¹⁴ Dies aber besagt, dass mein eigener Leib *in der Eigenheitssphäre* solipsistisch als materieller Raumkörper muss konstituiert werden können. Dies ist an sich bereits problematisch, da der Leib eben als Leib und nicht als Körper konstituiert ist und zumal, wenn wir in Betracht ziehen, dass Husserl dies früher anscheinend für unmöglich hielt:

Wir erreichen aber in solipsistischer Erfahrung nicht die Gegebenheit unserer selbst als eines Raumdinges wie alle anderen (eine Gegebenheit, die in unserer faktischen Erfahrung doch offenbar vorliegt) und nicht das Naturobjekt „Mensch“ (animalisches Wesen), das wir als Korrelat der „naturalistischen Einstellung“ kennen lernten: materielles Ding, auf das die höheren Schichten der spezifischen Animalität aufgebaut sind, dem sie in gewisser Weise eingelegt, „introjiziert“ sind. Um dahin zu gelangen, müssen wir einen anderen Weg einschlagen: wir müssen über das eigene Subjekt hinausgehen und uns den Animalien zuwenden, die uns in der Außenwelt begegnen. (Hua 4, 161)¹¹⁵

Wenn dies nun stimmte, geriete die gesamte Argumentation der *V. CM* in einen Zirkelschluss: Wir wollen die Evidenz für die Konstitution des Anderen aufweisen und dadurch die intersubjektiv-objektive Welt gewinnen. Nun hängt ein Schritt der Analyse von intersubjektiven Leistungen ab, die im Kontext der Eigenheitssphäre nicht zur Verfügung stehen sollten, nämlich die intersubjektiven Beiträge zur Apperzeption meines Leibs als objektiven Dings. Entweder sind die Analysen also zum Scheitern verurteilt oder die frühere Behauptung, dass eine solipsistische Konstitution meines Leibs als Raumkörpers nicht möglich sei, stimmt nicht.

In der *V. CM* postuliert Husserl – wie gerade zitiert – diese Tatsache in einer unproblematischen Weise: Unser Leib ist auch als Raumkörper solipsistisch konstituiert und dies sei ein notwendiger Schritt, damit die Paarung stattfinden könne. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Husserl sich dieses Problems gar nicht bewusst gewesen wäre. Zunächst ist bereits die Aussage in den *Ideen II* in ihrem Kontext zu verstehen. Die zitierte Stelle ist eine Schlussfolgerung des gesamten dritten Kapitels

¹¹⁴ Ich spreche hier von „Wegen“, „damit“ und „müssen“ aus deskriptiver Perspektive. Das hier beschriebene Verfahren geschieht aber ohne absichtliche Steuerung.

¹¹⁵ Smith (2003, 220ff.) expliziert auch diese Kontroverse.

des zweiten Abschnitts, Titel: *Die Konstitution der seelischen Natur durch den Leib*. Kurz vor der zitierten Stelle (Hua 4, 161) fasst Husserl zusammen, was eine solipsistische Konstitution des Eigenleibs ergeben kann, und teilt sie in zwei Gruppen: Innen- und Außeneinstellung. Die Inneneinstellung bezieht sich auf die Betrachtung meines Leibs „von innen her“, also eben als Leib, beseelter Körper, den ich kontrollieren und durch den ich wahrnehmen kann. Die Außeneinstellung hingegen bezieht sich auf eine Betrachtung meines Leibs „von außen her“, also wie ich selbst meinen Leib von einer Außenperspektive her wahrnehmen und erfahren kann. Von der Inneneinstellung ausgehend, bekommen wir die schon erwähnten, spezifischen Prädikate der Leiblichkeit: der Leib als freies Organ und Träger von Empfindungen, mit der Seele verflochten, wie es an dieser Stelle heißt. In der Außeneinstellung lernen wir den Leib als eine „Realität eigener Art“ kennen, die sich als „*materielles Ding* von besonderen Erscheinungsweisen“ (Hua 4, 161, m. H.) gibt. Diese sei eine Art Mittelstelle zwischen der äußeren, materiellen Welt und der subjektiven Sphäre, die wir in der Inneneinstellung konstituieren. Weiter ist der Leib in Außeneinstellung als Zentrum der übrigen Raumwelt positioniert und steht als „Umschlagspunkt“ von kausalen Beziehungen. Die zentrale Stelle meines Leibs für mich bleibt sogar in Außeneinstellung erhalten, insofern ich nicht in der Lage bin, den Raum von einer anderen Perspektive zu erfahren. Ich sehe meinen Leib als Umschlagspunkt von äußeren kausalen Beziehungen und seelischen Eigenschaften, indem ich ansehen kann, wie mein Leib von äußeren Kräften betroffen wird und was für eine Wirkung ebendies auf mich hat. Daraus können wir schlussfolgern, dass, was nicht solipsistisch konstituiert werden kann, nicht der Leib als materieller, äußerer Körper ist, sondern der Leib als volles, materielles, *objektives* Ding. Dies dürfte schon als offensichtlich vorkommen, da nichts als objektives in solipsistischer Erfahrung konstituiert werden kann und so auch nicht unser Leib. Dies verhindert jedoch nicht die Konstitution des Leibs als Raumkörper ohne das jeweilige Prädikat der Objektivität oder, in dem Begriff der CM ausgedrückt, des Für-jedermann-da, was eine Voraussetzung für die Paarung und Sinnesübertragung ist:

Diese Unterscheidung greift zurück auf die phänomenologische Differenzierung zwischen einer solipsistischen Objektivität als immanenter Transzendenz und einer Objektivität im vollen und eigentlichen Sinn als transzendenten Transzendenz, die erst im Stadium der Konstituiertheit fremder Subjektivität erfahren werden kann. Deshalb besteht kein Widerspruch zu der

Behauptung, daß der phänomenale Sinn 'Anderer' das Selbstverständnis des ego als Leib und Körper voraussetzt. (Römpp 1992, 59)

Über die *Ideen II* hinaus sind die Texte 15, 16, 18 und Beilagen XVI–XVIII der Hua 15 ausführlichen Analysen der Leibeskonstitution gewidmet.¹¹⁶ Ich werde mich vorliegend mit diesen Analysen nicht im Detail auseinandersetzen, da eine solche Aufgabe unsere vorliegenden Zwecke überschreiten würde. Was heißt also, unseren eigenen Leib als Raumkörper zu konstituieren, und das innerhalb der Eigenheitssphäre oder in einer solipsistischen Weise? Es handelt vor allem von der Konstitution der spezifischen Prädikate, die zu einem Raumkörper als solchem gehören, aber nun an unserem eigenen Leib erkannt. Ich fasse Husserls Analysen in dieser Hinsicht in drei Gruppen zusammen: (i) Die Konstitution durch Sehen; (ii) die Konstitution durch Tasten und (iii) die Konstitution durch die Erfahrung von physischen Vorgängen.

§ 14.8 Mein Leib als Körper in der Eigenheitssphäre

Zunächst ist die offenbare Tatsache zu berücksichtigen, dass ich meinen Leib *sehen* kann. Natürlich nicht meinen ganzen Leib, von allen Seiten, es gibt ja keine Bewegung, durch die ich meinen Rücken oder mein Gesicht oder mein Genick sehen könnte. Wir dürfen auch keinen Spiegel nutzen, da dies ein kultureller Gegenstand ist, der thematisch ausgeschaltet bleiben muss. Zudem könnte die apperzeptive Leistung des eigenen Leibbilds durch einen Spiegel als eine Form von reflektiver Einfühlung verstanden werden, da ich mich eben dadurch nicht in der „normalen“ Weise wahrnehme, sondern von außen her.¹¹⁷ Wir haben aber bei der direkten visuellen Wahrnehmung gewisser meiner körperlichen Glieder wohl mit einem Fall von sinnlicher Apperzeption zu tun, den wir auch noetisch-noematisch analysieren können:

¹¹⁶ Ich werde mich an diesen erwähnten Texten für meine Darstellung halten, darüber hinaus behandelt Husserl dieses Problem in den folgenden Texten: Hua 13: Texte Nr. 8, 9, 12, 14 § 1; Hua 14: Texte Nr. 29, 33, Beilagen VI, LXX und LXXI; Hua 15: Text Nr. 37, Beilagen LIV, LV.

¹¹⁷ In der kurzen Beilage LXIX der Hua 14 behandelt Husserl die Frage nach dem Außenbild meines eigenen Leibs auf dem Spiegel und sieht es als eine Form von

Von vornherein ist für uns, die wir in der ständigen Welterfahrung leben, der eigene Leib erfahren als ein raumkörperliches Ding unter anderen und jedes andere Ding ebenso. In der allgemeinen Erfahrung sind alle Dinge eben als Dinge erfahren, wie verschieden sie auch sein, mit wie verschiedenem speziellen und individuellen Sinn sie erfahren sein mögen. Ein regionales Allgemeines liegt in der Apperzeption, sie ist „Ding“-Apperzeption. Sie hat im Sinn schon den Weltraum als universalen Horizont, in dem das jeweilige Ding ist unter anderen, ins Unendliche nach Erfahrungswirklichkeit und -möglichkeit. So finde ich in der Einheit einer Gesamtapperzeption einer Wahrnehmungsgegenwart von der Welt immerzu beides, Leib und Aussendinge; mein Leib immer da, andere wechselnd im Auftreten. (Hua 15, 266)

Mein Leib ist folglich auch Gegenstand einer möglichen Dingapperzeption, indem er bzw. Teile und Seiten von ihm gesehen werden können. Meine Arme und Hände haben dabei eine ausgezeichnete Stelle, da sie oft in meinem Sehfeld vorkommen. Mein Rumpf, Beine und Füße können schlechthin gesehen werden, indem ich meinen Kopf ein bisschen nach unten bewege. Es ist auch anderen Fällen von Dingapperzeption ähnlich, da ich mich bewegen und dadurch andere früher nicht gesehene Seiten zur Wahrnehmung bringen kann: Ich kann meine Arme, Hände und Beine umdrehen und dadurch andere Seiten sehen, ich kann meinen Kopf bewegen und so auch andere Teile meines Körpers zur Anschauung bringen. In dieser Hinsicht sind diese körperlichen Teile auch in die eine Raumwelt eingeordnet, in ihren äußeren Horizonten mir gegeben und ebenso apperzipiert, wie andere räumliche Gegenstände apperzipiert sind: Sie besetzen eine Stelle im Raum, stehen zueinander in

Bildbewusstsein, das schon gewisse intersubjektive Leistungen voraussetzt und kommt somit zur Schlussfolgerung: „Jeder Spiegelauffassung von mir liegt schon die Einfühlung zugrunde“ (Hua 14, 509). Gälte das auch für Narziss, wenn er erstmals im See sein Spiegelbild sieht? Natürlich wäre dieses Spiegelbild durch keinen kulturellen Gegenstand vermittelt. Es ist aber weiterhin der Fall, dass ich ein Außenbild von mir bekomme, das einer Vermittlung bedarf und ich sonst nicht hätte. Wenn wir nun feststellen, dass dieses Spiegelbild ein legitimes in der Eigenheitssphäre einzuordnendes Element ist, gewinnen wir noch eine Quelle für die Konstitution des Eigenleibs als Körper. Wenn der Leser nicht geneigt ist, dies zu akzeptieren, gilt die kommende Argumentation ohne Weiteres, da sie keinen weiteren Gebrauch von dem eigenen Spiegelbild macht.

räumlichen Beziehungen und können im Fortgang der Erfahrung besser expliziert und erkannt werden.

Ich glaube, keiner würde argumentieren, dass mein Kühlschrank nicht als Körper konstituiert werden könnte, nur weil ich seine Rück- und Unterseite nicht sehen kann, und so mit mehreren alltäglichen Gegenständen unserer Umwelt. Ist dieser Vergleich indes gerechtfertigt? Besteht im Fall der Wahrnehmung bezüglich der nicht sichtbaren Seiten meines Leibs nicht eine andere Art Unmöglichkeit, die nicht bloß praktisch ist? Eine nicht praktische Unmöglichkeit wäre auch herausfordernd einzuordnen, würde man sagen, dass die Unfähigkeit, meinen Rücken zu sehen, eine logische oder metaphysische Unmöglichkeit sei? Vielleicht sollten wir hier von einer „prinzipiellen“ praktischen Unmöglichkeit sprechen, da es wirklich keine Bewegung oder Handlung gibt, die mir diese körperlichen Glieder und Seiten zur Anschauung bringen könnte, während die prinzipielle praktische Möglichkeit, die nicht gesehene Seiten des Kühlschranks wahrzunehmen, hingegen besteht (sogar dann, wenn ich die bloße praktische Möglichkeit nicht habe, meinen Kühlschrank zu bewegen). Trotz der prinzipiellen praktischen Unmöglichkeit, alle Seiten meines Leibs sehen zu können, ist die Dingapperzeption darin charakterisiert, dass sie einen ganzen, einheitlichen Gegenstand aufgrund nur einiger tatsächlich wahrgenommenen Seiten ergibt. Die Analogie mit dem Kühlschrank gilt in der Hinsicht, dass man alltägliche Gegenstände tatsächlich als räumliche Körper konstituiert, ohne die versteckten Seiten zu sehen und abgesehen von der Möglichkeit, dies zu tun. Die Frage wäre also, ob die tatsächlich sichtbaren Seiten meines Leibs für die Konstitution meines Leibs als einheitlichen Körpers genügen.

Wir können hier einen Unterschied ziehen und betrachten, dass die Tatsache, dass ich einige Teile meines Körpers sehen kann, mindestens teilweise ausreichend für eine Konstitution meines Leibs als eines Körpers sein könnte, aber dennoch nicht ausreichend für eine Paarung. Ein fremdes Gesicht ist sicherlich ein sehr wichtiges Element eines Anderen, bei dem ich kein visuelles Gegenstück habe. In dieser Hinsicht wurden viele Einwände gegen Husserls Analyse in der V. vorgebracht, die wir so zusammenfassen können: Wenn Sehen der primäre Prozess sein sollte, durch den ich meinen eigenen Leibkörper mit dem fremden paaren sollte, wären die sinnlich konstituierten Einheiten für mich nicht genug, um Eigenes mit Fremdem zu paaren. So argumentiert z. B. schon Schütz:

Wenn ich den abgehobenen auftretenden Körper als fremden Leib analogisierend auffasse, so beruht dies auf der Ähnlichkeit dieses Körpers mit meinem Leib, der als urstiftendes Organ immer präsent und mir als solcher gegeben ist. Es ist gerade die Ähnlichkeit des auftretenden Körpers mit meinem Leibkörper, die die apperzeptive Übertragung von diesem auf jenen ermöglicht. *Inwiefern ist aber eine solche Ähnlichkeit gegeben?* Der andere Körper ist ein visuell wahrgenommener, mein Leib ist von mir aber nur ausnahmsweise, und dann nur partiell, visuell wahrgenommen. Er ist als urstiftendes Organ zwar immer präsent und gegeben, präsent aber als innere Wahrnehmung seiner Grenzen und durch das Erlebnis der Kinästhesen seines Fungierens, also gerade in einer Weise, die der äußeren Wahrnehmung des fremden Leibkörpers so unähnlich als möglich ist und daher nie zu einer analogisierenden Auffassung führen kann. [...] Husserls Annahme einer analogisierenden Auffassung des fremden Leibes auf Grund einer Ähnlichkeit mit meinem eigenen Leib widerspricht dem phänomenologischen Befund, daß mein Leib in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld in grundsätzlich anderer Weise „abgehoben“ ist als der darin auftretende, vorgeblich ähnliche, Körper des Anderen. (Schutz 1971a, 97f., m. H.)

Einen Widerspruch zwischen phänomenologischem Befund und der Annahme einer analogisierenden Auffassung hätten wir, wäre die Konstitution des eigenen Leibs als Körpers von Husserl nicht oder nur in Bezug auf die visuellen Elemente berücksichtigt worden.¹¹⁸ Ein ähnlicher Einwand findet sich bei Lohmar:

Ich sehe keineswegs mich und den Anderen als Paar in gleichzeitiger und verlässlicher Weise regelmäßig irgendwie auftauchen (wie Kasperle-Puppen auf der Bühne). Ich bin in mir und in meinem Leib, ich bin mein Leib, erlebe ihn zugleich in allen subjektiven Dimensionen und ich sehe den Anderen gleichsam nur von Außen. Er ist ein Ding in meinem Gesichtsfeld, und er hat in dieser Perspektive keineswegs Ähnlichkeit mit mir. Für einen berechtigten

¹¹⁸ Zu Schütz' Verteidigung ist zu erwähnen, dass er keinen Zugang zu den Intersubjektivitätsbänden, von denen ich mich nun zu Husserl Verteidigung bediene, hatte.

analogischen Übergang müsste ich auch meine Außen-Ansicht kennen, was aber nicht der Fall ist. (Lohmar 2017a, 141)

Im Gegensatz zu Schütz behauptet Lohmar nicht, dass die Analysen vollkommen irrig seien, sondern dass die analogisierende Auffassung ausschließlich in Bezug auf Verhalten durchgeführt werden kann. Aber bevor wir diese Vorgänge hinsichtlich des Verhaltens weiter analysieren, bleiben noch wichtige Elemente von der Konstitution des eigenen Leibs als Körper. Wenn visuelle Wahrnehmung nicht ausreicht, meinen eigenen Leib als Körper in so einer Weise zu konstituieren, dass er in Paarung mit dem fremden Leibkörper eingehen kann, können wir Zhida Luo folgend andere Wahrnehmungsmöglichkeiten betrachten:

In contrast to the mainstream interpretation of Husserl's thesis of bodily similarity in empathy that privileges visual givenness, I argue that tactual experience is a more appropriate place to account both for one's own bodily constitution and the bodily similarity in question. (Luo 2017, 59)

Es scheint also, als ob viele Interpreten zu viel Fokus auf Sehen gesetzt hätten, anstatt die Gesamtheit der Wahrnehmungsmöglichkeiten zu berücksichtigen: „Meinen Leib kann ich nicht allseitig, vollseitig sehen, aber durch Selbstbetasten ist er konstituiert und appräsentiert visuelle Gestalt, also auch die des Kopfes und der Augen, und so den ganzen Körper“ (Hua 15, 245). Meine ganze Haut dient als Tastmittel und so wie ich paradigmatisch mit den Händen tasten kann, kann ich auch meinen eigenen Rücken empfinden, indem sie in Kontakt mit anderen Gegenständen kommt. Ich kann auch mein eigenes Gesicht und Kopf betasten (oder durch sie betasten) und sie dadurch lokalisieren und ihre materiellen Eigenschaften erfahren. Würde dies aber nicht heißen, dass ich wiederum einen fremden Körper betasten sollte, um wirklich paaren zu können? Nein:

Konstituiert ist Seiendes nicht für sich visuell oder taktuell, als ob zwei Seiende für sich konstituiert wären, sondern ein Seiendes; und die Vermöglichkeit, die ihm zugehört, ist die möglicher erfahrender Ausweisung, die neben sich hat Möglichkeiten des Scheins. Dazu gehört aber, dass die Durchstreichung, das „nichtig“, als Schein nur seine ursprüngliche Ausweisung haben kann in Widerstreit mit standhaltendem Sein. In unserem Falle: Der appräsentierte

visuelle Rücken ist Rücken, ist derselbe, der taktuell erfahrbar ist in der Einheit der Rückenerfahrung. Dass ich faktisch nicht „hinkann“ im Sehen, ergibt keine Durchstreichung als Schein; denn ich kann ja hin, in der ständigen Berührung durch die Kleider bin ich eigentlich schon in dieser Erfahrung, ich schreite im Sinn der grösseren Erfüllung fort, indem ich mit der Hand hinfasse. Habe ich den Übergang in die visuelle Appräsentation gemacht und darin aus gegebenen Motiven künftige visuelle Darstellungen antizipiert, so sind sie nichts Fiktives, sie haben Geltung, sie weisen sich bestätigend aus durch tastendes Tun oder erweisen sich als unrichtig. Aber freilich, während sonst die Erfüllung beide Seiten einschlagen kann und im allgemeinen die visuelle Nahsphäre die Optima ergibt, kann ich hinsichtlich der unzugänglichen Leibesteile diesen Vorteil nicht haben. Beim Kleid am Rücken kann ich mich auch durch Ausziehen desselben und vor meinen Leib Hinhalten oder getrennt Hinlegen visuell überzeugen (wobei aber das Taktuelle mitgilt in seiner Appräsentation und mitstimmen muss in ihrer Ausweisung, sonst ist das Visuelle Schein). (Hua 15, 272)

Die Idee dabei ist also, dass es nicht von getrennten konstituierten Einheiten handelt, wenn ich Tasten und Sehen zur Einheit einer Gesamtapperzeption bringe. Wenn ich denselben Gegenstand betaste und sehe, konstituiere ich nicht zwei unterschiedliche Gegenstände, sondern beide Systeme (Sehen und Tasten) tragen eher zur gegenständlichen Einheit bei. Und „So ist der Leib überhaupt, im ganzen genommen, durch doppelte kinästhetische Funktionen oder in doppelter Weise durch das Totalsystem der Kinästhesen konstituiert“ (Hua 15, 295). In dieser Weise sind die nicht visuell gegebenen Seiten meines Leibkörpers mir jedoch taktuell gegeben und appräsentieren dadurch visuelle Gestalten, die sich im Sehen nicht erfüllen, aber auch nicht durchstreichen oder als Schein herausstellen können. Einige materielle Eigenschaften der räumlichen Körper stimmen im Fall der visuellen und Tastwahrnehmung überein. Natürlich kann ich keine Farben tasten oder Textur sehen, aber Größe, Stelle, Gestalt sind sowohl durch Sehen als auch durch Tasten wahrzunehmen. So kann ich z. B. meine Nase betasten und ihre dreieckige, spitzige Form erkennen und dies würde eins zu eins mit einer visuellen Gestalt meiner Nase auf dem Spiegelbild und auch im Großen und Ganzen mit der visuellen Wahrnehmung einer fremden Nase übereinstimmen. Dies führt dazu, dass ich visuell am fremden Körper gewisse Gestalten erkennen kann, die ich an meinem Leib nur haptisch erkenne. Ich brauche

so wenig den fremden Körper zu betasten, wie meinen eigenen zu sehen, damit miteinander ähnliche körperliche Gestalten gepaart werden können.

Die letzte Gruppe bietet vielleicht die wichtigsten Elemente der Konstitution des Eigenleibs als Körpers. Indem wir solipsistisch materielle Dinge bereits als solche konstituieren können, kennen wir gewisse Eigenschaften von ihnen, die wir auch an unserem eigenen Leibkörper erfahren können. So behauptet Husserl, „Ich kann an jeden Ort herankommen und an ihm sein, und so ist mein Leib auch ein Ding, eine *res extensa* etc. und beweglich“ (Hua 15, 265). Die Lokalisierung meines eigenen Leibkörpers im Raum ist somit eine fundamentale Eigenschaft, die auch alle anderen Raumkörper teilen. Mein Leib ist das absolute Hier, aber Hier ist auch immer eine Stelle im Raum und die Tatsache, dass ich räumliche Beziehungen zwischen meinem Leib und anderen Körpern feststellen kann, besagt, dass ich meinen Leib in *denselben* Raum wie der Rest der Dinge einordne. Dieser Raum muss nicht als der einzige, intersubjektiv-objektiv konstituierte Raum verstanden werden. Sogar in der solipsistischen Perspektive innerhalb der Eigenheitssphäre ordne ich mich selbst (meinen Leibkörper) und andere wahrgenommene Gegenstände in denselben Raum ein. Der Raum in dieser Hinsicht ist stark egozentrisch, von dem absoluten Hier meines Leibs gegeben, aber immerhin ein Raum, der mehr als mich enthält. Dass der Raum mir allein von der Perspektive meines Leibs her gegeben werden kann, darf nicht heißen, dass ich der einzige Gegenstand in diesem Raum bin. Es ist eben *in Bezug auf* meinen Leib, dass andere Körper *in demselben* Raum wahrgenommen werden können. Sogar wenn der Leib sich in Gänze dadurch auszeichnet, dass er meiner ist, dass er Wahrnehmungs-, Bewegungs- und Willensorgan ist, muss er ebenso als Körper aufgefasst werden können, damit die Dingkonstitution überhaupt stattfinden kann. Das durch den Leib Wahrgenommene und Behandelte sind Körper im Raum. Nur Dinge im Raum können auf Dinge im Raum wirken. So fasse ich auch meinen Leib als Körper im Raum auf, der in Beziehung zum Rest der Körper im Raum steht.

Eine weitere Eigenschaft diesbezüglich entsteht aus der Spannung zwischen Eigenbewegung und Bewegtwerden: „Also das feste Ortssystem, in dem ‚ich‘ mich bewege von Ort zu Ort, habe ich schon durch Gehen. Das Realsein meines Leibes als Körpers der Naturkausalität durch Bewegtwerden“ (Hua 15, 248). Das Walten über den eigenen Leib und das Vermögen, ihn absichtlich zu bewegen, sind jene ausgezeichneten Eigenschaften, die ihn im Gegensatz zu allen anderen Dingen eben zu meinem Leib machen. Die Feststellung dieser Eigenschaften muss indes nicht implizieren, dass ich das Bewegtwerden, das ich an allen anderen Dingen erfahren

kann, an meinem eigenen Leib nicht erfahren könnte. Ich nehme mir vor, meinen Leib zu bewegen, und ich kann das. Ich kann das allerdings *nur* für meinen Leib. Aber mein Leib kann auch bewegt werden, ohne dass ich es will und sogar gegen meinen Willen. Ist dies nicht eine der grundsätzlichen Eigenschaften aller materiellen Dinge?

Ich apperzipiere mich als mich innerlich kinästhetisch bewegend und apperzipiere das als ein von innen Inszenieren einer mechanischen Bewegung, einer Bewegung im objektiven Raume. Ich apperzipiere mich als innerlich stossend, schiebend, als Widerstand erfahrend und widerstehend, und verstehe das äusserlich mit als physischen Vorgang von Stoss und Gegenstoss, von Widerstehen usw., der zwischen dem Ding Leib und dem anderen Ding sich genau so abspielt wie zwischen zwei beliebigen Dingen überhaupt: So ist mein Leib Naturobjekt. (Hua 15, 270)

Mein Leib wird also Körper, indem ich die physischen Vorgänge, die ich an Dingen erkenne, ebenfalls an meinem eigenen Leib erfahren kann. So wie mein Leib als Leib durch die spezifischen Prädikate der Leiblichkeit urgestiftet wird, kann ich auch ihn als Raumkörper konstituieren, weil ich die spezifischen Prädikate der Körperlichkeit oder Dinglichkeit erfahre. Diese sind insbesondere die physischen Vorgänge unter der Naturkausalität. Mein Leibkörper kann bewegt, gestoßen, gedrückt, gespannt werden und diese Vorgänge kann ich wohl wahrnehmen, erfahren, aber auch von denen unterscheiden, durch die ich aktiv meinen Leib bewege. So können wir mit Husserl schlussfolgern, dass obwohl mein Leib anders als alle anderen Außendinge apperzipiert ist:

Trotzdem wird mein Leib apperzipiert als Körper wie ein anderer. Die apperzeptive Stiftung meines in der Stufe der rein sinnlichen Erfahrung konstituierten Körpers, der noch keine Gattungsgemeinsamkeit haben kann mit dem, was in der sinnlichen Aussenerfahrung als Aussenkörper sich sinnlich erscheinungsmässig darstellt, zum Körper wie alle anderen Körper schafft erst die allgemeine Körperlichkeit im allgemeinen Raume, der Form aller körperlichen Koexistenz in Bewegung und Ruhe, in Veränderung und Unveränderung der Gestalt, die unter allen Umständen in dem gemeinsamen Raum ein

Raumstück ausmacht und in ihrer Qualifizierung es zur realen stellenmässig jeweiligen Gestalt macht. (Hua 15, 277f.)

Demzufolge können wir die Behauptung, dass mein Leib in der Eigenheitssphäre als Raumkörper konstituiert werden kann, für berechtigt halten. Wir unterscheiden zwischen der Konstitution meines Leibs als Raumkörpers und der meines Leibs als vollen, objektiven Dings. Die zweite bedarf der Einfühlung und der intersubjektiven Beiträge, die wiederum auf mich zu übertragen sind. Wir könnten sagen, erst durch diese intersubjektive Vermittlung kann ich ein volles Außenbild von mir selbst gewinnen, indem ich meine nicht sichtbaren Seiten an fremden Körper veranschaulichen und somit auf mich selbst übertragen kann.¹¹⁹ Die Konstitution meines Leibs als Raumkörpers ist demnach eine notwendige Vermittlung, durch die mein ursprünglich nur innerlich wahrgenommener Leib Lokalisation im Raum gewinnt und dadurch die Paarung ermöglicht.

§ 14.9 Ausführung der Paarung: Stil, Verhalten und das ganze System der Erscheinungen

Nun können wir zu der Argumentation der V. CM zurückkehren und die Frage wiederaufnehmen: Wie funktioniert die Paarung? Wir sind von einem allgemeinen Model ausgegangen, nach dem Paarung eine universale Form der passiven Synthesis der Assoziation durch Ähnlichkeit sei. Wir haben indes im Folgenden festgestellt, dass es sich hier nicht um eine bloße, allgemeine Paarung handeln kann, da die motivierende Ähnlichkeit nicht in der Form von zwei bei der äußeren Wahrnehmung auftretenden Bildern funktioniert: Es ist nicht so, dass ich meinen Leib und einen fremden in der äußeren Wahrnehmung sehe und durch diese visuelle Ähnlichkeit die beiden paare. In dieser Richtung reflektiert Husserl selbst, wenn er fragt und antwortet:

¹¹⁹ Ich werde diese Konstitutionsanalyse in § 19 weiter ausführen.

Wie wirkt die Assoziation? Es „assoziieren“ sich nicht bloss die Bilder sich paarend, sie wecken unter ihren kinästhetischen Situationen konstitutive Verläufe zu den Optima hin, nicht alle, der Stil ist aber vertraut, und mit dem Sinn sind die Wege zum Optimum vorgezeichnet. (Hua 15, 315)

Die besondere Form der Paarung im Fall der Einfühlung ist also keine zwischen zwei äußerlich wahrgenommenen Dingen, jedoch ebenfalls keine zwischen einem im Vollzug der Wahrnehmung nicht tatsächlich erlebten „Außenbild“ von mir selbst und dem doch wahrgenommenen fremden Körper. Die einführende Paarung findet somit dadurch statt, dass der fremde Körper ein leibliches Verhalten darstellt und dieses ähnlich zu meinem in dem Leibkörper lokalisierten leiblichen Verhalten ist. Die Paarung als allgemeines Phänomen verlangt keine Gleichheit, diese ist eher als Grenzfall zu verstehen – und dies gilt desgleichen für den Fall der Fremderfahrung: Die Erweckung der konstitutiven Verläufe geht „zu den Optima hin“, nämlich zum Grenzfall der Gleichheit. Aber sogar wenn der Grenzfall nicht erreicht wird, ist die Ähnlichkeit Motivation genug für die Assoziation des eigenen und fremden Stils.

Wir sahen bereits von dem Zitat ausgehend, dass die Konstitution meines Leibs als Körper damit zusammenhängt, dass ich meine Stellung im Raum durch absichtliche Bewegung frei ändern und somit jedes Dort in ein Hier umwandeln kann. Jeder „neuen“ Stellung im Raum entsprechen neue Perspektiven der Wahrnehmung auf die jeweiligen Dinge. Ein Ding wird infolgedessen nicht nur aus einem festen Erscheinungssystem konstituiert, sondern vielmehr aus Kinästhesen und Stellungswechseln. Dieses nachvollziehbare Verständnis der Dingkonstitution lässt sich auch auf den fremden Körper übertragen: Ein fremder Körper, der ein leibliches Verhalten darstellt, muss nicht dieselbe Erscheinungsweise wie die haben, die ich nun habe. Die Apperzeption trägt eher den Modus des „als-ob“, als ob ich dort wäre, als ob ich von dort aus wahrnehmen würde. Es besteht – mit anderen Worten – kein Bedarf für die Paarung, dass mein und der fremde Körper genau dieselbe Stellung besitzen oder genau dasselbe Erscheinungssystem in jedem Moment hätten. Dieses Verstehen der kinästhetischen Konstitution der Außenwelt führt wiederum dazu, dass das appräsenzierte innere Leben eines fremden Leibkörpers nicht gleich mit meinem sein muss. So wie ich verschiedene Abschattungen von den Dingen im Laufe der Zeit wahrnehme, kann auch ein fremdes Ich verschiedene Abschattungen derselben Dinge in demselben Zeitpunkt, aber von einer anderen räumlichen Stellung haben. Das so appräsenzierte fremde Ich bin nicht ich selbst, es hat nicht genau die eine

und selbe Eigenheitssphäre, dieselben Erscheinungen, sondern andere, die meinen ähnlich sind.

Die Eigentümlichkeit der einfühlenden Paarung finden wir in der Antwort auf die Frage, *was genau* gepaart wird. Es geht primär nicht um die Ähnlichkeit zwischen ähnlich aussehenden Außenbildern, sondern vielmehr um das Totalsystem der leiblichen Bewegungen und des leiblichen Verhaltens. Husserls erste Beschreibung in dieser Hinsicht ist etwa unklar und scheint wieder auf eine Paarung zwischen äußeren Bildern zu verweisen:

Der meiner primordialen Umwelt angehörige Körper (des nachmals Anderen) ist für mich Körper im Modus *Dort*. Seine Erscheinungsweise paart sich nicht in direkter Assoziation mit der Erscheinungsweise, die mein Leib jeweils wirklich hat (im Modus *Hier*), sondern sie weckt reproduktiv eine ähnliche, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum gehörige Erscheinung. Sie erinnert an mein körperliches Aussehen, *wenn ich dort wäre*. (Hua 1, 147)

Der Körper dort kann sich mit meinem Körper hier nicht direkt paaren, die Erscheinungsweisen beider sind deutlich unterschieden: so weit, so klar. Wie kann mich aber das Aussehen des fremden Körpers an mein körperliches Aussehen im Modus „wenn ich dort wäre“ erinnern? Ich habe ja überhaupt kein Bild von meinem Aussehen von einer fremden Perspektive, von irgendeinem Dort – und wenn schon, könnte das nur durch intersubjektive Vermittlungen wie bei Fotografien oder Spiegeln stattfinden. Diese Weckung, sagt Husserl zunächst, wird aber nicht zu einer anschaulichen Erinnerung, ist aber die Vollziehung einer Paarung. Dies soll also bedeuten, dass es nicht die Paarung zwischen anschaulichen Aussehen von fremden und eigenen Körpern ist, was hier in der Paarung geweckt wird, sondern eher der Körper „selbst als synthetische Einheit dieser und seiner mannigfaltigen anderen vertrauten Erscheinungsweisen“ (Hua 1, 147). Dies ermöglicht eine andere Interpretation der zitierten Passage, nach der das „wenn ich dort wäre“ nicht so zu verstehen ist, als ob ich mich selbst von außen, von einer anderen, fremden Perspektive sehen würde, sondern dass das Aussehen des fremden Körpers dort mich an die Erscheinungsweise meines eigenen Körpers aus meiner eigenen Perspektive in einer anderen, möglichen Haltung und Stelle erinnert. Mit anderen Worten: Husserl will an dieser Stelle klarstellen, dass die Assoziation durch Paarung „keine unmittelbare“ (Hua 1, 147) ist, weil die

zu paarenden Daten miteinander nicht eins zu eins übereinstimmen müssen. Es ist keine Bedingung, damit die Paarung stattfinden kann, dass der fremde Körper in einem gewissen Zeitpunkt genau wie mein Körper jetzt aussieht, als ob Paarung nur vollzogen werden würde, wenn der fremde und mein eigener Körper sich zufällig in der genauen Haltung, Stellung oder Bewegung befinden würden.

Versuchen wir, uns dies zu veranschaulichen: Ich sitze auf der Wiese mit gekreuzten Beinen (in meiner Eigenheitssphäre) und vor mir geht ein fremder Körper von links nach rechts vorbei. Er bewegt sich auf eine Weise, die mich an mein eigenes Gehen, wenn ich wirklich mal gehe, erinnert. Genauer gesagt: Die Bewegung des fremden Körpers weckt in mir die vertraute Erscheinungsweise, die ich als „Gehen“ apperzipiere. Mein eigener Körper ist auch in der Vergangenheit gegangen und das, was ich nun an diesem fremden Körper anschau, weckt in mir die bekannten leiblichen Bewegungen, die ich selbst vollziehe, wenn ich gehe. Der fremde Körper dort wird also mit meinem hier in dem Modus „wenn ich dort wäre“ in dem Sinn gepaart, dass das Geweckte sich auf meine eigene Perspektive auf das eigene Gehen in der Vergangenheit bezieht und nicht auf die Weise, wie ich aussehen würde, wenn ich auf mich selbst aus dieser Perspektive schauen würde. „Wenn ich dort wäre“ heißt dementsprechend, wenn ich nun da ginge, anstatt hier zu sitzen. Es handelt sich dabei darum, wie ich mich selbst aus meiner Perspektive, aber in einer anderen Situation oder Haltung, wahrnehme, und nicht, wie ich aus einer fremden, äußeren Perspektive aussehen würde.

Diese Weckung der mir vertrauten Erscheinungsweisen meines eigenen Körpers ist nicht anschaulich, weil ich eben keine thematische Erinnerung an solche Bewegungen vollziehen muss, damit die Paarung stattfinden kann, als ob ich meine Erinnerungen nach der durchsuchen müsste, die ähnlich wie diese aussieht. Die Anschauung des fremden Körpers motiviert nicht einen Akt der thematischen Erinnerung an dieselbe oder ähnliche Bewegungen, sondern motiviert in der Passivität die Auffassung der fremden Erscheinungsweisen als mir aus eigener Erfahrung vertrauten und folglich die Übertragung des Sinns „Leib“ auf den fremden Körper oder vielleicht spezifischer des Sinns „leibliches Gehen“. Es ist auch hervorzuheben, dass an der zitierten Stelle und in den folgenden Zeilen in erster Linie von Körper und nicht von Leib die Rede ist, dies betrifft insbesondere die Behauptung, dass es der Körper als synthetische Einheit der vertrauten Erscheinungsweisen ist, der in die Paarung eintritt. Dies muss so sein, denn die Konstitution meines Leibs als Raumkörper ist das, was die Weckung von meinen Erscheinungsweisen aufgrund

der Wahrnehmung von fremdem Körper motiviert. Mit anderen Worten: Ich benötige eine bekannte Erscheinungsweise meines eigenen Leibs als in einem räumlichen Körper lokalisierte, damit ich ähnliche Erscheinungsweisen an einem fremden Körper erkennen kann.

Analysieren wir dies noch tiefer: Auf der Wiese sitzend, sehe ich einen Körper gehend. Dies sei schon genug, damit die Paarung sich vollzieht. Ich habe aber kein Außenbild von meinem eigenen Leibkörper im Gehen, da ich mich natürlich nie von außen gehen gesehen habe. Was genau sehe ich denn? Ich sehe Beine, Arme und Hände, einen Rumpf, die an meine erinnern. Ein nie gesehener Gegenstand steht auf dem Rumpf, von dem aus ich sehen könnte. Diesen Gegenstand kann ich an meinem Körper betasten und die so konstituierten Tastgestalten mit den nun gesehenen Gestalten zur Deckung bringen. Weiter bewegen sich diese Beine in der mir vertrauten Weise des Gehens, also genau so, wie ich meine eigenen Beine bewege, wenn ich selbst ginge. Sogar wenn ich beim Gehen meine Beine von oben sehe und in der Weise, dass das eine vor dem anderen geht, wird ebendiese Erscheinungsweise geweckt, wenn ich nun Beine von der Seite sehe und in der Weise, dass das eine immer rechts vor dem anderen fortgeht.

Was genau wird dementsprechend in der einfühlenden Paarung gepaart? Der ganze fremde Körper mit dem ganzen eigenen Körper. Die tatsächlich wahrgenommenen Abschattungen und Bewegungen des fremden Körpers wecken in mir bekannte Erscheinungsweisen von meinem eigenen Körper in ähnlichen Haltungen und Bewegungen. Indem mein Körper vornehmlich Leib ist, vollzieht sich die analogisierende Auffassung dieses fremden Körpers als Leibs. Aus diesem Grund spricht Husserl von dem allgemeinen „Stil der Apperzeption“ und von einer „höherstufigen Assoziation“. Die konkret wahrgenommenen Daten von körperlichem Aussehen, Bewegung und Verhalten wecken einen bekannten Stil der Apperzeption, den meines Leibs, aufgrund dessen die beiden Körper als Leiber auf einer höheren Stufe assoziiert werden können. Wenn wir das eine Datum als Erscheinungsweise eines intentionalen Gegenstands haben, so wird das andere Datum ebenfalls zur Erscheinung *von* etwas, von einem analogen Gegenstand ergänzt. Hier ist der intentionale Gegenstand „ein Index für ein assoziativ gewecktes System von mannigfaltigen Erscheinungen“ (Hua 1, 147). Die Einheit und Mannigfaltigkeit des fremden Körpers (des ersten Datums) wird nicht nur durch die Erscheinungsweisen meines eigenen Körpers, von dem zweiten Datum ergänzt. Der analogisch aufgefasste Gegenstand (fremder Körper, erstes Datum), sein indiziertes Erscheinungssystem wird analo-

gisch der analogen Erscheinung angepasst, die dieses gesamthafte System mitweckt. Also: Ein Datum, eine Anschauung von dem fremden Körper weckt ein ganzes Erscheinungssystem mit. Es handelt sich nicht um eine Eins-zu-Eins-Korrelation zwischen jeweils wirklich gegebenen, aufgefassten Daten und den entsprechenden an mir, sondern um die höherstufige Assoziation, die durch diese Daten geweckt wird, aber dadurch zur Paarung von den ganzen Systemen, den Leibkörpern selbst, führt.

Dadurch vollzieht sich die Übertragung, die „Verähnlichung, Angleichung des Sinns des einen an den des anderen“ (Hua I, 147).¹²⁰ Die durch die Paarung motivierte Apperzeption des fremden Körpers als Leib appräsentiert ein Ich, eine Innerlichkeit, eine Eigenheitssphäre. Diese können allerdings nicht die meinen sein und das aus mehreren Gründen. Zunächst, weil ich keinen originären Zugang zu diesen habe und haben kann: Ich kann kein mögliches Erlebnis, das dieser fremde Körper dort haben würde, selbst erfüllen. Ferner, weil ich immer hier bin, weil mein Leib immer als Zentrum meiner primordialen Welt gilt und ich demnach nie dort sein kann. Deshalb ist die Apperzeption nicht eine von einem meinem zweiten ego, sondern: „Es ist also ein ego als anderes appräsentiert“ (Hua I, 148).

Wir haben demzufolge eine erste klare Antwort auf den Solipsismus-Einwand erlangt: In meiner von allen intersubjektiven Beiträgen gereinigten Eigenheitssphäre apperzipiere ich ein anderes ego aufgrund der Paarung, die basierend auf der Wahrnehmung des Körpers durch die Ähnlichkeit zwischen dem fremden und eigenen Körper meinen Sinn „Leib“ auf den fremden Körper überträgt. Wie jede Erfahrung,

¹²⁰ Husserl spricht hier auffälligerweise von einer „Verschmelzung“. In welchem Sinn ist es aber eine Verschmelzung? Verähnlichung ist wohl klar, der fremde und mein eigener Körper sind ähnlich, der Sinn von dem einen wird an dem Sinn von dem anderen angeglichen. Aber was wird verschmolzen? Natürlich nicht mein Körper und der fremde, sie bleiben trotzdem getrennt. Ist es der Sinn? Was hieße das genau? Der Sinn „mein Leib“ wird mit dem Sinn „Leib des Anderen“ verschmolzen? Also wir haben nur einen Sinn, „Leib“, und er lässt sich auf den fremden und meinen eigenen Körper anwenden. Es scheint mir trotzdem eine merkwürdige Anwendung des Begriffs der Verschmelzung zu sein: Verschmolzen wird der Körper des Anderen mit seiner Innerlichkeit, die Wahrnehmung des Leibkörpers mit der Appräsentation des Ich, die Schriftzeichen mit ihren Bedeutungen. Verschmelzung heißt eine höhere Einheit aufgrund der nur kritisch abtrennbaren Komponenten zu erleben. Hier wird nichts verschmolzen erlebt. Wir sagen nicht, dass der Sinn „Tisch“, wenn auf diesen Tisch hier angewandt, mit dem Sinn „Tisch“, wenn auf jenen da angewandt, miteinander verschmolzen sei.

die ich mache, lässt sich auch diese „im beständigen Fortgang der wirksamen Assoziation“ (Hua 1, 148) weiter bewähren. Die gegenwärtigen Präsentationen fordern Antizipationen von appräsentativen Gehalten, die in dem weiteren Fortgang der Erfahrung erfüllt oder enttäuscht werden können. Dies bedeutet schlechthin, dass weitere Apperzeptionen des fraglichen Körpers die Übertragung des Sinns „Leib“ und die Appräsentation eines darin waltenden ego bekräftigen oder enttäuschen sowie zu Durchstreichung führen könnten – wie es der Fall bei der Apperzeption irgendeines Gegenstands *als* der Gegenstand, der er ist, ist. Somit haben wir eine erste Antwort gegen den Solipsismus-Einwand erreicht, indem wir nur durch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie und in den spezifischen Begrenzungen der Eigenheitssphäre zeigten, dass ich Erfahrung von einem anderen Ich haben kann und dass diese sich im Fortgang der Erfahrung – wie jede andere – bewähren lässt. In dieser Hinsicht expliziert Husserl die Lage in Text 15 der Hua 15:

Die Paarung der Assoziation ist wechselseitige „Überschiebung“, und haben die sich Paarenden jedes in seiner Weise in sich präsumptive Geltungen mit zugehörigen Vermöglichkeiten, so überträgt sich das wechselseitig von dem einen auf das andere passiv, ohne weiteres, in einem Schlage. Aber natürlich sagt das nicht, dass die je übernommene Geltung sich erhalten muss, sich erhalten kann, sie ist in diesen Fällen ja noch Geltung mit präsumptivem Horizont, zwar im Augenblick der Übertragung Gewissheit, aber eben präsumptiv hinsichtlich des Horizontes. Darauf beruht ja alle „vorschnelle“ und als falsch sich herausstellende Apperzeption nach Analogie (was eigentlich eine Tautologie ist). Der Fortgang der Erfahrung zeigt, dass die Geltung, so wie sie voll aus der Übertragung, also als schlichte Apperzeption geworden ist, über ihre „rechtmässigen“ Grenzen hinauschießt. Sagt man, soweit die „wirkliche Analogie“ reicht, soweit ist Recht, so ist zu antworten: Die Erfahrung erst zeigt, was „wirkliche Analogie“ hier jeweils heissen darf, d. h. die Erfüllung und Enttäuschung der Antizipation. (Hua 15, 252)

Die aus der Paarung entstandenen appräsentativen Gehalte werden von Husserl in zwei Gruppen aufgeteilt: Der erste bestimmte Gehalt betrifft „das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens“ (Hua 1, 148). Die erste Stufe ist demnach die Apperzeption des fremden Körpers eben als Leib und das in Bezug auf die konkreten leiblichen Funktionen. Die Glieder des Leibs werden

als ihre Funktion erfüllend apperzipiert: Die Hände sind die, die tasten, die Füße sind die, die gehen, die Augen sind die, die sehen etc. Das darin appräsentierte fremde Ich ist hier speziell ein leiblich Waltendes, das in seinem weiteren Verhalten einen Stil zeigt, der mir als unter dem Typ „Leib“ fallender Stil bekannt ist. Die zweite Gruppe befasst die „*Einfühlung* von bestimmten Gehalten der *höheren psychischen Sphäre*“ (Hua 1, 149). Gewisse Gefühle oder, allgemeiner formuliert, gewisse psychische Zustände äußern sich am Leib und werden durch die Wahrnehmung von Änderungen an dem Leib appräsentierte. So sind typische Beispiele das Lächeln und Lachen für Freude, die Erregung, das Erröten und Zittern für Zorn. Diese „höheren psychischen Vorkommnisse“ (Hua 1, 149) haben auch einen typischen Stil synthetischer Zusammenhänge und können mir durch assoziative Anhalte an meinem eigenen Lebensstil verständlich werden. Durch „jedes gelungene Einverstehen in den Anderen“ (Hua 1, 149) entstehen neue Assoziationen und Verständnismöglichkeiten, die wiederum neue Verständnisse und Assoziationen ermöglichen.

In Bezug auf die Bewahrung der analogisierenden Übertragung im Fortgang der Erfahrung erhebt Schütz den folgenden Einwand:

Woher weiß ich, reduziert auf meine primordiale Eigenheitssphäre, ob und in welchem Ausmaß das Gebaren des als fremder Leib erfahrenen Körpers zusammenstimmt? Eine solche Feststellung würde keine prinzipiellen wohl aber eine Reihe faktischer Schwierigkeiten bieten, wenn es sich um eine Theorie des Fremdverstehens in der als bereits vollkonstituiert angenommenen Welt der Intersubjektivität handeln würde, etwa innerhalb der Lebenswelt, wie sie in natürlicher Einstellung erlebt wird. Dann wäre freilich noch zu untersuchen, wie der Begriff des „Gebarens“ zu verstehen sei, nämlich ob als bloßes „behavior“, als pures leibliches Fungieren, oder aber als Indizierung von immerfort zusammenstimmenden fremdpsychischen Vorgängen. Wie Husserls Ausführungen zeigen, ist zweifellos das letztere seine Auffassung. (Schütz 1971a, 99, m. H.)

Wie bei anderen Schütz'schen Einwänden ist auch dieser in der Form einer Reihe von Fragen formuliert, die sich eigentlich beantworten lassen. Die betonte Frage im Zitat findet ihre Antwort in der von uns innerlich erfahrenen Leiblichkeit selbst. Gegen Schütz' eigene Konzeption bedürfen wir keiner sozialen Regeln oder Rezipere, um feststellen zu können, dass etwas sich wie ein Leib verhält. Dies bedeutet

nicht, dass solche Regeln gar nicht existieren oder keine Rolle in unserer tatsächlichen Erfahrung innerhalb der Lebenswelt spielen. Der Punkt ist eher, dass es eine grundlegendere Ebene gibt, auf der wir ein bestimmtes Verhalten als leibliches Verhalten identifizieren können, indem wir dieses Verhalten aus unserer eigenen Erfahrung als leibliche Wesen kennen. Diese erste Frage hängt freilich nah mit der zweiten zusammen: Wie ist das „Gebaren“ zu verstehen? Wir haben mit Husserl zwei Gruppen von appräsentativen Gehalten identifiziert, die sich am Leib zeigen. Schütz findet es „zweifellos“, dass es sich hier nur um die zweite Gruppe handle, wenn Husserls Behauptung eigentlich ist, dass die erste Gruppe, die von den Funktionen der körperlichen Glieder, die fundamentale ist. Die Erkennung der körperlichen Glieder als ihre Funktion erfüllend benötigt keine Sozialität und lässt sich so innerhalb der Eigenheitssphäre nachweisen. Indem Schütz Husserl so interpretiert, dass die zweite Gruppe gemeint sei, findet er Gründe, Husserl vorzuwerfen, dass diese Art von Verhalten nicht in der Eigenheitssphäre als zusammenstimmend erkannt werden kann. Während es wohl Probleme mit dieser zweiten Gruppe gibt, auf die ich gleich zurückkommen werde, finde ich, dass die erste Gruppe die fundamentale ist und dass die Behauptung, dass ich in der Eigenheitssphäre das fremde Verhalten als „pures leibliches Fungieren“ erkennen kann, eine gerechtfertigte ist. Es ist auch in diesem Sinn, dass ich behauptet habe, dass die Argumentation der V. CM Evidenz für die Konstitution des Anderen als *psychophysische Einheit* und *nicht* als *Person* aufdeckt.

Schütz versucht seinen Einwand dadurch zu bekräftigen (ebd., 100), dass die Einstimmigkeit der Erfahrung Typen von Normalität in Bezug auf das fremde Verhalten voraussetzt, wobei Normalität intersubjektiv konstituiert ist. Während irgendeine Form von „Normalität“ in der Beschreibung vorausgesetzt sein kann, muss sie gleichwohl nicht eine intersubjektive Normalität sein: Es reicht, wenn das fremde Verhalten mit meinem eigenen, normalen, leiblichen Verhalten konfrontiert wird. Ich muss nicht wissen, dass die Funktionen meiner körperlichen Glieder „statistisch“ normal sind und wiederum kann ich gewisse Anomalitäten als solche im Vergleich mit meiner eigenen normalen Leiblichkeit immer noch als ein leibliches Verhalten identifizieren. So werde ich diese Unterschiede z. B. bemerken, wenn ein ganzes Glied dem fremden Körper fehlt, wenn der fremde Körper lahm, blind, taub ist, den fremden Körper aber weiterhin als Leib auffassen. Abgesehen von extremen Fällen wie einem vegetativen Körper gibt es keine Form von Anomalität, die die analogisierende Übertragung verhindern könnte. Dies gilt desgleichen für den Vergleich mit

Tieren, wobei ich die Funktion gewisser körperlicher Glieder identifizieren kann, obwohl sie gar nicht wie meine aussehen. In der Diskussion zwischen Schütz und Cairns über diese Einwände behauptet Barber:

Cairns here seems to cede the point that Husserl's discussion of verification at the level of the "higher psychic sphere" might well have been making illicit use of socio-cultural determinations. This concession, however, leaves intact Husserl's lower level analogical transfer of the sense "animate organism," and it might suggest only that Husserl should have proceeded more carefully on the higher level. Perhaps attributing higher level psychic processes to the other is not a matter of analogical transfer, but rather of careful, eidetic analysis to determine which processes are essentially human and which are particular to one's own cultural background. (Barber 2010, 11)

Diese untere Ebene ist die erste Gruppe, die wir identifizierten. Ich werde gleich auf diese Idee von „animate organism“, Lebewesen, zurückkommen. Die Idee ist, dass die erste Gruppe sehr wohl innerhalb der Eigenheitssphäre nachgewiesen werden kann, während die Zweite, die der höheren psychischen Vorkommnisse, problematischer sei, weil der Ausdruck am Leib von Gefühlen und anderen Erlebnissen eher sozial oder kulturell bestimmt zu sein scheint. Das Hauptproblem besteht darin, dass dies schon eine empirische Frage zu sein scheint – nämlich, welche leiblichen Ausdrücke mit welchen Erlebnissen korrelieren –, die natürlich nicht innerhalb der Eigenheitssphäre beantwortet werden kann. Die empirische Diskussion in dieser Hinsicht ist eine weitergehende, nicht gelöste.¹²¹ Ziehen wir aber das „schlimmste“ Szenario für Husserls Konzeption heran: Alle Ausdrücke von Erlebnissen am Leib, die nicht nur gemessen, sondern auch wahrgenommen werden können, sind sozial oder kulturell bestimmt. Wäre das der Fall, müssten wir mit Schütz und Cairns-Barber eingestehen, dass Husserls zweite Gruppe über die Grenzen der Eigenheitssphäre hinausgegangen ist, indem er Gebrauch von Intersubjektivität in seinen Analysen gemacht hat. Was würde dies für Husserls Analysen bedeuten?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir wieder in Betracht ziehen, was das Ziel der *V. CM* ist. Husserl will den Einwand des Solipsismus widerlegen, indem er

¹²¹ Siehe zur Diskussion: Cowen et al. (2021), Barrett (2021); Gendron et al. (2014).

zeigen kann, dass ich innerhalb der Eigenheitssphäre und durch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie ein alter ego aufweisen kann. Eine erste Antwort wäre demnach, dass die erste Gruppe bereits zu diesen Zwecken vollkommen ausreicht und dass alle Analysen über den Ausdruck von Erlebnissen am Leib sich im Kontext einer intersubjektiven Phänomenologie der Lebenswelt abspielen sollten. Erst, nachdem der Andere gewonnen und die intersubjektive Gemeinschaft der Monaden etabliert wurde, kann man solche Analysen treiben. Drücken wir diese Idee mit den Begriffen der Monadologie aus: Der Einwand des Solipsismus wird dadurch abgewehrt, dass die Evidenz für die Konstitution des Anderen als psychophysische Einheit gefunden wird. Die Korrelation zwischen leiblichen Ausdrücken und Erlebnissen gehört zur monadischen Ebene der Person und kann aus ebendiesem Grund nicht innerhalb der Eigenheitssphäre nachgewiesen werden.

Ein zweites Element bleibt indes dennoch universell in Bezug auf die zweite Gruppe: Es gibt immer irgendein Verhältnis zwischen Erlebnissen und leiblichen Ausdrücken. In dieser Hinsicht kann ich noch innerhalb der Eigenheitssphäre feststellen, dass der fremde Körper Änderungen am Leib und am Gesicht anzeigt. Ich könnte nicht die genauen Korrelationen zwischen beiden feststellen und mich in sie hineinfühlen, aber ich könnte dessen ungeachtet wissen, dass so eine Korrelation existiert. Freilich bliebe die Möglichkeit offen, dass Änderungen am Leib und Gesicht äußerst willkürlich sind und gar keine Korrelation anzeigen. Dies wäre mit meiner eigenen Erfahrung von dem leiblichen Ausdruck der Erlebnisse gleichwohl nicht kompatibel, insofern ich selbst gewisse Änderungen als Ausdrücke für Erlebnisse identifizieren kann. Kann ich das aber, wenn ich mich an den Grenzen der Eigenheitssphäre halte? Drücke ich überhaupt Erlebnisse an meinem Leib aus, wenn ich mich so reduziert habe? Die Diskussion kehrt wieder auf eine empirische Frage zurück, die sich nur in Bezug auf einen natürlichen oder universalen Ursprung von solchen Ausdrücken beantworten lassen würde. Für unsere vorliegenden Zwecke genügt es zu zeigen, dass die erste Gruppe die Auffassung des fremden Körpers als eines Leibs ermöglicht und deswegen die Appräsentation des fremden ego aufgewiesen werden kann. Die zweite Gruppe müsste folglich im Kontext einer intersubjektiven Phänomenologie weiter analysiert werden.

§ 14.10 Wer ist das alter ego?

Ein letztes Problem betrifft die Frage, wer oder – strenger gesagt – welche monadische Ebene durch Paarung und analogisierende Übertragung konstituiert wird. Vorliegend haben wir Husserl folgend von „alter ego“ gesprochen, dieser unbestimmte Ausdruck muss aber in Übereinstimmung mit Husserls Monadologie präzisiert werden. Die erste unumstrittene Antwort wäre, dass es nicht die Person, das geistige Ich sein kann, da diese lediglich intersubjektiv konstituiert werden kann. Insofern Husserls Analysen sich an die Eigenheitssphäre gehalten haben, wäre in diesem Kontext keine Person konstituiert. Diese Antwort bleibt unumstritten, solange die Analysen keinen Gebrauch von zu der Person gehörigen Elementen machen, und ich glaube, sie haben kein solches Element gebraucht. Derartige Elemente würden z. B. die sprachliche Kommunikation oder Bezüge auf soziale Gewohnheiten betreffen. Auch die leibliche Anzeige von Erlebnissen könnte als personales Element betrachtet werden, weshalb ich den Einwand von Schütz für berechtigt halte und glaube, dass dieses nicht innerhalb der Eigenheitssphäre erreicht werden kann. Es sollte weiterhin unumstritten sein, dass es sich hier wie überall notwendigerweise um eine Monade handeln muss. Dies aus zwei Gründen: Zunächst ist „Monade“ – wie wir schon in § 7 erarbeitet haben – der allgemeine Titel für die volle Einheit eines ego. In dieser Hinsicht muss es die Monade sein, weil es nicht anders sein könnte. Der zweite Grund ist, dass die Monade die *konkrete* Einheit ist. Dies folgt aus der Art der Analysen selbst: Sie gehen von einem konkreten Körper und der Analyse der Erfahrungen in Bezug auf ihn aus. Diese Antwort ist wiederum arm, indem die spezifischen, möglichen Ebenen der Monade nicht bestimmt werden.

Durch die Bestimmung der Eigenheitssphäre und die Analysen eines konkreten Körpers wissen wir demnach, dass es sich hier um die psychophysische Einheit handeln muss, da der Ausgangspunkt der Körper ist, der als Leib aufgefasst ein ego appräsentiert, das mit diesem Leib verflochten ist. Indem jedes psychophysische ego ein transzendentales ego sein muss, muss denn auch der Andere als transzendentales Ich konstituiert sein. Dies ist durch die Husserl'sche Monadologie selbst bedingt, indem wir das reine Bewusstsein als die subjektive Seite selbst, als das Ego-Sein selbst verstehen. Es bedeutet aber natürlich nicht, dass der jeweilige Andere, den ich nun als solchen erkenne und aufweise, sich als transzendentales ego für sich selbst entdeckt haben muss. Mit anderen Worten: Die Ergebnisse der Analysen in der V. CM in Bezug auf die Frage danach, wer als alter ego konstituiert wird, lassen sich von der

transzendentalen Phänomenologie und der Monadologie selbst beantworten und müssen nicht „extra“ intersubjektiv bestimmt werden. Dies vermeidet, dass wir in einen Zirkelschluss geraten, wobei wir intersubjektive Beiträge benötigten, um den Anderen als solchen zu erweisen. Natürlich können (und sogar müssen) die Analysen und Ergebnisse der transzendentalen Phänomenologie mit denen der intersubjektiven, transzendentalen Phänomenologie konfrontiert werden, diese Aufgabe würde allerdings schon eine andere, außerhalb der Eigenheitssphäre zu vollziehende sein. Wie Husserl später im Text bekräftigt: „was in ursprünglicher anschaulicher Selbstausslegung mein primordiales ego findet, überträgt sich auf jedes andere ego ohne weiteres, und aus Wesensgründen“ (Hua 1, 169). Ein psychophysisches Ich, das kein transzendentales Ich wäre, ist ein Nonsens. Indem die Ebene des reinen ego die Subjektivität selbst impliziert und reines ego und empirisches ego sich auf ein und dieselbe Monade beziehen und nur kritisch unterscheidbar bzw. nur durch Konstitutionsanalyse zu unterscheiden sind, muss die Erkennung eines Gegenstands durch die Auffassung des Körpers als Leibs ein psychophysisches ego, das wiederum ein transzendentales ego ist, implizieren. Ob der jeweilige Andere schon mal phänomenologische epoché und Reduktion vollzogen und sich als transzendentales ego entdeckt hat, ist nicht relevant. Das Walten selbst über den Körper ist ein subjektives Phänomen, das als solches auf die darin waltende Subjektivität verweist. Diese Subjektivität haben wir mit dem reinen Bewusstsein identifiziert. Ich erinnere hier an die in § 8.5 zitierte Stelle aus den *Ideen II*:

Das reine Ich ist, um es ausdrücklich zu betonen, ein numerisch einziges in Hinsicht auf „seinen“ Bewußtseinsstrom. Setzt es in seinem cogito, in seinen Erfahrungen, einen Menschen und in ihm eine menschliche Persönlichkeit, so setzt es ihm zugehörig implizite ein reines Ich mit seinem Bewußtseinsstrom. Nämlich die intentionalen Erlebnisse, die es in der einführenden Vergegenwärtigung setzt, fordern ihr reines Ich als Subjekt der Funktion, mag dieses auch in der Mensch-Apperzeption zum Kerngehalt einer umfassenden Apperzeption werden. Prinzipiell ist das eingefühlte reine Ich (und damit auch das empirische) ein „anderes“; setze ich also mehrere Menschen, so auch mehrere prinzipiell gesonderte reine Ich und zugehörige Bewußtseinsströme. Es gibt soviele reine Ich als es reale Ich gibt, während zugleich diese realen Ich in den reinen Bewußtseinsströmen konstituierte, von den reinen Ich gesetzte oder in motivierten Möglichkeiten zu setzende sind. (Hua 4, 110)

Hussels Position diesbezüglich ist eindeutig: Ein reales, psycho-physisches Ich oder einen Menschen zu setzen, heißt notwendig ein reines Ich zu setzen, sogar wenn dies nur „implizit“ ist. Wie gesagt, ist der Hauptgrund für diese Notwendigkeit, dass das Erkennen eines Menschen oder realen Ich als solches ein „Subjekt der Funktion“, einen fremden Bewusstseinsstrom, also wiederum ein reines Ich impliziert. Ferner ist Husserl der Ansicht, dass der transzendente Charakter des anderen Subjekts innerhalb der transzendentalen epoché ebenfalls festgestellt werden kann:

Wenn ich aber echte Epoche, die der universalen Weltapperzeption als Boden aller einzelnen Thematik, durchführe, besagt das dann auch das Ausser-Spielsetzen der Anderen überhaupt? Wenn ich die Anderen ebenfalls als Träger einer Weltapperzeption der vor aller Bestimmtheit vorgegebenen Welt erkenne und wenn ich die Weltapperzeption der Anderen, in die sich alle Sonderapperzeptionen derselben eintragen (so wie bei mir, ich apperzipiere sie ja als meinesgleichen), für mich ausser Geltung setze, so wandle ich sie doch in transzendente Subjekte, d. h., diese Epoche hebt die Bewusstseinsweisen der Anderen und sie selbst nicht auf, sondern lässt sie als dasjenige Leben der Anderen bestehen, als in welchem für sie und für mich mit Welt ist. Für mich sind sie transzendente Subjekte, die eines transzendentalen Lebens, nur dass sie nicht in sich selbst durch die Methode der transzendentalen Reduktion ihrer selbst als solcher Subjekte innegeworden sind. Dass für sie die Möglichkeit besteht, es zu tun, das erkenne ich übrigens leicht in meiner Sphäre. (Hua 15, 113)

Hier ist die Rede nur von der transzendentalen epoché und nicht von der thematischen und der Reduktion auf die Eigenheitssphäre. Dies ist auch wichtig, um die Notwendigkeit dieser Extraschritte zu schätzen: Innerhalb der transzendentalen epoché alleine bleiben die anderen Subjekte mitgesetzt und zwar als transzendente Ich. Darum muss die *V. CM* diese weiteren methodologischen Werkzeuge einsetzen, um von den Anderen komplett zu abstrahieren. Indem wir nun den Anderen schon wiedergewonnen haben, können wir aus der Perspektive der transzendentalen Reduktion ohne Reduktion auf die Eigenheitssphäre feststellen, dass der Andere für mich als transzendentales Ich wie ich konstituiert wird.

Ströker beschreibt dieses Verfahren als einen zusätzlichen Schritt in der Konstitution des Anderen als transzendentalen ego. Während die Paarung und folgen-

de analogisierende Übertragung keine Analogieschlüsse sind, sondern eher passive Synthesen, die auf einmal passieren, wenn die Ähnlichkeit als Motivationsgrundlage vorliegt, muss ich ihm den Rest meiner eigenen Leistungen aktiv zuschreiben:

And that means that the other is not only an ego in the world like myself in the natural attitude, the other is also to be recognized in the transcendental attitude as a constitutive ego for the world, he is to be admitted as a transcendental I, as I myself am. (Ströker 1975, 121)

Dies leuchtet mir ein, weil die Entdeckung meines eigenen Seins als transzendentalen ego ebenfalls eine Leistung der „Vernunft“ ist, die unter methodologischen Forderungen phänomenologisch auf sich selbst reflektiert. Während ich sagen kann, dass ich mich als ego oder Ich schlechthin erkenne, indem diese Termini das Phänomen des Bewusstseins im Allgemeinen benennen, ist die transzendente Subjektivität als solche eben eine Entdeckung von dem transzendental meditierenden Phänomenologen. In dieser Weise fasse ich einen fremden Körper als Leib passiv durch Paarung auf und appäsentiere unmittelbar ein ego, das darin waltet. Wie ich argumentierte, kann ich danach schlussfolgern, dass das fremde ego ein transzendentales sein muss, weil dies sich aus der Monadologie selbst ableiten lässt oder genauer gesagt, weil die bereits durchgeführte Phänomenologie des Bewusstseins das mit Notwendigkeit impliziert. In dieser Hinsicht sieht Ströker weiter den Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Körperlichkeit auf der einen Seite und transzendentaler Subjektivität auf der anderen als einen notwendigen, in dem die beiden Teile sich gegenseitig fordern:

Thus, on the one hand, the sense of my living body is to be understood as that of a transcendently achieved and bestowed sense of a piece of the world, while, on the other hand, it is a condition for the bestowal of sense upon worldly entities, especially those sense-unities in the world to which I must assign a constitutive function for my own full, concrete being. But this means two things. It means, first of all, that the condition which my living body and each living body represents in the constitution of the world is a necessary condition. For it is not only through the manifold of living bodies that transcendental subjectivity first acquires its plural structure; rather it acquires this structure only through the plurality of living bodies. Therefore, it is through

this plurality that something like a community of subjects and intersubjectivity is at all possible, and with this intersubjectivity the constitution of objectivity. Consequently, bodiliness (Körperlichkeit) does not accidentally, but essentially belong to constituting subjectivity taken in its entirety. (Ebd., 124)

Dieser „Extraschritt“, durch den die Setzung eines Menschen als reines Ich *explizit* wird, ist auch mit dem allgemeinen Ziel sowie der Vorgehensweise der V. CM durchaus konsistent. Es handelt sich hier um die phänomenologische Suche nach der Evidenz für unsere Erfahrung von anderen Ich. Die Apperzeption eines Gegenstands als Leib und dadurch als fremdes Ich sind passive Synthesen, die ohne Weiteres vollzogen werden, wenn ein fremder Körper vor mir anwesend ist, der meinem Leib ähnlich genug ist. Ich kann diese Sinnesübertragung nicht vermeiden. Nachdem sie vollzogen ist, kann ich jedoch weiter innerhalb der Eigenheitssphäre über diese konstitutiven Leistungen reflektieren und somit feststellen, was genau in diesen Akten noematisch gesetzt wurde. So wie ich mich selbst als reines Ich entdecke, indem ich feststelle, dass ich ein Subjekt bin, für das die Wesensnotwendigkeiten des Bewusstseins gelten, muss ich einsehen, dass jedes Subjekt auch ein reines Ich in dieser Hinsicht sein muss, denn es wurde längst durch die Paarung und analogisierende Übertragung als über seinen Leib waltendes Ich aufgefasst. Wenn es ein Ich ist, muss es ein reines Ich sein. An dieser Stelle begegnet uns ein neuer Einwand von Schütz:

Zunächst ist nicht recht einzusehen, wie mit der Appräsentation des fremden beseelten Leibes als „Anderer“ auch dessen primordiale Welt, die fremde eigenheitliche Sphäre, appräsentiert sein könnte. Wenn die Sinnesüberschiebung von meinem Leibe auf den mitdaseienden Leib des Anderen auch gelänge, dann würde mir der Andere zwar als psycho-physisches anderes Ich gegeben sein, aber dies würde noch nicht zur Konstitution der fremden eigenheitlichen Sphäre hinreichen. Die fremde Eigenheitlichkeit ist ja die Sphäre der Aktualitäten und Potentialitäten des fremden Erlebnisstroms und umgreift daher auch alle Möglichkeiten des „Du kannst“ und „Du könntest.“ Wie komme ich aber zur Erfahrung des „Du kannst“ oder „Du könntest“? [...] Noch weniger einsichtig ist es, wie es von der Appräsentation des fremden psychophysischen Ich zu der Konkretisation der fremden Vollmonade kommen soll. (Schütz 1971a, 102)

Der Einwand könnte so umformuliert werden: Die von Husserl eingesetzten Mechanismen von Paarung und analogisierender Übertragung beschreiben, wie der Andere für mich als Leibhaber und psychophysisches Ich konstituiert wird, sagen aber nicht, wie eine fremde Eigenheitssphäre sich für mich dadurch konstituieren könnte. Eine erste Antwort lautet: Wenn ich zur Erfahrung des „Du kannst“ oder „Du könntest“ nicht kommen kann, in welchem Sinn habe ich denn den fremden Körper als Leib aufgefasst? Der Leib als Willensorgan (und weitere Prädikate der Leiblichkeit) besagt notwendigerweise Vermögen, Ich-Kann, Ich-Könnte. Das ist eben, was in der Leibauffassung appräsentiert wird. Wenn Schütz, wie es scheint, akzeptiert, dass die Analysen die Auffassung des Anderen als Leibhaber zeigen, muss er unbedingt akzeptieren, dass ich durchaus zur Erfahrung von den Vermögen des fremden Leibkörper kommen kann.

Eine zweite Antwort auf diesen Einwand habe ich bereits antizipiert: Die fremde Eigenheitssphäre ist analytisch im Begriff von einem „(psychophysischem) Ich“ inbegriffen. Ein Ich zu sein, bedingt notwendigerweise, eine Umwelt vor sich zu haben. Ein Ich, das gar keine Gegenstände konstituierte und dementsprechend keine Umwelt oder Eigenheitssphäre hätte, wäre Unsinn. Man kann von einem reinen Ich, das noch keine verharrende Umwelt vor sich hat, abstraktiv sprechen. Wenn wir jedoch von dem Leibkörper ausgehen und erkennen, dass der Andere als psychophysisches Ich konstituiert wird, macht es keinen Sinn, es von seiner Natur, Welt und Eigenheitssphäre zu trennen. Der phänomenologische Befund für eine derartige Sphäre befindet sich nochmals in dem leiblichen Verhalten des Anderen: Er verhält sich nicht in dem Vakuum, sondern in einer auch von mir apperzipierten Natur und Welt. Der Andere tritt in meine Eigenheitssphäre ein, die schon eine eigenheitliche Natur und Welt befasst. In diesem Kontext apperzipiere ich den Anderen als solchen und nicht als eine Vorstellung eines im Nichts schwebenden Körpers. Der Andere geht auf dem Boden, schaut, fasst und behandelt Gegenstände, die ebendiese Natur und seine Eigenheitssphäre ausmachen. Die fremde Eigenheitssphäre selbst kann ich natürlich nicht erleben, das ist auch so explizit gesagt. Dass der Andere diese Eigenheitssphäre hat, zeigt sich in seinem Verhalten zur Umwelt.

Die Aktualitäten sind die, die ich jeweils tatsächlich wahrnehme und apperzipiere. Die Potentialitäten kann ich nicht geradehin erleben, aber ich *antizipiere* sie aufgrund der dennoch gegebenen Handlungen dieses fremden Leibs und meiner eigenen Potentialitäten aus meiner eigenen Leiberfahrung. Diese antizipierten Potentialitäten sind ebendie, die die Möglichkeit der Bewährung im Fortgang der Er-

fahrung ermöglichen. Ich muss auch nicht alle möglichen Potentialitäten eines Anderen kennen oder sogar antizipieren können, um feststellen zu können, dass der jeweilige Körper ein Leib ist, der mit einem Ich und seiner Eigenheitssphäre verschmolzen ist und seine Aktualitäten und Potentialitäten hat. Dies würde genauso für die Einfühlung in der natürlichen Einstellung gelten: Die Tatsache, dass ich *alle* seine konkreten Vermögen nicht kenne, würde keine Zweifel daran wecken, ob tatsächlich ein Mensch vor mir steht. Als ob man sich je überlegen würde, ob das menschenähnliche Ding vor sich wirklich ein Mensch sei, weil man nicht weiß, ob es Klavier spielen kann oder ob es schwimmt. Gehen wir noch einen Schritt in diese Gedankenrichtung, müsste ich mich selbst fragen, ob ich ein Ich bin, da ich nicht jede Potentialität meines Leibs und bewussten Lebens kenne.

Der letzte Satz im Zitat über den Unterschied zwischen einem psychophysischen Ich und einer „Vollmonade“ ist mir rätselhaft. Ich weiß nicht, was der Zusatz von „Voll-“ vor „Monade“ besagen will, aber wie wir bisher gesehen haben, ist alles, was ein psychophysisches Ich ist, notwendigerweise eine Monade. Die Monade als solche könnte nur auf der Ebene ihres reinen Ich oder in Abstraktion von ihrem Leib als eine Monade betrachtet werden, die kein psychophysisches Ich wäre. Sobald wir jedoch etwas als psychophysisches Ich erkennen, sprechen wir zugleich von einer Monade. Die Rede in diesem Kontext von „Konkretisation“ ist auch irreführend, da eine nicht konkrete Monade eine *contradictio in terminis* wäre, da „Monade“ die Konkretisation der Subjektivität benennt. Wenn Schütz mit „Vollmonade“ die vollständig konstituierte Monade meint, müssen wir wieder diese Möglichkeit ablehnen, indem die personale Ebene der Monade noch nicht erreicht wurde.

§ 14.11 Weitere Einwände

Eine weitere Schütz'sche Kritik, die ebenfalls von Fink in ihrer anschließenden Diskussion geteilt wird, stellt infrage, dass Husserl sich auf das „Nahfeld“ beschränkt und nur einen anwesenden Anderen als bloßen Leibhaber erreicht habe. Wenn nun der Andere „nur“ Leibhaber wäre, wäre er nicht von nicht-menschlichen Tieren zu unterscheiden oder wir wären gezwungen anzunehmen, dass Tiere auch transzendente Subjekte seien:

[...] daß Husserl in der Analyse der Fremderfahrung sich beschränkt auf den gegenwärtig anwesenden Anderen, der in meinem Nahfeld, in meinem Wahrnehmungsfeld steht, und daß er diesen gegenwärtigen Anderen nur auslegt auf die Eigenschaft hin, der Inhaber eines Leibes zu sein, also ein Leibhaber, und dadurch nicht viel anders, nicht verschieden ist von Hunden und Katzen. Und wenn das genügen würde, einen Leibhaber als Index eines transzendentalen Mitsubjektes anzusetzen, müßte man in Konsequenz dieser Auffassung auch dazukommen, daß Hunde und Katzen transzendente Subjekte sind. (Fink in Schütz 1971a, 119)

Auf diese Kritik antwortet Stähler: „I wish to emphasize again that *CM V* should be read as an account of the Other in the most basic sense“ (2008, 107).¹²² Dies ist lediglich partiell korrekt: Dieser „most basic sense“ vom Anderen ist etwas irreführend, da er nur das reine Ich betreffen könnte, was eben den fundamentalsten oder einfachsten Sinn von Subjektivität ausmacht. Wie wir sahen, ist dies allerdings nicht der Fall: Der Andere wird auch als Monade und psychophysisches Ich konstituiert. Der erste Teil des Einwands bezieht sich auf die fragliche Beschränkung auf das Nahfeld und die Anwesenheit. Dies ist indes kein Versehen seitens Husserls, sondern vielmehr eine bewusste methodologische Begrenzung. Die Analysen der *V. CM* suchen nach der ursprünglichen Evidenz, durch die ich einen Anderen als solchen konstituieren kann, und versuchen dagegen nicht, den Anderen in all seinen Aspekten zu bestimmen. Diese Begrenzung will auch nicht sagen, dass wir keine Erfahrung von Anderen in der Ferne und Abwesenheit hätten, oder dass, wenn wir sie doch haben, diese Formen von Erfahrungen dann nicht legitim oder aufgewiesen wären.¹²³ Die Analysen betreffen indes diese anderen Formen von Erfahrung nicht. Es schiene mir dabei sinnvoll zu behaupten, dass die Konstitution des Anderen in der Nähe und Anwesenheit grundlegender als andere Formen von Fremderfahrung ist. Indem wir feststellen wollen, dass wir Evidenz für unsere Akte der Einfühlung in der Form einer Apperzeption eines fremden Subjekts haben, wäre der logische Ort, nach ihr zu suchen, die auf Wahrnehmung basierte Einfühlung. Ferner sind

¹²² Hinsichtlich dieses Ausdrucks Stählers siehe § 12.6.

¹²³ Ich werde Husserl folgend andere Formen von Fremderfahrung in Kapitel 3, insbesondere § 21 und auch in Kapitel 4 berücksichtigen.

andere Formen von Erlebnissen oft auf die Wahrnehmung zurückzubeziehen. So kann ich mir allein materielle Dinge der Art nach einbilden oder in der Phantasie vergegenwärtigen, die ich früher wahrgenommen habe (oder mindestens Dinge, die anderen tatsächlich wahrgenommenen ähnlich genug sind).¹²⁴ So wäre es auch hier der Fall, dass wir zunächst die Form der Fremderfahrung betrachten, bei der der Andere anwesend ist und sein Leibkörper wahrgenommen werden kann, bevor wir zu anderen Formen übergehen – wie Vorstellungen von Anderen, Texte, Briefe, Telefonate, Videokonferenzen etc.

Der zweite Teil des Einwands besagt, dass wir durch die Husserl'schen Analysen in der V. lediglich festhalten können, dass der Andere ein Leibhaber, aber nicht ein transzendentales Ich sei. Wenn Leibhaber zu sein, transzendente Subjektivität bedeuten würde, müssten wir annehmen, dass Tiere transzendente Subjekte sind. Darauf antworte ich: Es ist nicht nur so, dass der andere ein Leibhaber ist. Es ist vielmehr so: Da ich feststellen kann, dass der Andere ein Leibhaber ist, muss ich auch dem Anderen meine konstitutiven Systeme und konstituierte Einheiten übertragen. Er ist nicht ein bloßer Leibhaber, sondern vielmehr ein Leibhaber wie ich. Durch das Verhalten des Anderen bewähre ich sein Subjektsein, sein Auf-die-Welt-gerichtet-Sein. Obwohl ich dies desgleichen teilweise für Tiere machen kann, gibt es Unterschiede und Grenzen. Die Ähnlichkeit der Tiere mit mir ist nicht genug, um ihnen *alle* oder *genau dieselben* konstitutiven Systeme sowie entsprechenden konstituierten Einheiten zu übertragen. An der Stelle könnte auch das Verständnis des Begriffs „transzendentales Subjekt“ bedeutsam sein. Wie gezeigt werden konnte, ist das transzendentale Subjekt das einzige, das aktiv, konstituierend, waltend, handelnd sein kann. Alle anderen Begriffe des Ich in der Husserl'schen Phänomenologie beziehen sich auf konstituierte Einheiten. Ein psychophysisches Ich oder eine Person tut nichts, sondern ist etwas Konstituiertes (vgl. § 8.5). Den Anderen als Leibhaber zu erkennen, heißt notwendigerweise, ein Walten über den Leibkörper zu erkennen. Lediglich das transzendentale Ich kann walten, daher ist dieses Erkennen ausreichend, um den Anderen als transzendentales Subjekt anzusehen. Darüber hinaus könnten wir mit Husserl behaupten, dass es kein prinzipielles Problem ist, Tiere als

¹²⁴ Natürlich kann ich mir einen Kentaur einbilden, ohne einen je gesehen zu haben. Könnte ich das – angenommen, dass ich der erste bin, ein solches Phantasiebild zu erzeugen – ohne einen Menschen und ein Pferd je gesehen zu haben?

transzendente Subjekte zu erkennen: „Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte“ (Hua 3/1, 71). Damit wird eine Diskussion über das Bewusstsein oder die Subjektivität der Tiere selbstverständlich nicht gelöst, aber diese mögliche Konsequenz der Analysen sollte nicht heißen, dass die Auffassung des fremden Körpers als Leibs und die folgende Apperzeption als Ich nicht gerechtfertigt seien.¹²⁵

In dieser Hinsicht argumentieren Barber und Cairns, wenn sie ausführen, dass das, was eigentlich übertragen wird, nicht der Sinn „Mensch“ oder „menschlicher Leib“ ist, sondern eher der Sinn „Lebewesen“ oder „beseelter Körper“ („*animate organism*“):

Of course, Cairns's and Husserl's understanding of this analogical transfer would imply that the transfer would also take place between human beings and animals, but Schutz [...], who thinks the other in Husserl is "other human being," finds Husserl confusing since the concept of the other might embrace "brutes," and Schutz wonders how the other body might be construed as that of a fish or a bird. By contrast, Cairns, who thinks that all that is transferred is the sense "animate organism," willingly accepts that one could transfer that sense from oneself to fish and birds. After all, their eyes and skin are organs of perception, and their fins and wings are organs of motion, and since one perceives fish and birds behaving as one's own animate organism would if one there, the transference takes place in their regard. In attempting to confirm this transference [...] the standard for determining whether the other's behavior continues to confirm the transference is whether the other exhibits "bodily governance" ("leiblichen Walten"). That bodily governance would have to accord with the governance experienced in my own primordial animate organism, on whose basis the transference was first made [...]. One can, for instance, imagine such a sense-transfer to a dog and find that transference confirmed insofar as the dog sees the same newspaper I do, sharing with me a "functional community of one perception" ("in der Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung") (Husserl 1960, p. 122; 1950, p. 150), and governs its body in coordination with mine, playfully seeking to wrest the paper from

¹²⁵ Ich werde in § 18.2 anhand einiger Analysen von Stein das Thema der Einfühlung in Tiere wieder berücksichtigen.

my hand, responding to my movements as I do to its, behaving as I would if I were there. (Barber 2010, 7f.)

In Bezug auf den Unterschied zwischen Menschen und nicht-menschlichen Tieren, aber auch unter verschiedenen Menschen, können wir den folgenden Vorbehalt Husserls berücksichtigen:

Indessen, Einfühlung kann bestehen, bzw. bestehen bleiben, wenn die eingefühlte Subjektivität, und zwar nach seiten der räumlichen Umwelt, nicht so ganz dieselbe, so völlig gleich erscheinende ist, wie wir voraussetzten und wie es in der schlichten Einfühlung motiviert ist. Für mich konstituiert ist eine fortdauernde reale Welt in ihren Realitätsformen durch ein einstimmiges, also orthologisches System von Wahrnehmungen. Bzw. Aspekten, Sinnendingen. Für ein anderes Gemeinschaftssubjekt gilt dasselbe; aber sein orthologisches System braucht nicht genau „dasselbe“ ‚zu‘ sein wie meines. (Hua 13, 378)

Mit anderen Worten wird die Einfühlung weiterhin motiviert, sogar in Fällen, in denen das eingefühlte Subjekt nicht genauso ist wie ich, nicht genau dieselben Erscheinungssysteme besitzt.

§ 14.12 Zwischenfazit

Zusammenfassend ist also die Paarung, die aus der Ähnlichkeit zwischen meinem Körper und einem fremden Körper entsteht, die Synthesis, durch die ich einen fremden Körper als Leib auffasse. Etwas als Leib aufzufassen, heißt notwendig, die Wahrnehmung des Leibkörpers mit der Appräsentation eines Ich zu begleiten, wobei „Leib“ der von einem Ich kontrollierte Körper ist. Die Paarung findet statt, wenn ich mich auf meine Eigenheitssphäre reduziere und von allen intersubjektiven Beiträgen abstrahiere. In dieser Hinsicht gilt diese Erfahrung folglich als phänomenologische Evidenz für das Sein anderer Subjekte wie ich – eine Evidenz, die lediglich durch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie gewonnen worden ist und daher den Einwand des Solipsismus entkräften kann. Sobald wir einen Anderen aufgewiesen und bewährt haben, können wir zur intersubjektiven Konstitution der Welt übergehen.

Um auf das Problem der Vergemeinschaftung der Monaden und der Konstitution der Objektivität eingehen zu können, müssen wir zunächst das „Rätsel“ klären, das aus den bisherigen Analysen entsteht. Wir gehen wieder von der Eigenheitssphäre aus und stellen fest, dass der fremde Leib zunächst als Körper in meiner primordialen Natur apperzipiert ist. Das Aussehen und besonders das Verhalten dieses Körpers motivieren die Paarung und analogisierende Übertragung des Sinns „Leib“ und damit wird mir ein anderes Ich bewusst. Wenn ein anderes Ich wie ich nun da ist, hat es folglich seine eigene Eigenheitssphäre und primordiale Natur. Diese sind mir allerdings nicht original zugänglich, meine und die fremden originären Sphären sind „durch einen Abgrund getrennt“ (Hua 1, 150), aber trotzdem vollzieht sich die Apperzeption des Anderen als solchen. Insofern betrifft das Problem der Vergemeinschaftung die Frage, wie ich dazu komme, meine Gegenstände und die fremden als dieselben zu identifizieren. Fremderfahrung heißt die Apperzeption eines Anderen als solchen und damit die Appräsentation einer fremden Eigenheitssphäre, die von meiner notwendigerweise getrennt bleiben muss. Trotz dieser Trennung ist der fremde Körper als der eines Anderen und nicht „bloß als eine Anzeige für den Anderen“ (Hua 1, 150) erfahren.

Die Antwort auf dieses Rätsel, die zur Beantwortung der Frage nach der Vergemeinschaftung führt, ist dem Konzept der Appräsentation inhärent. Appräsentationen sind leere Antizipationen oder Vergegenwärtigungen von nicht tatsächlich wahrgenommenen Seiten eines Gegenstands, die stets mit einer Wahrnehmung durch Assoziation verbunden sind. In dieser Hinsicht sind Wahrnehmung oder Präsentation und Vergegenwärtigung oder Appräsentation miteinander *verschmolzen*.¹²⁶ Demgemäß werden beide zugleich erlebt und die Trennung zwischen beiden kann allein durch intentionale Analyse vollzogen werden. In dieser Weise stehen also Wahrnehmung und Vergegenwärtigung „in der Funktionsgemeinschaft *einer* Wahrnehmung“ (Hua 1, 150). Die Wahrnehmung präsentiert und appräsentiert und ergibt einen Gesamtgegenstand mit dem Bewusstsein seines Selbstdaseins. Noematisch betrachtet, unterscheiden wir zwischen dem eigentlich Wahrgenommenen und dem Überschuss des nicht eigentlich Wahrgenommenen, das ein Mitdaseiendes ausmacht. Dies ist die allgemeine Beschreibung für *alle* transzendierenden Wahrnehmungen, die sich

¹²⁶ Dies ist der bekannte und verständliche Gebrauch des Begriffs der Verschmelzung.

auf äußere Gegenstände richten. Indem die Fremdwahrnehmung von dem fremden Körper, der zunächst als Ding wahrgenommen wird, ausgeht, gehört sie auch in diese Gruppe hinein. Das fremde Bewusstsein ist in der Wahrnehmung des fremden Körpers appräsentiert. Somit besteht hier keine Beziehung von Anzeige oder Hinweis. Das Phänomen der Fremdwahrnehmung ist nicht wie das der Anzeige für etwas Abwesendes, sondern ein Anderer wird vielmehr in diesem Akt als solcher *wahrgenommen*. Hier können wir Gebrauch von der schon erwähnten Formulierung Stählers machen: Der Andere ist mir als zugängliches Unzugängliches gegeben (Stähler 2008, 105). Ich finde Zugang zu ihm, indem er mir als einheitlicher Gegenstand gegeben ist, während seine subjektive Seite, die ihm eben zum Subjekt, zum Ich macht, mir in der originären Anschauung unzugänglich bleibt.

Damit können wir zum Problem der intersubjektiven Konstitution der Welt übergehen.

§ 15 Die Vergemeinschaftung der Monaden und die intersubjektiv-objektive Welt

§ 15.1 Von der primordialen zur objektiven Natur

Es geht nun darum, wie ich von einem Anderen als solchem zur voll konstituierten intersubjektiv-objektiven Welt gelangen kann. Die Transzendenz in meiner Eigenheitssphäre muss den Sinn von der echten, objektiven Transzendenz gewinnen. Den ersten Schritt auf diesem Weg haben wir am Ende des vorherigen Paragraphen angedeutet: Meine Erfahrung von Fremden ist eine einheitliche, in der die Wahrnehmung eines Körpers durch die Appräsentation seines Bewusstseins immer begleitet wird. Was heißt es also, fremdes Bewusstsein zu appräsentieren?

Die Beschreibung an dieser Stelle ist eine sich wechselseitig bekräftigende: Die Paarung wird motiviert, indem ich ein leibliches Verhalten am fremden Körper erkenne. Dieses Verhalten setzt eine Beziehung zwischen dem jeweiligen Körper und einer primordialen Natur voraus. Wie zuvor bereits erwähnt worden ist, kann kein Körper sich im Nichts verhalten, das Verhalten ist stets Verhalten zu etwas Anderem. Es ist eben das Gegenstück dieses leiblichen Verhaltens, was sich nun als eine primordiale Natur herausstellt. Beginnen wir nochmals mit unserer Eigenheitssphäre:

Ich habe vor mir eine primordiale Natur als eine immanente Transzendenz von der Gesamtheit meiner erfahrenen Gegenstände. In ihr finde ich meinen eigenen Leib als einen Raumkörper und auch so den fremden Leibkörper. Der in meiner primordialen Natur als Leib aufgefasste fremde Körper verhält sich wie ein Leib zu anderen Gegenständen, die sich auch in dieser meiner primordialen Natur befinden. Ich und der Andere stehen demnach in Beziehung mit einer Natur, die uns in verschiedenen Erscheinungsweisen gegeben ist. Ich bin immer hier und von hier aus nehme ich meine Umwelt wahr. Der Andere ist immer dort, aber dieses „Dort“ ist für ihn selbst auch „Hier“. Die Natur ist dieselbe, die Erscheinungsweisen sind von unseren Stellen im Raum abhängig und differieren infolgedessen. Die synthetischen Systeme, durch die ich Erfahrung von der Natur habe, sind für mich und Fremde dieselbe und lassen damit die entsprechenden Modifikationen zu: Ich sehe das Ding von hier aus so und so, stünde ich aber da, wo der Andere nun steht, würden es für mich so und so aussehen. Die Modifikation der Perspektive auf die Natur kann entweder vergegenwärtigt oder direkt durch Bewegung und Kinästhesen gegenwärtigt werden.

Die Appräsentation des fremden Bewusstseins impliziert, wie wir gesehen haben, eine Trennung zwischen den jeweiligen Eigenheitssphären. Indem aber sowohl der Andere als auch die Gegenstände, die ich selbst wahrnehme, und in Bezug auf die ich die Bewegungen des fremden Körpers als leiblich auffassen kann, von der einer primordialen Natur innerhalb der Eigenheitssphäre gewonnen worden sind, handelt es sich hier nicht um zwei getrennte Naturen, die irgendwie zusammengebracht werden müssten,

sondern durch die Appräsentation selbst und die ihr als Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierenden Präsentation (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes ego für mich da ist) ist schon der Identitätssinn meiner primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt. (Hua 1, 152)

Hier kommt die erwähnte wechselseitige Bekräftigung der Beschreibungen wieder ins Spiel: Ich apperzipiere einen Anderen als solchen, indem er mit derselben Natur, die die meine ist, in Berührung kommt. Anders gesehen, würde ich nicht einen fremden Körper als Leib auffassen, wenn er nicht mit denselben Gegenständen, die meine primordiale Natur ausmachen, verkehren würde. In dieser Hinsicht konstituiert

sich eine neue appräsentative Schicht von objektiver Natur über der primordialen, immanenten Natur. Es ist dieselbe einheitliche Natur, die ich in der Eigenheitssphäre konstituiere, die, die nun zur objektiven Natur durch die Fremderfahrung wird. Wir verstoßen hier nicht gegen das Prinzip der Transitivität der Identität, indem die primordiale Natur der Eigenheitssphäre als das Produkt einer Abstraktion von der einen und einzigen Natur zu verstehen ist. Wir kommen darauf, die Identität zwischen meiner und fremder Natur oder zwischen beiden und der einzigen festzustellen, wenn wir zum Ende der Analyse kommen: Wir verlassen die Eigenheitssphäre dadurch, dass ein Anderer konstituiert worden ist und wir daher behaupten können, dass wir beide (alle) in der einen selben Natur sind.

§ 15.2 Die Objektivität

Durch den Anderen wird eine Schicht von Objektivität gewonnen, die jedes Objekt meiner Natur betrifft und „zunächst den fremden Leibkörper, der sozusagen das an sich erste Objekt ist, wie der fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch ist“ (Hua 1, 153). Wie ist nun diese Aussage zu verstehen, nachdem wir festgehalten haben, dass die Konstitution des eigenen Leibs als eines Raumkörpers ein notwendiger Schritt ist, um den fremden Körper als Leib auffassen zu können? Der fremde Leibkörper ist das erste *Objekt* und damit ist gemeint, es ist der erste Gegenstand, der diese zweite appräsentative Schicht von Objektivität gewinnt. Mein Leib ist in der Eigenheitssphäre als Raumkörper konstituiert, das heißt aber nicht, dass mein Leibkörper oder irgendein anderer Gegenstand für mich als *objektiv* konstituiert wäre. Vielmehr ist der fremde Leibkörper das erste Objekt, der erste als objektiv konstituierte Gegenstand, weil ein anderes Subjekt erst durch die Konstitution dieses fremden Körpers als Leibs konstituiert wird und die Intersubjektivität und folglich die intersubjektiv-objektive Natur dadurch entstehen. Erst wenn ein Anderer als solcher konstituiert wird, gewinnt meine primordiale Natur die appräsentative Schicht von Objektivität, die „zunächst“ an dem fremden Leibkörper erfahren wird, da dieser sozusagen das Mittel für die Konstitution des Anderen und folglich der intersubjektiven-objektiven Natur ist. Dies macht die „Urphänomene der Objektivität“ (Hua 1, 153) aus, indem die Konstitution eines Anderen als solchen der erste Schritt ist, um die Ebene der Intersubjektivität und folglich der Objektivität zu erreichen.

Diese Schicht von Objektivität, die zunächst am fremden Leibkörper erfahren ist, wird danach auf meinen eigenen Leibkörper übertragen.¹²⁷

Der Schritt von Intersubjektivität zu Objektivität kann auf zweierlei Weise betrachtet werden. Zunächst ist die Grundidee, dass die Gegenstände, von denen ich Erfahrung habe, *relativ zu mir* sind, indem das transzendente Bewusstsein sie konstituiert. Wenn der Andere ins Spiel tritt und die Gegenstände, von denen er Erfahrung hat, mit denen, von denen ich Erfahrung habe, identifiziert werden, dann werden die gemeinsamen Gegenstände nicht nur *relativ zu mir*, sondern vielmehr *zu uns*. In dieser Weise besagt „Objektivität“ Unabhängigkeit von mir, indem die Abhängigkeit eine gemeinsame unter allen ist. Dies wäre sozusagen ein schwacher Sinn von Objektivität, der grundsätzlich Intersubjektivität bedeutet: Wenn die Gegenstände von allen durch unterschiedliche Erscheinungsweisen, aber immerhin als dieselben gesetzt werden, existieren die Gegenstände unabhängig von mir – und in der Hinsicht existieren sie objektiv. Die zweite Hinsicht, nach der wir Objektivität erreichen, betrifft die Entwicklung der Wissenschaft, zumal der Naturwissenschaft, die eben das explizite Ziel hat, die Natur zu beschreiben und zu erklären, so wie sie *unabhängig von den (inter-)subjektiven Konstitutionen* ist. Wie wir in § 5 bemerkt haben, erstrebt die Naturwissenschaft eine Beschreibung der Naturdinge, die von allen subjektiven Bestimmungen absieht. Dieser zweite, stärkere Sinn von Objektivität beruht jedoch weiterhin auf der Intersubjektivität selbst: Die Gemeinschaft der Naturwissenschaft muss sich darin verständigen können, was und wie erfahren und beschrieben wird.

Wenn wir nun von der intersubjektiv-objektiven Ebene ausgehen und die Fremderfahrung abblenden, können wir wieder die Unterschicht der primordialen Natur finden. Jeder Gegenstand, der in dieser Unterschicht erfahren wird, erhält durch Fremderfahrung die appräsentative Schicht der Objektivität und das in synthetischer Identitätseinheit: „dasselbe Naturobjekt in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen“ (Hua 1, 153). Es ist vielleicht an der Stelle wichtig zu klären, dass die Rede hier von „erstem“ Objekt nicht in einem zeitlichen Sinn zu verstehen ist, als ob die Behauptung wäre, dass ein Kind erstmal den fremden Leib als objektiven Gegenstand konstituiert. Es ist nur das erste Objekt in der Fundierungsbeziehung, die im Kontext der Reduktion auf die Eigenheitssphäre von der *V. CM* etabliert wird:

¹²⁷ Mehr dazu in § 15.5 und noch mehr in § 19.

Die Auffassung des im fremden Leib waltenden Bewusstseins führt unmittelbar zu der Erkenntnis, dass der fremde Körper ein auch von dem Anderen apperzipierter Gegenstand ist, der nun als objektiver Gegenstand zu verstehen ist.

Wenn wir von der Eigenheitssphäre ausgehen, gewinnt die primordiale Natur die appresentative Schicht der Objektivität durch die Fremderfahrung. Wenn wir von der intersubjektiv konstituierten Natur ausgehen, verliert die eine Natur diese Schicht durch Abblendung der Fremderfahrung und wird zu meiner primordialen, immanenten Natur. In beiden Fällen haben wir ein und dieselbe Natur, dieselben Naturobjekte in Identität. Was genau besagt die Identität zwischen den primordialen und den intersubjektiv konstituierten Gegenständen? Sie besagt vornehmlich die Identität meiner und fremder Erscheinungssysteme. Mit der offenen Möglichkeit der entsprechenden Modifikationen erscheint die Welt mir und dem Anderen in derselben Weise, nämlich in der Weise des psychophysischen Bewusstseins. Dies besagt grundsätzlich, dass Gegenstände als noematische Einheiten in der Mannigfaltigkeit ihrer Abschattungen und Erscheinungen konstituiert werden; dass die verschiedenen Sinne (wie z. B. Sehen und Tasten, wie im diskutierten Fall der Konstitution des Eigenleibs als Körper) zur Einheit gebracht werden; dass Kinästhesen und Bewegung im Raum eine fundamentale Rolle spielen, zumal in der Bewährung und Erfüllung der leeren Antizipationen und der weiteren Explizierung der gegenständlichen Eigenschaften. Indem die Gegebenheitsweisen für alle (menschlichen) transzendentalen Subjekte dieselben sind, werden die entsprechenden noematischen Korrelate, die Naturdinge, als dieselben Dinge gesetzt.

Wie Husserl an dieser Stelle anerkennt, besteht auch die Möglichkeit von Abweichungen oder Abnormitäten in Bezug auf die „normalen“ Erscheinungssysteme. Sie sind also nicht absolut identisch, Unterschiede in den Erscheinungsweisen sind wohl möglich, aber die Rede von Abnormitäten ergibt Sinn nur „auf dem Grunde einer an sich vorangehenden Normalität“ (Hua 1, 154). Der Maßstab für die Normalität bin ich selbst zunächst und das unter „optimalen“ Wahrnehmungsbedingungen, sofern alle anderen konstitutiven Systeme in Bezug auf meine verständlich sind und so auch die Abweichungen in Bezug auf sie. Darüber hinaus muss ich intersubjektiv und vor allem durch sprachliche Kommunikation feststellen, wie „normal“ meine eigene Normalitätsmaßstäben eigentlich sind.¹²⁸ Die Grenzen der Normalität und

¹²⁸ Vgl. dazu: „But the solipsistic subject will not raise the question whether or not she

ihre möglichen Abweichungen in der Form von Abnormitäten sind „Aufgaben einer schon höherstufigen phänomenologischen Analyse“ (Hua 1, 154). Wie wir aber bereits erörtert haben (§ 14.9), wird die Frage nach einer Normalität in diesem Kontext auf die Möglichkeit der Einstimmigkeit verschoben. Es geht also nicht darum, jede einzelne Eigenschaft der konstitutiven Systeme durchzumustern und bei jeder feststellen, ob und wie normal sie ist, sondern es geht vielmehr darum, ob Einstimmigkeit zwischen mir und dem Anderen in Bezug auf die Natur und Naturobjekte besteht oder nicht. In dieser Hinsicht würde jede Abweichung von meinen normalen Erscheinungssystemen geprüft, ob sie intentional modifiziert werden kann, damit der entstehende gegenständliche Sinn sich als einstimmig bewährt oder nicht. In dieser Hinsicht sind Tiere in konstitutivem Sinn Abwandlungen meiner Menschlichkeit. Somit werden ihre Erscheinungssysteme als Modifikationen von meinen verstanden, je nachdem was und wie viel ich an ihrem Verhalten auffassen kann.

§ 15.3 Ein Zirkelschluss in der Darstellung?

Mensch argumentiert, dass Husserl in seinen Analysen die epoché bricht und in einen Zirkelschluss gerät, wenn er die gemeinsam konstituierten Sinne der geteilten Natur voraussetzt und als Maßstab für die Auffassung des fremden Verhaltens verwendet, um wiederum zu zeigen, dass das fremde Verhalten die Basis für eine Natur geteilter Sinne sei:

If the above is correct, then the transfer of sense – or, equivalently, the world of shared meanings established by this transfer – is not something whose legitimacy can be tested by behavior. It is something *by which* we test behavior. Otherwise expressed, it is a principle presupposed by our attempt to recognize

herself is a normal perceiver, whether her perceptual systems function as well as those of other perceivers of her species. For this purpose, communication with other perceivers is crucial. Once an individual subject engages in communication with other perceivers, she might have to revise her solipsistically constructed standards of normality for points of view and for external perceptual conditions. She might not only be colorblind; also, she might not have access to the best points of view; and she might have spent all her life under conditions of twilight“ (Fricke 2019, 293).

the Other through his behavior. The circularity, then, of Husserl's explication is clear: its criterion for the sharing of meanings is the harmoniousness of behavior; its criterion for this last is the sharing of meanings. Now, the world of shared meanings is the underlying principle defining an intersubjective world. For Husserl, to assume it is to assume a correlate intersubjective community. Thus, if this principle is presupposed in evaluating behavior, such an evaluation cannot, without circularity, verify the principle. One can also say that Husserl commits a *petito principii* – the very thing which the epoche was designed to avoid – when he uses behavioral evidence to verify intersubjectivity, *and* presupposes in the evaluation of such evidence the underlying principle of intersubjectivity. This, in fact, is to presuppose the very intersubjectivity he wishes to transcendently establish. (Mensch 1988, 38f.)

Mensch's Argument ist also, dass ich (der meditierende Phänomenologe der V. CM) innerhalb der Eigenheitssphäre, in der sämtliche fremden Beiträge ausgeschaltet sein sollten, das fremde leibliche Verhalten in Bezug auf die bereits intersubjektiv konstituierten Sinne der geteilten Natur „teste“, um festzustellen, dass dieses Verhalten eben leiblich ist und daher das Verhalten eines anderen Ich. Nachdem die Fremdauffassung vollzogen worden ist, kann ich feststellen, dass die Gegenstände der primordialen Natur zwischen mir und den Anderen geteilt werden und so, dass sie intersubjektive, in Bezug auf einen geteilten, gemeinsamen Sinn konstituierte Gegenstände sind. Dies habe ich allerdings am Anfang der Analyse vorausgesetzt und dann wäre die gesamte Analyse zirkulär. Es ist mir aber nicht klar, warum Mensch denkt, dass die am Anfang der Analyse verwendeten Sinne, durch die ich das fremde Verhalten als leiblich auffassen kann, intersubjektiv konstituierte Sinne sein sollten. Innerhalb der Eigenheitssphäre sind alle fremden Beiträge und mit ihnen selbstverständlich ebenfalls die gemeinsamen Sinne abgeblendet und außer Betracht gelassen. Was ich übrig behalte, sind folglich nicht intersubjektive Sinne, sondern meine eigenen, die ich ohne fremde Beiträge gestiftet und konstituiert habe. Wie wir gerade festgestellt haben, bin ich selbst der Maßstab für die Normalität sowohl der Erscheinungssysteme als auch der noematischen Einheiten, die dadurch konstituiert werden. Diese habe ich in meiner Eigenheitssphäre, so wie ich auch den fremden Körper darin habe. Dieser primordial, solipsistisch konstituierte Körper ist der, der sich nun zu dem Rest der primordial, solipsistisch konstituierten Gegenstände meiner primordialen Natur leiblich verhält.

Ich sprach von einer sich wechselseitig bekräftigenden Beschreibung des leiblichen Verhaltens und der primordinalen Natur: Ist dies nicht das, was Mensch mit seinem Vorwurf von Zirkularität meint? Leibliches Verhalten und Gegenstände scheinen einander zu bedingen, ich kann das eine ohne das andere nicht erkennen. Ein Körper, der sich zu nichts verhält, wäre nicht als Leib aufzufassen; Gegenstände, die nur von mir apperzipiert werden, könnten nicht zu intersubjektiv-objektiven Gegenständen werden. Muss ich also nicht das eine voraussetzen, um das andere zu erreichen und auf diese Weise in einen Zirkelschluss geraten? Ich würde eher sagen, dass nichts vorausgesetzt werden muss. Die Gegenstände stehen mir in der Eigenheitssphäre zur Verfügung, ich kann sie wahrnehmen und konstituieren. Es ist nicht das „Endprodukt“, die intersubjektiven Sinne der gemeinsamen Welt, wodurch ich das fremde Verhalten als leiblich auffassen kann, sondern die bloßen Gegenstände meiner Eigenheitssphäre, die keine Schicht von Objektivität, kein Prädikat des „Für-jedermann-da“ besitzen, unter welchen der fremde Körper sich befindet.

Ich glaube dementsprechend nicht, dass Mensch's Einwand zutrifft. Es gibt keinen Kreis, wenn ich von der Eigenheitssphäre ausgehe und die verschiedenen Verhältnisse der von mir wahrgenommenen Gegenstände zueinander betrachte. Der fremde Körper verhält sich wie ein Leib zu denselben Gegenständen, die ich selbst und alleine in meiner Eigenheitssphäre konstituiert habe. Eine verfeinerte Version von Mensch's Einwand könnte fragen, ob die ursprüngliche Ausschaltung durch die thematische epoché und die Reduktion auf die Eigenheitssphäre überhaupt möglich ist. Kann ich wirklich von allen konstituierten Sinnen, über die ich in natürlicher Einstellung verfüge, absehen und sie nicht mehr als intersubjektiv konstituiert ansehen, sondern lediglich als meine eigenen? Wir haben so einen Einwand voranstehend betrachtet (§ 13.3). An dieser Stelle würde ich den folgenden Sachverhalt betonen: Ich muss nicht spezifische Beziehungen unter „voll“ konstituierten Gegenständen betrachten, damit die Analysen der *V. CM* funktionieren. Sie müssen nicht Bücher, Tische, Werkzeuge sein, müssen auch nicht Steine, Bäume oder Wiesen sein. Sicherlich sind die meisten unserer gestifteten Sinne und Typen durch intersubjektive Vermittlung urgestiftet. Im Szenario der *V. CM*, der Reduktion auf die Eigenheitssphäre, kann ich bloß mit Dingen¹²⁹ umgehen. In dieser Weise, sehr grob ausgedrückt, kann

¹²⁹ Obwohl der Begriff von Ding auch in einem starken objektiven Sinn verstanden werden kann (das Naturding als Korrelat der Naturwissenschaft), heißt „Ding“ grundsätzlich

ich feststellen: Dieser fremde Körper da (dieses Ding da, das diesem meinen Leib hier ähnlich sieht) geht auf Dingen, er fasst Dinge, er sieht Dinge und geht mit ihnen um, er hebt Dinge auf etc. Natürlich müssten wir noch mehr berücksichtigen, um die Einstimmigkeit im Fortgang der Erfahrung bewähren zu können. Aber dann müssten wir uns fragen, zu welchen Gegenständen stehe ich selbst in Beziehung, wenn ich mich in der Eigenheitssphäre befinde? Hätte ich keine konstituierten Sinne und Apperzeptionen von Dingen *als* die Dinge, die sie sind, hätte ich selbst kein leibliches Verhalten zu zeigen und an mir selbst zu erkennen.

Eine Zweideutigkeit des Ausdrucks „intersubjektive Sinne“ könnte bezüglich Menschens Einwand (und meiner Erwiderung) von Relevanz sein: Der „starke“ Sinn von „intersubjektiv geteilten Sinnen“ bezieht sich auf die oder eine Lebenswelt, eine Kultur oder Gemeinschaft, eine Geschichte. In dieser Hinsicht sind jegliche Sinne und Typen, über die man verfügt, intersubjektiv gestiftet und stark geprägt. Von diesen Sinnen zu abstrahieren, heißt dementsprechend: (i) Meine Korrelate nicht mehr als objektiv, Für-jedermann-da zu betrachten (wie ich am Ende § 13.6 erklärte) und von den eigentümlichen Prädikaten der intersubjektiven Ebene zu abstrahieren: ästhetische, praktische, ethische Werte, kulturelle Bedeutsamkeit, geschichtliche Referenzen etc. So z. B. ist der Baum, den ich sehe, bloß ein Baum. Er ist weder schön noch hässlich, weder nützlich noch zwecklos; er ist auch nicht ein Symbol für die Mutter Erde, er ist auch nicht eine Lunge der Erde oder Wächter des Walds etc., er ist „einfach Baum“. Weiter trägt dieser Sinn nicht den höheren Grad von Evidenz (intersubjektive Einstimmigkeit), die wir den Gegenständen in natürlicher Einstellung normalerweise zuschreiben, wie ich am Ende von § 13.6 präsentierte.

und ursprünglich raumzeitliches Wesen, das der sinnlichen Wahrnehmung gegeben wird. Vgl. dazu: „Wir haben die Konstitution der materiellen Natur durch verschiedene Schichten verfolgt und gesehen, daß schon für das ‚solipsistische‘ Subjekt – das Subjekt in Isolierung – Motive bestehen für die Scheidung zwischen einem ‚erscheinenden‘ Ding, das in seinem qualitativen Bestand relativ ist auf meine Subjektivität, und dem ‚objektiven‘ Ding, das bleibt, was es ist, auch wenn in meiner Subjektivität und abhängig davon in den ‚Erscheinungen‘ des Dinges Änderungen auftreten“ (Hua 4, 77). Betrachten wir das Ding als bloßes Korrelat der Subjektivität oder im Sinn einer „solipsistischen Objektivität“ (ein Sinn, mit dem ich nicht beschäftigt habe, siehe dazu: Fricke 2019, insbesondere 292ff.), können wir auf jeden Fall von Dingen unabhängig von intersubjektiven Beziehungen sprechen.

Der zweite, „schwächere“ Sinn von „intersubjektiv geteilten Sinnen“ würde sich auf jeden Sinn und Gegenstand beziehen, von denen ich und auch andere Erfahrung haben können. Es wären „intersubjektive Sinne“ nur in der Hinsicht, dass sie tatsächlich geteilt werden *können*. In diesem Sinn wäre „einfach Baum“ *auch* ein intersubjektiv geteilter Sinn und so auch sämtliche möglichen Sinne und Gegenstände in jeder möglichen Hinsicht. Wenn Mensch Einwand sich auf diesen zweiten, schwächeren Sinn bezieht, muss ich zugestehen, dass dieser Sinn wohl in der Eigenheitssphäre im Spiel ist. Ich sehe aber nicht, wie das überhaupt zu vermeiden wäre. Keine phänomenologische Übung kann uns in ein Szenario versetzen, in dem wir wirklich anschauliche Erfahrung von der Welt hätten, *als ob* wir nie intersubjektive Subjekte gewesen wären. Dies ist meines Erachtens für keinen Menschen (anschaulich) denkbar. Wenn Mensch also den zweiten, schwächeren Sinn meint, glaube ich nicht, dass Husserls Analysen einen Fall von Zirkularität ausmachen: Ich betrachte in der Eigenheitssphäre die Gegenstände ohne intersubjektive Beiträge im Sinn (i), dem stärkeren, darunter fremde Körper. Ich analysiere dabei, welche intentionale Leistungen vollzogen werden, wenn ich diese unterschiedlichen Gegenstände wahrnehme und gelange zu der Schlussfolgerung, dass gewisse Gegenstände sich wie Leiber verhalten, indem sie sich zu dem Rest der Gegenstände auf eine Weise verhalten, die ich als leibliche, als meine Verhaltensweise zu den Gegenständen identifiziere. Dies setzt voraus, dass ich ein Erwachsener bin, der sich bewusst zu Gegenständen verhält und in der Lage ist, Merkmale des eigenen Leibs und seines Verhaltens und der betroffenen Gegenstände zu merken. Keiner bat um eine Abstraktion von solchen Leistungen. Aber in diesem Sinn ist das Vorausgesetzte nicht mit dem Erreichten gleich: Die Sinne, die ich am Ende der Analyse erreiche, sind wohl in dem Sinn (i) zu verstehen: als objektive, Für-jedermann-da und mit all den höheren Prädikaten der Kultur und Gesellschaft. So hätten wir keine Zirkularität, indem wir von etwas abstrahiert haben, die Analyse durchführten und etwas Anderes erreichten. Wenn der zweite, schwächere Sinn gemeint ist, würde ich also sagen: Leider kann die Analyse nicht in einer radikaleren Weise vollzogen werden, ich glaube aber nicht, dass das einen Zirkelschluss ausmacht.

Wenn Mensch nun den ersten, stärkeren Sinn meinte und er Recht hätte, wäre das sehr wohl eine zirkuläre Analyse und der Einwand träfe zu. Um noch ein Argument vorzulegen, warum ich nicht glaube, dass die in der Analyse verwendeten Sinne im Sinn (i) zu verstehen sind, können wir ein Beispiel mit Tieren einbeziehen. Es ist einfacher vorauszusetzen, dass ich keine gemeinsam konstituierten Sinne mit

einem Hund als mit einem Menschen teile. Der fragliche Hundekörper verhält sich wie ein Leib, indem er sich zielgerichtet bewegt, auf die Dinge in seiner Umwelt reagiert, andere Dinge riecht, tastet, aufhebt etc. Weiter kann ich dem Hund ein stockförmiges Ding geben und feststellen, dass er das Ding in sein fragliches Maul nimmt. Ich kann dieses Ding werfen, und der fragliche Hund bringt mir *dasselbe* Ding zurück (das Konstanzphänomen – ein Gegenstand wird als derselbe erkannt, obwohl das Wahrnehmungskontinuum unterbrochen wird – ist sehr wohl in der Eigenheitssphäre wirksam). Wir beide stoßen auf dieselbe Steinmauer und werden in demselben Wasser nass. All dies kann ich an fremdem Verhalten erkennen, ohne vorauszusetzen, dass wir bereits dieselben Sinne teilen. Im Fall des Hundes wäre es sogar fraglich, ob wir außerhalb der Eigenheitssphäre, in der natürlichen Einstellung überhaupt über gemeinsame, intersubjektiv konstituierte Sinne (im Sinn (i)) verfügen.

Zusammenfassend antworte ich auf Menschs Einwand, dass keine intersubjektiv konstituierten Sinne im Sinn (i) vorausgesetzt werden müssen, damit ich ein fremdes Verhalten als leiblich auffassen kann: Ich kann feststellen, dass die Dinge, die ich wahrnehme, mit denen ich umgehe, auch die Dinge sind, die der Andere wahrnimmt und mit denen er umgeht. Dies kann ich insbesondere, indem ich das fremde Verhalten erfasse: Der fremde Körper bewegt sich um das Loch in dem Boden herum, hebt den Stein auf, den ich hinwarf etc. In der Eigenheitssphäre sind diese meine Dinge ohne weitere intersubjektive Beiträge, ohne die Schicht der Objektivität konstituiert. Der Andere tritt auf und ich beobachte ihn. Sein Verhalten und Handeln, die ich als solche auffasse, sind immer auf diese Dinge gerichtet, von denen ich auch Erfahrung habe. Wir stehen also in Beziehung zu *denselben* Dingen, meine und die fremde Natur sind ein und dieselbe. Das leibliche Verhalten wird in Bezug auf die von mir in der Eigenheitssphäre konstituierten Gegenstände bestimmt und, indem der Andere als echte, wirkliche Andere konstituiert wird, kann ich auch seine Erscheinungsweisen betrachten und dadurch feststellen, dass wir beide unterschiedliche Erscheinungen von denselben Dingen haben und beide mit denselben Dingen umgehen. In diesem Zug identifizieren sich, wie wir gesehen haben, meine und die fremde primordiale Natur und gewinnen die Schicht der Objektivität, durch die die Natur als ein und dieselbe für jedermann erfahren wird.

§ 15.4 Die Auflösung des Rätsels und die erste Stufe der Vergemeinschaftung der Monaden

An diesem Punkt hält Husserl das Rätsel um die Konstitution eines anderen Ich in meiner Eigenheitssphäre und die Identifizierung meiner und der fremden Natur für gelöst. In der Tat sei dieses Rätsel nicht viel größer als jenes über die gegenständliche Einheit überhaupt, ihren Sinn und ihre Geltung (vgl. Hua 1, 154f.). Wie also gewinnt ein beliebiges Erlebnis Sinn und Geltung als Seiendes für mich? Ich habe eine originale Erfahrung von einem jeweiligen Gegenstand und kann auf ihn wieder in Gegenwärtigung oder Vergegenwärtigung zurückkommen – und das mit Evidenz: So kann ich immer wieder. Ich habe also getrennte Erlebnisse *von* demselben Gegenstand, Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die zeitlich getrennten Erlebnisse verknüpfen sich in der Synthesis der Identifizierung mit dem evidenten Bewusstsein von *demselben* Gegenstand. Ähnliches gilt für die Fremderfahrung, wobei der fremde Leib ein solcher, wiederidentifizierbarer Gegenstand ist.

Das Rätsel der Konstitution, sei es von einem Ding oder einem Anderen, hängt mit der Zeit innig zusammen, insofern es sich um die Identität des jeweiligen Gegenstands im Laufe der Zeit und anschließend um die Identität der Natur und Welt selbst handelt. Wir haben in § 6.5 gelernt, dass die Zeitlichkeit ein wesentliches Element des transzendentalen Bewusstseins ist, und setzen uns in diesem Kapitel mit der Konstitution des alter ego u.a. als ein reines Ich auseinander. Gleichwohl habe ich bisher kaum die Zeitlichkeit adressiert. Bei den intentionalen Leistungen der Paarung und analogisierenden Übertragung ist die Zeit kein spezifisches Thema gewesen, wir könnten sagen, dass der Andere als zeitliches Wesen, als Ich, das in der Zeit lebt, konstituiert ist, insofern er als reines Ich konstituiert worden ist. Wie wir erkannt haben, wenn der Andere als Leibhaber konstituiert wird, wird er auch als reines Ich konstituiert, indem dies aus der Monadologie selbst folgt. In dieser Hinsicht ist dem Anderen auch die zeitliche Struktur des Bewusstseins mit dem Rest der Wesensnotwendigkeiten des transzendentalen Bewusstseins übertragen. Nun kommen wir auf eine explizitere Thematisierung des Phänomens der Zeitlichkeit für die Monaden als eine erste Stufe ihrer Vergemeinschaftung.

In der Fremderfahrung wird die fremde primordiale Sphäre mit ihrer Beziehung auf die Natur vergegenwärtigt appräsentiert und ich kann so die Synthesis der Identifizierung zwischen der fremden und eigenen primordialen Natur vollziehen, wobei die beiden als ein und dieselbe Natur identifiziert werden. „Dadurch urgestiftet

ist die Koexistenz meines Ich [...] und des fremden Ich“ (Hua 1, 156), indem wir beide zur gleichen Zeit auf dieselbe Natur gerichtet sind. Meine primordiale Zeitlichkeit, die Form meines Bewusstseins überhaupt, wird zu einer objektiven Zeitlichkeit, die von mehreren Subjekten geteilt wird. Diese zeitliche Gemeinschaft der Monaden sei untrennbar, indem die Konstitution der einen Welt und Weltzeit von ihr abhängt: Lediglich zeitlich koexistierende Subjekte können ein und dieselbe Welt vor sich haben und so konstituieren. Sind die Monaden nicht in einer zeitlichen Gemeinschaft, konstituieren sie keine gemeinsame Welt. So wie ich einen Anderen konstituieren kann, indem wir beide vor derselben Natur stehen und unsere leiblichen Verhalten als solche in Bezug auf die gemeinsamen Gegenstände konstituieren, kann ich einen Anderen konstituieren, insofern wir beide zur gleichen Zeit dort stehen. Dies klingt zunächst etwa trivial, wichtig ist aber, dass dies zur Erkenntnis führt, dass meine immanente (phänomenologische) Zeit anders zu der gemeinsamen, objektiven Zeit ist, in der alle Monaden vergemeinschaftet leben (vgl. Hua 1, 156).

Die erste Stufe der Vergemeinschaftung wird demzufolge durch die Konstitution anderer Monaden in meiner erreicht. Die fremde Monade ist als *seiend* konstituiert, wobei ihr Sein appräsentativ ausgewiesen ist: „Daß die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, ist die einzig denkbare Weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können; haben sie das aus Quellen einer beständigen Bewährung“ (Hua 1, 156).¹³⁰ Mit anderen Worten ist der Gegenstand, der zunächst in der Eigenheitssphäre als Körper apperzipiert ist, als wirklich seiend apperzipiert, indem er als der Leib eines anderen Ich und dadurch als ein echtes anderes ego apperzipiert wird – eine Apperzeption, die sich weiterhin in der Erfahrung bewährt. So sind die fremden Monaden „für sich selbst genau so seiend, wie ich für mich bin“ (Hua 1, 157). Monaden sind voneinander getrennt, sofern jede keinen originären Zugang zu den Erlebnissen und Eigenheitssphären der anderen haben kann, eine Trennung, die dem psychophysischen Sein am Leibkörper entspricht. Die Husserl'schen Monaden haben aber Fenster, sie können in die anderen Monaden hineinschauen, was eben zur Gemeinschaft der Monaden führt. Die erste Stufe der Vergemeinschaftung besteht dementsprechend darin, dass der Andere, die fremde Monade, als in der Welt seiend konstituiert wird (etwas, das wir schon durch die

¹³⁰ Diese ist auch eine wichtige Stelle in Bezug auf die Diskussion über den Sinn und die Tragweite der V. CM, die meine Interpretation gegen die Carr-Stähler bekräftigt.

vorherigen Analysen Husserl folgend festgestellt haben), dass diese Welt ein und dieselbe für alle Monaden ist, und dass all diese vergemeinschafteten Monaden in derselben objektiven Zeit leben.

§ 15.5 Der Andere als Mensch und die weiteren Einfühlungsmöglichkeiten

Der Andere ist also als Monade und psychophysisches Subjekt für mich gewonnen, aber darin auch als *Mensch*. „Mensch“ bedeutet nun eine konstituierte Einheit, die eine Leib-Seele-Realität ausmacht und in sich die Menschengemeinschaft trägt. Die Einheit Mensch verweist mit anderen Worten in ihrem konstitutiven Sinn auf eine Mehrheit von miteinander verbundenen Menschen. Indem ich die Einheit Mensch zunächst in Bezug auf einen Anderen konstituiere, den ich als „Anderer wie ich“ konstituiert habe, entsteht längst eine Gemeinschaft der Menschen. In dieser Hinsicht liegt in der Einheit Mensch ein „Wechselseitig-für-einander-sein“ (Hua 1, 157): Ich erkenne den Anderen als Menschen und zugleich mich auch als solchen, und so ist es auch der Fall für den anderen Menschen. Das Erkennen anderer Gegenstände als Menschen wie ich birgt in sich die „objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen“ (Hua 1, 157f.) eben als seiende Menschen, Einheiten von Bewusstsein und Leibkörper.

Die Fremderfahrung, durch die ich den Anderen als solchen auffasse, ermöglicht somit weitere Akte der Einfühlung, durch die ich mich in den Anderen hineinversetzen kann und mich selbst aus seiner Perspektive als Gegenstand für den Anderen vergegenwärtigen kann. Tue ich es, kann ich so feststellen, dass auch ich dem Anderen zunächst als ein Körper erscheine, der in seinem Verhalten zur Umwelt sich als Leib herausstellt und ein bewusstes Leben und eine Eigenheitssphäre in sich birgt, zu denen der Andere keinen originären Zugang hat, die er sich aber vergegenwärtigen kann. Alle diese möglichen Akte der Fremderfahrung und Einfühlung verweisen auf weitere Akte und Korrelate für sie: Ich apperzipiere einen Menschen, der mich als Menschen apperzipiert und so kann ich auch andere Menschen apperzipieren, die die Anderen und mich apperzipieren etc. Dieser wechselseitige Verweis ist in der Einheit Mensch selbst enthalten und darin liegt der Sinn einer Menschengemeinschaft. Stein bezieht sich auf diese Möglichkeit, mich in die Einfühlungsakte

des Anderen einzufühlen, als „reflexive Sympathie“ (ein Begriff, die sie von Lipps übernimmt) oder „Iterierbarkeit der Einfühlung“:

Iterierbar sind desgleichen alle Vergegenwärtigungen [...]. Und so kann ich auch Einfühlungen einfühlen, d. h. unter den Akten eines andern, die ich einfühlend erfasse, können auch Einfühlungsakte sein, in denen der andere Akte eines andern erfaßt. Dieser ‚andere‘ kann ein dritter sein oder ich selbst. Im Zweiten Fall haben wir ‚reflexive Sympathie‘, mein ursprüngliches Erlebnis kehrt als eingefühltes zu mir zurück. (Stein 1917, 19)

Der hier diskutierte Fall Husserls handelt aber nur von der iterierbaren Einfühlung in Bezug auf die Apperzeption, die der Andere auf mich gerichtet vollzieht und durch die er mich als Menschen auffasst: Mich in den Anderen hineinfühlend, vergegenwärtige ich, wie er mich als eine Einheit aus Leib und Bewusstsein apperzipiert und als seienden Menschen setzt.¹³¹

Ein anderer Mensch ist so in Wirklichkeit, aber auch in Möglichkeit apperzipierbar, was grundsätzlich bedeutet, dass die Natur selbst mir als eine offene, endlose Natur gegeben ist, die prinzipiell für eine ganze Wechselgemeinschaft möglicher Subjekte dasteht. Sobald ein anderer Mensch für mich konstituiert ist, gewinnt meine primordiale Natur die Schicht der intersubjektiven Objektivität, eine Schicht, die an der Natur und an ihren Gegenständen selbst appräsentiert ist. Sogar wenn also kein Mensch im Moment in meinem Wahrnehmungsfeld steht, fasse ich die Natur und ihre Gegenstände als prinzipiell von mehreren Subjekten erfahrbar auf. Darin besteht die Objektivität der Welt für mich: Nicht in einzelnen, isolierten und kontingenten Akten, wobei ein Anderer wirklich da sein kann oder nicht, sondern in dieser prinzipiellen Möglichkeit, dass alles, was ich apperzipiere, auch von Anderen apperzipiert werden kann und deswegen ist es objektiv, Für-jedermann-da.

¹³¹ Ich werde die Konstitution der Einheit Mensch in § 19 ausführlicher berücksichtigen.

§ 15.6 Monadengemeinschaft und transzendente Intersubjektivität

Wir können daher die offene, wechselseitige Menschengemeinschaft als eine Monadengemeinschaft verstehen, die die transzendente Konkretion der transzendentalen Intersubjektivität ist:

Sie ist, wie kaum gesagt werden muß, rein in mir, im meditierenden ego, rein aus Quellen meiner Intentionalität für mich konstituiert, aber als solche, die in jeder in der Modifikation Anderer konstituierten als dieselbe, nur in anderer subjektiver Erscheinungsweise konstituiert ist, und konstituiert als dieselbe objektive Welt notwendig in sich tragend. (Hua 1, 158)

Wie ist nun dieser Begriff der transzendentalen Intersubjektivität zu verstehen? Die Grundthese der transzendentalen Subjektivität besagt, dass das Bewusstsein die Welt in sich konstituiert und dass alle Sinne aus den konstituierenden Leistungen des Bewusstseins entstehen. Das wird nun intersubjektiv, indem eine Gemeinschaft von transzendentalen Ich etabliert wird, in der jeder ein konstituierendes, transzendentales Subjekt ist, das die Welt in sich konstituiert. Weiter impliziert die transzendente Intersubjektivität den objektiven Charakter meiner Erfahrung von der Welt, ein Charakter, der schon in der Sphäre des transzendentalen Bewusstseins zu finden ist, der aber seine Evidenz in der Einstimmigkeit der Erfahrung mit den Anderen findet. Mit anderen Worten formuliert, ist die transzendente Subjektivität alleine nicht in der Lage, den objektiven Charakter ihrer Erfahrung aufzuklären, da die Objektivität notwendigerweise auf andere konstituierende Subjekte verweist. Husserl drückt dies äußerst klar in seiner ersten Fassung der *V. CM* aus:

So erweitert sich die transzendente Subjektivität zur Intersubjektivität oder vielmehr, eigentlich gesprochen, erweitert sie sich nicht, sondern es versteht sich selbst nur die transzendente Subjektivität besser. Sie versteht sich als primordiale Monade, die in sich andere Monaden intentional trägt, sie darin als transzendente Andere notwendig (die Einstimmigkeit der Erfahrung macht, solange sie im Stil der Einstimmigkeit wirklich fortgeht, die Seinsgewissheit notwendig) setzen muss. Das nach der transzendentalen Reduktion zunächst gesetzte transzendente ego ist eben noch unbestimmt, es entbehrt

noch der Unterscheidungen, die doch wesensmässig in ihm selbst liegen, es versteht noch nichts von der transzendentalen Intersubjektivität, die in ihm als einem vorausgesetztermassen eine objektive Welt erfahrenden ego intentional beschlossen sein muss. (Hua 15, 17)

Das transzendental reduzierte ego kann die in sich beschlossene Objektivität nicht verstehen, ohne den Schritt zur Intersubjektivität zu tun. Die Welt als objektive ist gleichwohl schon so erfahren, und um dies phänomenologisch aufklären zu können, muss sich nun die Subjektivität und die Phänomenologie selbst als intersubjektive verstehen. Im Wesen der in mir transzendental konstituierten Welt liegt der Verweis auf andere transzendente Subjekte, die auch als Menschen konstituiert werden. Damit ist die Welt Welt für mich und für Andere, wobei die Anderen andere transzendente Subjekte, andere Leib-Seele Einheiten und andere Menschen sind. Jede andere Monade als transzendentales Subjekt und als psychophysischer Mensch ist in den offenen, unbestimmten Horizonten meiner Welterfahrung beschlossen, und eben darin besteht das allgegenwärtige Prädikat der intersubjektiven Zugänglichkeit, des Für-jedermann-da, das Teil jeder konstitutiven Erfahrung ist. Wie Kern erläutert, besagt dieses sich Verstehen der transzendentalen Subjektivität als Intersubjektivität, dass die transzendente Subjektivität immer Intersubjektivität gewesen sei, und diese Sachlage könne nun durch die spezifischen Methoden der V. CM zur phänomenologischen Klarheit gebracht werden:

Wenn die fünfte Meditation dann schliesslich den transzendentalen Anderen einführt, müsste dies folgerichtig als eine Erweiterung der transzendentalen Sphäre betrachtet werden. Die fünfte Meditation gibt sich nun aber nicht als eine Erweiterung der transzendentalen Sphäre, also nicht als ein Überschreiten eines zunächst eingenommenen „solipsistischen Standpunktes“, sondern als eine Explikation (Auslegung, Enthüllung) der schon gewonnenen transzendentalen Sphäre, bzw. als Aufweis des transzendentalen Solipsismus als einen blossen Schein. Die Etablierung der transzendentalen Subjektivität als transzendentale Intersubjektivität wird also als eine genauere Bestimmung der egologischen Reduktion ausgegeben [...]. Die egologische Reduktion ist also keineswegs identisch mit der primordialen (Reduktion auf die Eigenheitssphäre), sondern diese ist nur ein methodischer Schritt innerhalb jener mit dem Ziele, sie als intersubjektive zu bestimmen. M.a.W., das transzendente

„Feld“ muss implizit bereits in den ersten vier Meditationen ein intersubjektives sein; das Transzendente ist „an sich“ schon von Anbeginn der Reduktion intersubjektivität. (Kern 1973b, XXXIII)

Aus dieser Interpretation können wir unsere Annahme bekräftigen, dass sich das Wesentliche der Reduktion auf die Eigenheitssphäre darin befindet, dass ich von der Objektivität abstrahiere, mit der ich in normalen Umständen die Welt erfahre. Das Phänomen Welt in der Eigenheitssphäre ist im Gegensatz zu dem Feld des transzendental reduzierten Bewusstseins ein Bereich der Erfahrung, der geringere Evidenz für mich hat.

Schütz erhebt einen wichtigen Einwand gegen Husserls Konzeption der transzendentalen Intersubjektivität:

Wie die V. Cartesianische Meditation (Par. 56) beschreibt, entspricht der offenen Mannigfaltigkeit der Menschen, ja allgemeiner: Animalien, als Subjekte möglicher Wechselgemeinschaft in transzendentaler Konkretion eine entsprechende offene Monadengemeinschaft, die wir als transzendente Intersubjektivität bezeichnen. Welches ist, nach dem Vorgesagten, diese mögliche Entsprechung? Die offene Menschengemeinschaft steht, zum mindesten der Möglichkeit nach, in Kommunikation. Hier gibt es in der Tat ein Ich und ein anderes Ich als Du, ein Wir und ein Uns; [...] Wie aber kann es zum transzendentalen Wir, dem Urgrund aller Gemeinschaft kommen? Ich, der Epoche-übende, Ich, transzendentes Ego, habe in der vorhin beschriebenen Weise den Anderen konstituiert und gleichermaßen hast Du, ein anderes transzendentes Ego, mich konstituiert. Wie kann aber meine Vollmonade in ihrer Konkretisation mit der deinen in eine transzendente Wir-Beziehung treten? Selbst wenn man Husserls Theorie der Konstitution des Anderen akzeptiert, [...] ist noch immer keine transzendente Vergemeinschaftung, kein transzendentes Wir begründet. Im Gegenteil: Jedes transzendente Ego hat nun seine Welt, darin alle anderen Subjekte und auch mich, ihrem Sein und Sinn nach für sich konstituiert, aber eben für sich und nicht auch für alle anderen transzendentalen Egos. (Schütz 1971a, 109f.)

Die Frage ist nun, wie wir von einer Menschengemeinschaft, die in wirklicher Beziehung steht, zu einer Monadengemeinschaft transzendentaler Ich gelangen, die

ein transzendentales Wir begründen sollte? Wie Schütz konstatiert: Sogar wenn wir Husserls Analysen der Konstitution des Anderen in der Eigenheitssphäre als gültig annehmen, folgt daraus eine transzendente Intersubjektivität? Irgendeine Form von Wir oder Gemeinschaft setzt Kommunikation voraus, aber „in der transzendentalen Sphäre selbst, das ist ohne Rückfall in die natürliche Einstellung, [ist] Kommunikation zwischen den mehreren transzendentalen Subjekten und somit die Stiftung einer kommunikativen Intersubjektivität nicht möglich [...]“ (ebd., 111). Die transzendente Subjektivität an sich ist nicht in der Lage, von sich aus zu wirklichen Anderen zu kommen, mit ihnen zu kommunizieren und auf diese Weise eine Form von Gemeinschaft zu stiften. Das wäre aber, was wir brauchen, um die Ebene der transzendentalen Intersubjektivität erreichen zu können. Schütz fragt weiter, „ob mein transzendentales Ich um ein transzendentales Du weiß oder dieses gar konstituiert und was ein zusätzliches Problem ist wie durch dieses transzendentale Ich und dieses transzendentale Du ein transzendentales Wir gestiftet werden könnte“ (ebd., 116), wobei unter „transzendentalen Wir“ das Subjekt der transzendentalen Intersubjektivität zu verstehen wäre, und folgert, „daß Husserls Versuch, die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität aus den Bewußtseinsleistungen des transzendentalen Ego zu begründen, nicht gelungen ist“ (ebd.).

Zusammenfassend ist dieser Schütz'sche Einwand ausschließlich auf das Konzept transzendentaler Intersubjektivität oder transzendentaler Wir bezogen und ist so unabhängig von anderen berücksichtigten Einwänden gegen Husserls Analysen über die Konstitution des alter ego. Laut Schütz ist Vergemeinschaftung nur aufgrund von Kommunikation möglich und „alle Kommunikation erfordert Hergänge in der natürlichen Welt“ (ebd., 111). In der reduzierten transzendentalen Sphäre gibt es keine solchen Vorgänge und folglich keine Möglichkeit, in echte Beziehung mit den Anderen zu treten. Ohne diese Möglichkeit kommen wir nicht zu einem Wir und können nicht eine echte Vergemeinschaftung etablieren, die als transzendente Intersubjektivität verstanden werden könnte.

Die Antwort auf diesen Einwand hängt mit dem Verständnis des Begriffs der Transzendentalität selbst zusammen. Bereits in dem vorherigen Paragraphen (§ 14.10) haben wir den Einwand betrachtet, ob und wie der Andere durch die Analysen der *V. CM* als transzendentales Ich konstituiert werden könnte. Während Schütz der Meinung zu sein scheint, dass der Andere eher als psychophysisches Wesen oder Leibhaber konstituiert wird, aber nicht als transzendentales, habe ich argumentiert, dass die Konstitution des Anderen als eines transzendentalen

Ich nicht nur von Husserl affirmiert wird, sondern auch gerechtfertigt ist, da diese monadische Ebene notwendigerweise im Begriff selbst von Ich, Bewusstsein oder Subjektivität impliziert ist. Solange ein Bewusstsein in der Fremderfahrung appräsentiert ist, ist der Andere als transzendentes Ich konstituiert und das mit Wesensnotwendigkeit. Die Sache mit der transzendentalen Intersubjektivität kann nun ähnlich betrachtet werden. Die folgende Husserl'sche Stelle kann das Problem gut beleuchten:

Ich muss scheiden: die jetzt transzendental-phänomenologisierende Subjektivität (als wirkliches ego Monade) und die transzendente Subjektivität schlechthin; diese erweist sich als die transzendente Intersubjektivität, welche die transzendental phänomenologisierende in sich fasst. Ferner, die jetzt transzendental phänomenologisierende Subjektivität ego erkennt sich selbst hinsichtlich ihrer Vergangenheit, in der sie nicht transzendental phänomenologisierende war, aber doch transzendente Subjektivität, und sie erkennt auch in ihrer transzendentalen Fremderfahrung andere ego's als nicht phänomenologisierende (evtl. aber auch gelegentlich als das), aber als transzendente ego's. (Hua 15, 74f.)

Schütz' Einwand scheint zu suggerieren, dass die transzendente (Inter-)Subjektivität erst ins Dasein träte, wenn der Phänomenologe epoché und Reduktion übt. Dies ist aber natürlich nicht der Fall, die Phänomenologie *entdeckt* das transzendente Bewusstsein und erfindet es nicht. Wie ich schon mehrmals thematisierte (z. B. in § 6.8 und § 8.5), bin ich *immer* ein transzendentes Ich (gewesen) und werde nicht zu ihm durch Vollzug der epoché, ich erkenne mich als solches dadurch. Deswegen bin ich in der Lage, als Phänomenologe einen beliebigen Anderen als transzendentes Ich zu erkennen, sogar wenn er sich (noch) nicht als solches entdeckt hat. So wie ich nicht zu transzendentelem ego durch die epoché werde, mache ich auch nicht den Anderen zum transzendentalen ego, sondern ich entdecke ihn als solches. Die Entdeckung der transzendentalen Intersubjektivität oder das Verständnis der transzendentalen Subjektivität als transzendentaler Intersubjektivität ist eben auch eine *Entdeckung* einer Sachlage, die immer der Fall war. Dass mein Bewusstsein sich als transzendente Intersubjektivität entdeckt oder versteht, heißt, dass ich in meiner reduzierten transzendentalen Sphäre die Beiträge und Leistungen anderer

Subjekte als notwendig erkenne, um die Welt so konstituieren zu können, wie sie tatsächlich für mich konstituiert ist.

Wir müssen aber Schütz zugestehen, dass Husserls Aussagen in der V. CM in dieser Hinsicht wahrscheinlich nicht so eindeutig sind. Die Rede von einem transzendentalen Wir und einer Monadengemeinschaft scheint durchaus Kommunikation und Beziehungen vorauszusetzen, die über die Entdeckung der transzendentalen Intersubjektivität hinausgehen. Der Unterschied, der an der gerade zitierten Stelle zum Vorschein kommt, ist in der V. CM nicht so klar ausgedrückt: Die transzendente Intersubjektivität als das volle Verständnis der transzendentalen Subjektivität zu entdecken, ist eine Sache und es ist eine andere Sache, dass konkrete Menschen voneinander wissen und in irgendeiner Form von Kommunikation „zusammen“ epoché üben, sich nicht nur als transzendente Ich erkennen, sondern auch als *phänomenologisierende* transzendente Ich. Das setzt selbstverständlich voraus, dass eine gewisse, konkrete und wirkliche Gemeinschaft etabliert worden ist und dass sie Phänomenologie als ein gemeinschaftliches, wissenschaftliches Projekt treibt.

Wenn also Schütz in seinen Schlussfolgerungen schreibt, „Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins“ (Schütz 1971a, 116), liegt er richtig, widerspricht aber Husserl nicht. Die Intersubjektivität und Wir-Beziehungen als grundlegende Kategorien sind sogar für den Vollzug der epoché und die Entdeckung der transzendentalen Subjektivität selbst notwendig: Wie sonst könnte der Phänomenologe vorgehen, wenn er nicht in eine Welt hineingeboren wäre, eine Sprache erlernte, Philosophie studierte etc.? Die Phänomenologie versucht, die tatsächlichen konstitutiven Leistungen des Bewusstseins aufzuklären und verwendet dazu spezifische Methoden, die eine bestimmte Fundierungsbeziehung entdecken und nicht einer Entwicklung entsprechen. Schütz' Aussage selbst kann nur mit Gewissheit getroffen werden, nachdem sie phänomenologisch geklärt worden ist. So wie das transzendente Bewusstsein konstitutiv primär ist, aber der kindlichen Entwicklung nicht vorangeht, ist die transzendente Intersubjektivität als konstitutiv grundlegend entdeckt, aber durch die Methode der transzendentalen Phänomenologie selbst.

Was hieße denn, „daß Intersubjektivität nicht ein innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem der Konstitution, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt ist“ (ebd.)? Oder besser gefragt, in welchem Sinne wären diese zwei miteinander inkompatibel? Dass Intersubjektivität eine Gegebenheit der Lebenswelt ist, kann ich

innerhalb der transzendentalen Sphäre phänomenologisch aufklären.¹³² Ferner ist Intersubjektivität nicht nur eine derartige Gegebenheit, sondern auch die Struktur der Subjektivität selbst: Die transzendente Subjektivität versteht sich nun als transzendente Intersubjektivität. Sie war es immer, nun innerhalb der transzendentalen Sphäre haben wir, hat der Phänomenologe, diese Wesensnotwendigkeit enthüllt und explizit ausgedrückt.

Wie Husserls eigene intellektuelle Entwicklung verdeutlicht, führt die Entdeckung der transzendentalen Intersubjektivität zu einer Phänomenologie der Lebenswelt und Themen der Generativität, Erbe, Geschichte etc. Die Phänomenologie als eidetische Wissenschaft hat sich vornehmlich mit den Eiden dieser Problemsphären und so hat Husserl sich mit der Struktur selbst der Lebenswelt beschäftigt. Die Tatsache, dass auch Lebenswelt und Geschichte aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie erforscht werden müssen, bedeutet nicht, dass sie nicht Themen einer empirischen, soziologischen Phänomenologie oder phänomenologischer Soziologie sein könnten. In der Tat wird jede Untersuchung von *konkreten* Lebenswelten und Strukturen Teil einer solchen Wissenschaft sein. Solch eine empirische Wissenschaft würde allerdings die Ergebnisse der transzendentalen Phänomenologie mehr oder weniger explizit voraussetzen

¹³² Das Thema der Lebenswelt und ihre bestimmte Wissenschaft macht eine ganz abgeordnete Problemsphäre aus, auf die ich nicht eingehen werde. Wie bekannt ist, ist dies eines der großen Themen für Husserl in der *Krisis* gewesen. Dort argumentiert er für die Notwendigkeit einer neuen Wissenschaft der Strukturen der Lebenswelt und wie diese von einer epoché aus freigelegt werden muss. Weil wir wissen, dass die Lebenswelt schon vom Anfang an eine intersubjektiv konstituierte Welt ist, impliziert eine Wissenschaft von der Lebenswelt eine Wissenschaft, die die Intersubjektivität zum Thema hat. Diese muss wiederum durch Einstellungsänderung und epoché gewonnen werden: „Wie kann nun das Vorgegebensein der Lebenswelt zu einem eigenen und universalen Thema werden? Offenbar nur durch eine totale Änderung der natürlichen Einstellung, eine Änderung, in der wir nicht mehr wie bisher als Menschen des natürlichen Daseins im ständigen Geltungsvollzug der vorgegebenen Welt leben, vielmehr uns dieses Vollzugs ständig enthalten. [...] So nur können wir studieren, was Welt als Bodengeltung natürlichen Lebens, in allen seinen Vorhaben und Gehaben, ist, und korrelativ, was natürliches Leben und seine Subjektivität letztlich ist, d. h. rein als die Subjektivität, die da als Geltung vollziehende fungiert. Das die Weltgeltung des natürlichen Weltlebens leistende Leben läßt sich nicht in der Einstellung des natürlichen Weltlebens studieren. Es bedarf also einer totalen Umstellung, einer ganz einzigartigen universalen Epoché“ (Hua 6, 151). Vgl. dazu auch den dritten Teil der Hua 6, insbesondere §§ 29, 34, 36, 38–41, 43–4.

müssen, aber nicht ersetzen können. Schütz' Projekt einer phänomenologischen, empirischen Soziologie der Lebenswelt steht nicht in Konflikt mit Husserls Aufklärung der Intersubjektivität und der Strukturen der Lebenswelt aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie. Vielmehr kann die erste als eine Fortsetzung der zweiten verstanden werden. Obwohl Schütz gegenüber den Analysen Husserls in der V. CM äußerst kritisch ist, vertritt er ebenfalls die folgende Meinung:

Eine solche eidetische mundane Wissenschaft von den Phänomenen der Kultur und Sozialwelt steht am Anfang aller methodologischen und wissenschaftstheoretischen Probleme der einschlägigen Fachgebiete. In dieser Wissenschaft (also in psychologischer Apperzeption der natürlichen Einstellung) behalten aber wesensmäßig alle in phänomenologischer Reduktion durchgeführten Analysen Geltung, und darin liegt die ungeheure Bedeutung der von Husserl bearbeiteten Ergebnisse für die Begründung einer Theorie der Sozial und Kulturwissenschaften. (Schütz 1971b, 138)

Über die Notwendigkeit, die transzendente Intersubjektivität aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie zu beschreiben, schreibt Zahavi:

Husserl's phenomenological investigation of intersubjectivity is an analysis of the *transcendental* or constitutive function of intersubjectivity, and the aim of his reflections is precisely to formulate a theory of transcendental intersubjectivity and not to give a detailed examination of the concrete sociality or the specific I-Thou relation. (Zahavi 2003, 117)

Wobei das zweite ebendas ist, was Schütz selbst machen will und aufgrund der Husserl'schen transzendentalen Phänomenologie machen kann. Ferner:

Transcendental intersubjectivity is not an objectively existing structure in the world that can be described and analyzed from a third-person perspective, but a relation between subjects in which the ego itself participates. To phrase it differently: Transcendental intersubjectivity can only be disclosed through a radical explication of the ego's structures of experience. (Ebd., 122)

Schütz' Behauptung, dass die Intersubjektivität *nur* aufgrund der vorgegebenen Lebenswelt und in natürlicher Einstellung erforscht werden kann, vernachlässigt die Tatsache, dass transzendente Subjektivität transzendente Intersubjektivität ist, und dass diese keine objektive Struktur der Welt ist, sondern durch die Entfaltung der ichlichen Strukturen der Erfahrung zu enthüllen ist. Die Aufgabe der radikalen, transzendentalen Phänomenologie, diese Strukturen offenzulegen, gilt als Fundament für die vollentwickelte Wissenschaft der Lebenswelt, die Schütz selbst voranbrachte.

§ 15.7 Soziale Akte, Personalitäten höherer Ordnung und kulturelle Welten

Bislang haben wir Husserl folgend die Hauptprobleme der *V. CM* erörtert: Die Konstitution des alter ego und somit die Überwindung des Solipsismus und die Konstitution der intersubjektiven-objektiven Welt, die daraus folgt. Husserl selbst geht etwas weiter, wenn er sich in § 58 mit sozialen Akten, Personalitäten höherer Ordnung und kulturellen Welten beschäftigt. Diese Themen werden von Husserl eher präsentiert als wirklich entwickelt und ihre Einordnung in die *V. CM* ist mindestens auffällig, sofern ihre Behandlung keinen Gebrauch von den spezifischen methodologischen Werkzeugen dieser Untersuchung macht und nicht mehr nötig ist, um die erwähnten Kernprobleme zu lösen. Ich werde mich demzufolge mit diesen weiteren Themen nicht intensiv auseinandersetzen, ich erwähne sie hier zur Vervollständigung meiner Analysen über die *V.*

Soziale Akte werden fast analytisch als ichlich-personale Akte definiert, *durch* die ein Ich in ein anderes mittels der appäsentierenden Fremderfahrung hineinreichen kann und „durch welche alle menschliche personale Kommunikation hergestellt wird“ (Hua 1, 159). Der erste Teil der Definition trägt nicht viel Neues zum Begriff der Fremderfahrung oder Einfühlung selbst bei, sofern Einfühlung die ichlich-personale intentionale Leistung ist, durch die ich mich in den Anderen hineinversetzen und sein Bewusstsein appäsentieren und vergegenwärtigen kann. In welchem Sinn sie menschliche Kommunikation herstellen, wird nicht weiter erörtert. Wir können vermuten, dass sie eine Art Bedingung der Möglichkeit für kommunikative Akte darlegen, insofern Einfühlung als Wissen über das alter ego eine Voraussetzung für konkrete Kommunikation zwischen Subjekten wäre. Leider widmet Husserl in der

V. CM diesen Sozialen Akten nicht mehr als einen Absatz und ich werde sie daher in § 21.3 eingehend thematisieren, wobei klar sein wird, dass die Analysen sich im Kontext der voll konstituierten intersubjektiv-objektiven Welt und innerhalb der natürlichen Einstellung abspielen.

Die Vergemeinschaftung hat als weitere Folge die Konstitution verschiedener „Typen sozialer Gemeinschaft“ (Hua 1, 160), deren ausgezeichneter Typ die Personalitäten höherer Ordnung sind. Dies ist ein interessanter, komplexer Begriff, der eine neue Sphäre an Themen eröffnet. Personalitäten höherer Ordnung seien aus vergemeinschafteten Monaden zusammengesetzt und so können verschiedene Arte von interpersonalen Gruppen oder Einheiten wie z. B. Freundschaften, Ehren, Vereine, Firmen, Institutionen, Staaten und ganze Kulturen als diese betrachtet werden. Hier sind diese „Typen sozialer Gemeinschaft“ (Hua 1, 160) nur erwähnt und nicht wirklich thematisiert. Ich werde sie in § 21.4 adressieren, in dem ich mich auf andere Husserl'sche Texte beziehen werde, die sich expliziter und intensiver mit diesem Thema auseinandersetzen.

Das Thema der Personalitäten höherer Ordnung wiederum führt zum Thema der kulturellen Welten eben als ein möglicher Fall von diesen, die in ihrer Struktur partiell die Struktur einer Person widerspiegeln. So wie ich, eine Monade mit all meinen Bestimmtheiten, gegenüber einer fremden stehe und Fremderfahrung vollziehe, kann meine ganze Kultur als eine Personalität höherer Ordnung verstanden werden, die gegenüber fremden Kulturen, auch so verstanden, steht und eine Art Fremderfahrung vollziehen kann. So ist auch die Konstitution von kulturellen Welten eine Form orientierter Konstitution, in der meine ganze Kultur als „Nullglied“, als absolutes Hier gegenüber allen anderen steht. Daraus würde folgen, dass eine Person notwendigerweise eine Heimwelt hat und daher, dass so etwas wie Kulturlosigkeit unmöglich wäre. Diese These könnte abgeschwächt werden, indem die Notwendigkeit als eine „anthropologische“ verstanden wird: Wären die menschlichen Lebensformen anders als sie tatsächlich sind, gälte sie dann nicht mehr. Hier wird aber ihr apriorischer, transzendentaler Sinn dargestellt, der sich auf die Tatsache bezieht, dass Person stets Person unter Personen ist und dass diese monadische Ebene sich erst durch Eingliederung in eine konkrete Lebenswelt etablieren kann, in der Formen von Sozialität und Kultur herrschen. In dieser Hinsicht wird der kulturell fremde Andere zunächst als Mensch als solcher und danach als fremder Mensch mit seinen spezifischen kulturellen und lebensweltlichen Prädikaten aufgefasst. Interessant ist immer noch für unsere Zwecke die Tatsache, dass die eine primordiale Natur als

Boden für alle möglichen Personalitäten und Kulturen fungiert, das heißt, sogar wenn fremde Kulturen sich treffen – oder Mitglieder von ihnen – und nicht sprachlich verstehen können und auch verschiedene „Weltanschauungen“ oder konkrete Lebenswelten haben, steht die eine primordiale Natur als dieselbe für alle da, was das Prinzip der Verständigung ausmacht. So wie ich einen fremden Körper als Leib auffassen kann, indem ich seine Beziehung zur Umwelt und primordialen Natur eben als leiblich apperzipiere, kann sich auch eine ganze Kultur mit einer fremden verständigen, indem die beiden sich auf die eine primordiale Natur beziehen können. In dieser Hinsicht können wir die Zugänglichkeit für jedermann, welche die Schicht der Objektivität bestimmt, auf zwei verschiedene Arten verstehen: Die erste, schon thematisierte, wäre die unbedingte Zugänglichkeit der primordialen Natur, die mit der Leiblichkeit und dem psychophysischen Bewusstsein zusammenhängt. Die zweite Art wäre auf meine kulturelle Welt begrenzt: Die Gegenstände meiner Umwelt sind allen anderen Mitglieder meiner kulturellen Welt *schlechthin* zugänglich, aber zunächst einmal nicht so Menschen fremder Kulturen, für die eine gewisse Mittelbarkeit vorliegen könnte, damit die lebensweltlichen Gegenstände, die mit allen höheren Prädikaten wie ästhetischen, praktischen, kulturellen, ethischen etc. aufgeladen sind, als solche zugänglich werden könnten.

Der Vergleichsfall mit den fremden Kulturen könnte ebenfalls etwas Licht auf die mögliche Antwort auf Menschs Zirkularitätseinwand (§ 15.3) werfen. Anstatt uns auf die Eigenheitssphäre zu reduzieren, könnten wir uns die „radikale“ Interpretationssituation vergegenwärtigen, in der wir einen Menschen aus einer ganz fremden Kultur treffen. Hier würde die Voraussetzung, dass wir keine intersubjektiv konstituierten gemeinsamen Sinne haben, keine methodologische Annahme sein, sondern eher eine wahre oder mindestens vorsichtige, verantwortungsvolle Annahme – solange die „intersubjektiven Sinne“ in dem ersten, stärkeren Sinn von Intersubjektivität verstanden werden. Während sprachliche Kommunikation und sogar der Verweis auf kulturelle Gegenstände nicht möglich wären, solange wir eine radikale Andersheit der Kultur voraussetzen, wobei die kulturellen Gegenstände meiner Kultur dem Anderen und die der fremden Kultur mir ganz fremd und unbekannt sind, könnten wir immerhin feststellen, dass der Andere sich wie ein Leib und folglich wie ein anderes Ich wie ich verhält, insofern seine Bewegungen und Beziehungen zu den Gegenständen der primordialen Natur sich eben als leiblich herausstellen. So wäre der Maßstab für die Bestimmung des fremden Körpers als Leibs meine primordiale Natur und ihre Gegenstände bzw. die Natur und Gegenstände aus meiner Kultur und

nicht, wie der Einwand Menschens argumentiert, eine schon vorausgesetzte Gemeinsamkeit der intersubjektiven Sinne.

In Bezug auf die kulturellen Welten konkludiert Husserl, dass geistige Prädikate – d. i. personale Prädikate, die die monadische Ebene der Person oder des geistigen Ich betreffen – eine in der konkreten Lebenswelt verwurzelte zeitliche Genesis haben.¹³³ Im Gegensatz zu den Wesensnotwendigkeiten des reinen Bewusstseins und den psychophysischen Eigenschaften der Leib-Seele Einheit sind die geistigen Prädikate mit einer Geschichte verbunden und durch die spezifischen kulturellen Bestimmtheiten der jeweiligen Umwelt bestimmt. Während eine Monade, die außerhalb einer Gemeinschaft wacht und sich entwickelt, wohl denkbar – und sogar tatsächlich in der Geschichte zu finden, vgl. Kaspar Hauser – ist, ist eine *Person* außerhalb einer Gemeinschaft ein Unsinn. Eine Person kann sich als solche nur in intersubjektiver Gemeinschaft konstituieren. Es scheint unbezweifelbar zu sein, dass gewisse Eigenschaften, eben personale, in diesem Sinn sind und dass sie nur durch intersubjektive Beziehungen und Verankerung in einer konkreten Umwelt entstehen können (vgl. dazu § 21). Das heißt aber nicht, dass wir mit Gewissheit wissen, welche genau sie sind. Anders formuliert, bleibt die Frage offen, welche menschliche Eigenschaften intersubjektiv und personal sind und welche ihren Ursprung in psychophysischen Zuständen haben und so „auf das Rätsel des *angeborenen Charakters* zurückführ[en]“ (Hua 1, 163).

Damit haben wir die Konstitution der intersubjektiv-objektiven Welt durch die Fremderfahrung geklärt und den Sinn einer transzendentalen Intersubjektivität etabliert. Diese letzten Ergebnisse der transzendentalen Phänomenologie weisen auf neue Themen und Probleme hin, die bereits mit einer Phänomenologie der Intersubjektivität eng verbunden sind. In dieser Hinsicht sehe ich Husserls letztere Überlegungen am Ende der V. CM eher als Verweise auf neue Themen als eine tatsächliche Entwicklung von ihnen. Deshalb werde ich auf mehrere dieser Themen in Kapitel 3,

¹³³ Vgl.: „Daß jedes solche Prädikat der Welt aus einer zeitlichen Genesis zuwächst, und zwar einer solchen, die im menschlichen Leiden und Tun verwurzelt ist, bedarf keines Beweises. Vorausgesetzt für den Ursprung solcher Prädikate in den einzelnen Subjekten und für den ihrer intersubjektiven Geltung, als der gemeinsamen Lebenswelt zugehörig verbleibenden, ist danach, daß eine Menschengemeinschaft, und daß sie wie jeder einzelne Mensch, in eine konkrete Umwelt hineinlebt, auf sie in Leiden und Tun bezogen – daß all das schon konstituiert ist“ (Hua 1, 162).

insbesondere § 21 zurückkommen und Husserl in seinen expliziteren Überlegungen zu diesen spezifischen Themen folgen. Nachdem diese letzte Ebene der Untersuchung präsentiert und geklärt worden ist, können wir uns dem zusammenfassenden Blick auf die Ergebnisse der *V. CM* bezüglich ihrer Problemstellung widmen.

§ 16 Ergebnisse und Schlussfolgerungen

Bevor ich meine eigenen Schlussfolgerungen aus der hier dargelegten und verteidigten Interpretation der *V. CM* ziehe, werde ich Husserls eigene Ergebnisse und Konklusionen präsentieren. Ab § 59, mit „Ontologische Explikation und ihre Stelle im Ganzen der konstitutiven transzendentalen Phänomenologie“ (Hua 1, 163) betitelt, bezieht sich Husserl anscheinend auf den ganzen Lauf der *CM* zurück und nicht ausschließlich auf die *V.*, obwohl dieser Paragraph immerhin innerhalb der *V.* seine Stelle hat.

§ 16.1 Das neuartige Apriori und die apriorische Ontologie

Rückbesinnend stellt Husserl somit das „neuartige Apriori“ (Hua 1, 164) der Konstitution in den Fokus: Von der Erfahrungswelt und dem transzendentalen ego in Reduktion ausgegangen, sind wir auf die Selbstkonstitution des ego in seiner primordialen Eigenwesentlichkeit und auf die Konstitution aller Fremdheit (Gegenstände und fremde Subjekte) verschiedener Stufe gekommen. Das Endresultat dieser Konstitutionsanalyse ist die „universale Einheit“ der „Gesamtkonstitution in ihrer Wesensform“ (Hua 1, 164). Das Korrelat dieser Gesamtkonstitution ist die objektiv seiende Welt, die sich als „beständig vorgegebene“ für mich und ein ego überhaupt herausstellte. Dies erfolgte in Sinnesschichten, die dem Apriori der Korrelation folgten. Dieses Apriori der Korrelation sowie die universelle These, dass die Welt und ihre Gegenstände das Produkt des transzendental konstituierenden Bewusstseins sind, sind uns bereits aus früheren Husserl'schen Werken gut bekannt. Die Einbeziehung der fremden Subjektivität in diese Schlussfolgerungen und die spezifische Fokussierung auf die Objektivität der Welt zeigen sich hingegen als Neues und als spezifisch aus der *V. CM* gewonnene Erkenntnisse.

Aus der transzendental-phänomenologischen Untersuchung meines ego wird nun eine *ontologische* Konklusion gezogen: Der Aufbau der allgemeinen faktischen Struktur der gegebenen objektiven Welt ist eine *Wesensnotwendigkeit*. Dieser Aufbau ist uns aus meinem ersten Kapitel bekannt und wurde auch hier in der V. CM analysiert: Bloße Natur, Animalität, Menschlichkeit und Sozialität verschiedener Stufe seien eine ontologische Aufstufung der objektiven Welt, die nun als Wesensnotwendigkeit zu kennzeichnen sind. Damit eröffnet sich die Aufgabe einer apriorischen Ontologie, die nicht mehr als philosophische zu verstehen sei. Das ontologische Apriori würde dem ontischen Faktum in seiner Zufälligkeit eine „relative Verständlichkeit“ (Hua 1, 164) verleihen, die aber nicht die transzendental-philosophische sei. Husserl versteht seine transzendente Phänomenologie als erste Philosophie, die sich mit den konstitutiven Leistungen der transzendentalen (Inter-)Subjektivität beschäftigt. Dies machte Husserl selbst in den CM und früheren Werken, die ontologische Bestimmung der in diesen Regionen herrschenden Gesetze ohne Rücksicht auf die Subjektivität sei indes eine andere Aufgabe, die sich auf der einen Seite an den Resultaten der transzendentalen Phänomenologie orientieren sollte und auf der anderen neue „ontologische Feststellungen“ vorbringen wird, „deren Ergebnis nun zum transzendentalen Leitfaden werden muß für die Herausstellung der vollen konstitutiven Konkretion in ihrer noetisch-noematischen Doppelseitigkeit“ (Hua 1, 165).

§ 16.2 Metaphysische Ergebnisse

§ 60 bietet uns einige „Metaphysische Ergebnisse unserer Auslegung der Fremderfahrung“ (Hua 1, 166) an. Der metaphysische Sinn dieser Ergebnisse ist nicht ganz eindeutig, zumal wir in Betracht ziehen müssen, dass unter Metaphysik keine traditionelle, historische Metaphysik zu verstehen ist. Ich will hier nicht in die Diskussion eintreten, wie die phänomenologische Metaphysik zu verstehen ist. Daniele De Santis (2018, 67) folgend, ist Husserls Verständnis der Methode der Metaphysik primär im Gegensatz zur traditionellen, „dogmatischen“ Metaphysik zu verstehen und positiv als eine in der „rein intuitive[n], konkrete[n] und zudem apodiktische[n] Ausweisungsart der Phänomenologie“ (Hua 1, 166) fundierte Disziplin. Der Kern der Idee der Metaphysik scheint für Husserl darin vorzuliegen, dass sie Wissenschaft von Faktizität und nicht von Wesen ist. So ist diese

Wissenschaft nicht mit der in dem vorherigen Paragraphen erwähnten apriorischen Ontologie zu vermengen, dagegen vielmehr als eine *a posteriori* Wissenschaft des faktischen Seins zu verstehen. So will Husserl in diesem Paragraphen zeigen, dass seine „*monadologische[n] Ergebnisse* [...] (as Husserl himself calls them (Hua I, p. 166)) of the transcendental analysis are *ipso facto* ‘metaphysical outcomes’. Or, to put it differently: The ‘monadological outcomes’ entail – *de facto* – the ‘solution’ to a metaphysical problem“ (De Santis 2018, 68f.), nämlich die Einheit und Einzigkeit der Welt.

Diese monadologischen Ergebnisse haben wir bereits am Ende des vorherigen Paragraphen analysiert. Sie lassen sich mit De Santis (vgl. ebd., 69) folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Natur ist die grundlegende Form der Objektivität und ist das Korrelat der Monadengemeinschaft;
2. diese Monadengemeinschaft impliziert eine zeitliche Koexistenz;
3. die Konstitutionsweise der Monadengemeinschaft spiegelt die der einzelnen Monade wider, indem sie immer eine *orientierte* Konstitution sein muss; und
4. diese Monadengemeinschaft macht die sogenannte transzendente Intersubjektivität aus.

Diese Ergebnisse wurden sowohl erlangt als auch dargestellt ohne irgendeinen Verweis auf Metaphysik oder eine andere, nicht phänomenologische Disziplin. Nun aber erwerben sie einen metaphysischen Sinn durch eine Änderung der Perspektive: „Umgekehrt ist keine Monadenmehrheit für mich denkbar denn als eine *explicite* oder *implicite* vergemeinschaftete“ (Hua I, 166). Die Vergemeinschaftung der Monaden war als ein phänomenologisches Ergebnis aus den Analysen von Intersubjektivität gewonnen. Jedoch ist nun das Gegenstück dieser These als ein metaphysisches Ergebnis präsentiert: Die Monaden sind vergemeinschaftet *und* eine Mehrheit von Monaden, die nicht vergemeinschaftet wäre, ist undenkbar. Was genau ist damit gemeint? Eine erste Annäherung bietet uns die Wiederholung eines Gedankens, der uns im vorherigen Paragraphen begegnet ist: Es gibt nur die eine Monadengemeinschaft, die die eine Natur und Welt als ihr Korrelat hat. Aber diese Monadengemeinschaft lässt sich auch in verschiedene Gruppen unterteilen, die kulturellen Gemeinschaften, die ihre eigenen Umwelten haben: „Aber diese beiden Welten sind dann notwen-

dig bloße *Umwelten* dieser Intersubjektivitäten und bloße Aspekte einer einzigen, ihnen gemeinsamen objektiven Welt“ (Hua 1, 167).

Die Rede also von der einen Monadengemeinschaft und ihr Korrelat der einen objektiven Welt muss als Wesensnotwendigkeit verstanden werden, die die Idee der Monadengemeinschaft als transzendente Intersubjektivität betrifft. Die Unterteilung dieser einen Monadengemeinschaft in „Monadengruppen“ wird in § 56 als Aufgabe einer höherstufigen Phänomenologie angekündigt, die sich mit den verschiedenen Welten, Umwelten, Kulturen, Fremdheit etc. beschäftigen würde. Auf den metaphysischen Sinn dieser Ergebnisse zurückkommend, stellt uns Husserl folgende Frage: Kann es mehrere Monadengemeinschaften (nicht Monadengruppen), also mehrere transzendente Intersubjektivitäten geben, die voneinander getrennt, nicht vergemeinschaftet, nicht koexistierend wären und so mehrere objektive Welten, die ihre Korrelaten wären? „Offenbar ist das statt einer Erdenklichkeit ein purer Widerspruch“ (Hua 1, 167). Die richtige Antwort ist folgende:

Es kann also nur eine einzige Monadengemeinschaft, die aller koexistierenden Monaden, in Wirklichkeit geben, demnach nur eine einzige objektive Welt, nur eine einzige objektive Zeit, nur einen objektiven Raum, nur eine Natur, und es muß, wenn überhaupt in mir Strukturen angelegt sind, die das Mit-sein der anderen Monaden implizieren, diese eine einzige Natur geben. (Hua 1, 167)

Husserl erwähnt an diesem Punkt sogar die Möglichkeit von außerirdischen Monadengruppen und ihre Welten, die nur *faktisch* von uns getrennt wären. Wenn sie aber Monaden sind, würden sie eventuell durch Kontakt an unsere (die eine, unsere und ihre) Monadengemeinschaft anschließen. De Santis rekonstruiert Husserls Argument gegen die Möglichkeit einer separaten Monadengemeinschaft wie folgt:

(i.) Any community of monads implies a system of verifying syntheses whose objectual correlate is nature as the first form of objectivity (MoE.1, 2, 4);

(ii.) Each “variation of myself” brings about a *moy possible*, that is, a possible pole of an oriented constitution of a possible community of monads (MoE.3, “a” and “b”);

(iii.) If there is a multiplicity of communities of monads, then there will also be a multiplicity of systems of verifying syntheses, whose objectual cor-

relate is a series of different, separate natures as the first form of objectivity. In this case, only two alternatives are possible: (iii') Either the two systems of syntheses join together into a single system of verifying syntheses, constituting just one "actual" nature as its objectual correlate; (iii'') Or one of the two systems is annulled by the other, and is hence unable to constitute an "actual" nature as its objectual correlate. *Tertium non datur*. (De Santis 2018, 79).¹³⁴

Die metaphysischen Ergebnisse – oder vielleicht genauer ausgedrückt – der metaphysische Sinn der monadologischen Ergebnisse ist demzufolge die notwendige Einzigkeit der objektiven Welt und der einen Monadengemeinschaft sowie der transzendentalen Intersubjektivität.

§ 16.3 Der psychologische Ursprung

Das nicht betrachtete Problem des psychologischen Ursprungs des Seelen- und Intentionalenlebens wird in § 61 als Überblick thematisiert. Die Einordnung dieser Problematik in die Menschen- und Tierwelt als eine *naturwissenschaftliche*, die auf die physiologische und psychologische *Genesis* zurückführt, sollte zweifellos klarmachen, dass die V. CM sich mit einer so kindlichen Entwicklung überhaupt nicht beschäftigte. Wie „jedes Kind sich seine *Weltvorstellung* aufbauen muß“ (Hua 1, 168) ist ein empirisches, naturwissenschaftliches Problem, das nicht Thema der transzendentalen Untersuchung der V. CM war. Husserl erwähnt an dieser Stelle, wie die Entwicklung eines Kinds, der Anfang seines Seelenlebens ein Thema einer „leibkörperlichen (rein *biologischen*) Individualentwicklung“ (Hua 1, 168) ist, was wiederum eine Parallele in einer psychologischen Phylogenese hat. Dies wäre auch als die psychophysische Psychologie zu verstehen, die ich in § 8.4 und 8.8 präsentiert habe.

Husserl fragt sich anschließend, ob diese Probleme eigentlich nicht auch Themen einer transzendentalen Phänomenologie sein sollten, indem – wie wir sahen – die Einheit Mensch eine „Selbstobjektivierung der Monade“ (Hua 1, 168) ist. Mit dieser Frage rückt wieder die Beziehung zwischen transzendentaler Phänomenologie und

¹³⁴ Die „MoE.“ jeweils 1–4 beziehen sich auf die monadologischen Ergebnisse, die ich hier auch De Santis folgend wiedergegeben habe.

den verschiedenen Psychologien in den Fokus. Als erste Antwort gibt Husserl uns bekannt, dass „genetische Probleme [...] schon in die wirkliche phänomenologische Arbeit eingetreten“ (Hua 1, 169) sind. Damit bezieht er sich auf die „Fundamentalstufe“ der Eigenheitssphäre meines ego, auf die Konstitution des inneren Zeitbewusstseins und auf die „ganze phänomenologische Theorie der Assoziation“ (Hua 1, 169). Er kennzeichnet die tatsächlichen Analysen der *V. CM* in Bezug auf das alter ego jedoch nicht als genetisches Problem. Wir haben also die Unterscheidung zwischen transzendentaler Phänomenologie und Naturwissenschaften, aber auch die Einbeziehung gewisser Probleme als Themen einer genetischen Phänomenologie. Dazu scheidet Husserl noch die „generativen Probleme von Geburt und Tod und Generationszusammenhang“ (Hua 1, 169), die eine separate Problemsphäre ausmachen, die höherstufiger ist und Analysen der statischen und genetischen Phänomenologie voraussetzt. Diese generativen Probleme sind ebenfalls mit Themen verbunden, die wir in § 15.7 angesprochen haben: wie Monadengruppen, Kulturen, Gemeinschaften sich konstituieren und die eigenen Weltvorstellungen entwickeln und weitergeben und wie in dieser Weise eine kontinuierliche Geschichte innerhalb einer Gemeinschaft von Monaden, die geboren werden und sterben, sich etabliert.

§ 16.4 Die Ergebnisse der Auslegung der Fremderfahrung

In § 62 rekapituliert Husserl den Gang der *V. CM* und kehrt somit auf den ursprünglichen Einwand zurück. Dieser ist ein Einwand gegen den Anspruch der Phänomenologie, transzendente Philosophie zu sein, und gegen ihre Möglichkeit, objektive Erkenntnis über die Welt zu erlangen: Wenn die Phänomenologie von der transzendentalen Einstellung und dem transzendentalen ego ausgehe, ver falle sie in einen transzendentalen Solipsismus und könne fremde Subjektivität und echte Objektivität nur durch Metaphysik erreichen, also durch unbegründete Annahmen, die nicht mit Evidenz fundiert seien. Um diesem Einwand entgegenzukommen, sind alle Analysen der Fremderfahrung in der transzendentalen Einstellung (der, die eben durch den Einwand gefährdet war) vollzogen worden und dadurch können wir nun folgern:

Der Einwand zerfließt in seiner Haltlosigkeit nach den durchgeführten Auslegungen. Es ist vor allem zu beachten, daß an keiner Stelle die transzendente

Einstellung, die der transzendentalen epoché, verlassen worden ist und daß unsere *Theorie* der Fremderfahrung, der Erfahrung von *Anderen*, nichts weiteres sein wollte und sein durfte als die Auslegung ihres Sinnes *Anderer* aus ihrer konstitutiven Leistung und des Limes *wahrhaft seiender Anderer* aus den entsprechenden Synthesen der Einstimmigkeit. Was ich als *Anderen* einstimmig ausweise und dabei also in Notwendigkeit und nicht in Willkür als eine zu erkennende Wirklichkeit gegeben habe, das ist in transzendentaler Einstellung eo ipso der seiende Andere, das alter ego, ausgewiesen eben innerhalb der erfahrenden Intentionalität meines ego. (Hua 1, 175)

In der Eigenheitssphäre erfahre ich nicht nur mich selbst, sondern auch Andere, andere transzendente ego. Die fremden ego sind nicht in Originalität und nicht in apodiktischer Evidenz erfahren, sondern in der Evidenz der *äußeren Erfahrung*, also eine Form von Evidenz, die mit jener zu vergleichen ist, die wir unserer Erfahrung von Dingen zuweisen würden. Der Andere kann mir nicht mit derselben Evidenz gegeben sein, mit der ich mir selbst gegeben bin. Gleichwohl bleibt die entsprechende Form der Evidenz – der Rechtfertigungsgrad – für Fremderfahrung eine sehr hohe: Sie ist die Evidenz, die wir für unsere Erfahrung der Außenwelt haben. Durch diese Evidenz des Seins und der Wirklichkeit anderer mitkonstituierender Subjekte gewinnt meine ganze Welt den Status der Objektivität, die immanente oder primordiale Transzendenz wird zur echten oder sekundären Transzendenz. Damit kann der Einwand nun selbst als ein bloßer Schein charakterisiert und dadurch auch der wahre Sinn des phänomenologischen-transzendentalen Idealismus geklärt werden:

So verschwindet der Schein, daß alles, was ich als transzendentales ego aus mir selbst als seiend erkenne und als in mir selbst Konstituiertes auslege, mir selbst eigenwesentlich zugehören muß. Nur von den immanenten Transendenzen gilt das; Konstitution als Titel für die mir als ego in der Eigenwesentlichkeit Sinn und Sein zueignenden Systeme synthetischer Aktualität und Potentialität besagt Konstitution von immanenter gegenständlicher Wirklichkeit. (Hua 1, 175)

Der wahre Sinn des Idealismus bezieht sich demgemäß darauf, dass alles, was für mich ist, sein Sein und seinen Sinn aus mir selbst, aus den konstituierenden Leis-

tungen des Bewusstseins erlangt. Dieser Idealismus versteht sich nun als eine Monadologie, indem das Sein und der Sinn des alter ego sich als ein wahres herausstellte und so ist die von mir konstituierte Welt auch die von Anderen konstituierte Welt und folglich die eine und einzige Welt, die Korrelat der Monadengemeinschaft, der transzendentalen Intersubjektivität ist.

§ 16.5 Schlussfolgerungen

Ich diskutierte hier eine Interpretation der *V.* als phänomenologischen Versuch, den Einwand des Solipsismus dadurch zu widerlegen, dass man durch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie zeigen kann, dass ich über Evidenz für meine Fremderfahrung verfüge. Das Risiko des Solipsismus bestand für die Phänomenologie, insofern sie das Bewusstsein als die konstitutive Quelle des Seins und Sinns der Welt versteht und so einen Weg finden muss zu zeigen, dass sie diese These der Möglichkeit anderer Subjekte und einer objektiven Welt nicht widerspricht oder sie verhindert.

Um diese Zwecke zu erfüllen, setzt Husserl spezifische Methoden ein: Die thematische epoché und die Reduktion auf die Eigenheitssphäre eröffneten eine erweiterte transzendente Sphäre, in der ich meine Erfahrung von fremden Subjekten thematisieren kann, ohne vorauszusetzen, dass diese fremden Subjekte wirklich existieren – der Ausgangspunkt ist unsere tatsächliche Erfahrung von anderen Menschen, wobei wir sie immer als wirklich Seiende auffassen. Um nach ihren Fundamenten zu suchen, wurde diese Erfahrung eingeklammert. Dies erfolgte in der Form einer Konstitutionsanalyse der Leibauffassung innerhalb der streng methodologisch begrenzten Eigenheitssphäre. Dieses methodologische Verfahren muss meines Erachtens so verstanden werden, dass es sich nicht schlechthin auf unsere Erfahrungen in natürlicher Einstellung innerhalb der Lebenswelt übertragen lässt. Die Paarung und die analogisierende Übertragung gehen von einem Kontext aus, der deutlich anders als unser naives Leben ist. Diese in der *V. CM* beschriebenen intentionalen Leistungen gingen von der Abstraktion von allen intersubjektiv geteilten Sinnen und von der Geschichte der Monade, ihren Habitualitäten und Typen aus. Die Paarung, wie sie hier in der *V. CM* analysiert worden ist, kann nicht in natürlicher Einstellung genauso stattfinden und das aus sehr einfachen Gründen: In der natürlichen Einstellung verfüge ich zweifellos über einen Sinn vom „Leib“, „Mensch“, über kulturelle

und soziale Prädikate und habe auch eine Geschichte und Habitualitäten. Indem die V. CM die Evidenz ohne solche Voraussetzungen finden wollte, hat sie Mechanismen geschrieben, die ausschließlich in einem so methodologisch begrenzten Kontext funktionieren.

Um diese Idee zu klären, können wir die spezifischen methodologischen Begrenzungen der V. noch einmal mit der transzendentalen epoché und Reduktion vergleichen: Diese Einstellungsänderung sucht danach, die Betrachtungsweise dergestalt zu verändern, dass man alles als Erlebnis analysieren kann, wobei die konstitutiven Leistungen des Bewusstseins zum Thema werden. Dabei werden die Gegenstände der Erfahrung als Korrelate der Akte des Bewusstseins thematisiert und analysiert. Wie wir gesehen haben, impliziert die transzendente Reduktion eine Modifikation der Betrachtungsweise, aber „[w]ir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen [...]“ (Hua 3/1, 107). Diese Reduktion fordert nicht, dass ich meine konstitutiven Akte so analysiere, als ob ich nie ein Ding konstituiert hätte und als ob ich keine intersubjektiv geteilten Sinne hätte. Dies ist ebendas, was die Reduktion auf die Eigenheitssphäre von dem meditierenden Phänomenologen fordert: Eine noch stärkere Form von Reduktion und Abstraktion, die die Analysen der Fremderfahrung stark von den Analysen der wirklichen Fremderfahrung, so wie sie in natürlicher Einstellung, in der die Monade ihre Geschichte, Habitualitäten und intersubjektiv konstituierte Typen hat, tatsächlich passiert. In der Reduktion auf die Eigenheitssphäre wird demnach etwas *verloren*: die intersubjektive Dimension unserer Erfahrung. Die Paarung und analogisierende Auffassung der V. passieren demzufolge nie außerhalb der phänomenologischen Analyse. Dabei wurden jedoch die notwendigen Abhängigkeitsbeziehungen entdeckt: Die Konstitution meines eigenen Leibs als solchen bedarf nicht der intersubjektiven Beiträge und bietet sich desgleichen als Fundament für die Auffassung des fremden Körpers als Leib und dadurch für die Einfühlung in andere Subjekte an. Dieses Ergebnis wird auch seine Rolle in der Analyse der natürlichen Einfühlung spielen. Meine Schlussfolgerung ist also nicht, dass die transzendente mit der natürlichen Einfühlung überhaupt nichts zu tun hätte, sondern dass die spezifischen darin beschriebenen Leistungen allein innerhalb der Eigenheitssphäre genauso geschehen.

Dies bedeutet auch nicht, dass es in natürlicher Einstellung überhaupt keine Paarung gäbe. Meine These ist eher, dass die Paarung, so wie sie in der V. beschrieben wird, und zumal die Rolle, die sie da spielt, nicht mit Leistungen innerhalb der natürlichen Einstellung gleichzusetzen sind. Ich werde in § 20 einige Fälle berücksich-

tigen, die den Unterschied zwischen dieser Paarung und anderen möglichen Leistungen, die ebenfalls als Paarung verstanden werden können, verdeutlichen sollten. Von Relevanz ist, dass die Paarung der V. die Rolle spielt, mir zu ermöglichen, ein alter ego „zum ersten Mal“ zu konstituieren, wobei die Evidenz für diese Leistung aufgewiesen wird, während dies nicht der Fall in der natürlichen Einstellung ist.

Demnach ist die Frage der V. CM also nicht, wie ich andere Subjekte tatsächlich konstituiere, sondern ob und wie ich ein alter ego mit Evidenz konstituieren kann, ohne zuerst vorauszusetzen, dass es wirklich ist. Wir haben diese Evidenz in der Form äußerer Erfahrung darin gefunden, dass ich sogar innerhalb der Eigenheitssphäre vernünftige Motivation für eine Leibauffassung finde, indem ich feststellen kann, dass gewisse Körper wie Leiber aussehen und sich wie Leiber verhalten. Zusammen mit den bereits festgestellten Wesensnotwendigkeiten der transzendentalen (egologischen oder nicht intersubjektiven) Phänomenologie gelange ich, der meditierende Phänomenologe, zu der Schlussfolgerung, dass das, was als Leib apperzipiert wird, ein Bewusstsein mit Notwendigkeit aufweisen muss. Die Evidenz ist nicht die des *ego cogito*, also keine apodiktische Evidenz, danach suchten wir jedoch nicht. Ich habe vernünftige Evidenz für meine Setzungen in Bezug auf Naturdinge und ich habe sie auch in Bezug auf fremde Subjekte. Mit der Setzung der fremden Subjekte gewinne ich gleichfalls eine neue Sinnesschicht für die gesamte Welt: ihre Objektivität. Die Welt ist nicht nur meine, sondern eine gemeinsame Welt, Korrelat einer Monadengemeinschaft, zu der ich auch gehöre.

Damit können wir auf die verschiedenen Konzeptionen der Einfühlung zurückkommen, die ich in der Einleitung präsentiert habe. Die erste Konzeption der Einfühlung ist in einem transzendentalen Sinn zu verstehen: Sie ist die intentionale Leistung, die innerhalb des methodologischen Kontexts der Eigenheitssphäre geschieht, die Evidenz für das Sein und die Wirklichkeit anderer Subjekte anbietet und die Phänomenologie rechtfertigt, sich mit der Intersubjektivität auseinanderzusetzen. Einfühlung heißt hier eine künstliche Erstkonstitution des Anderen als solchen aufgrund der Übertragung des Sinns Leib, der dabei einmalig ist und – wie die Analysen in der Eigenheitssphäre zeigen – ohne intersubjektive Beiträge konstituiert werden kann, auf einen anderen Gegenstand, der mich dazu motiviert. Diese erste Konzeption der Einfühlung ist demnach der Akt, der mir die Evidenz für die Konstitution anderer Subjekte wie ich gibt, ohne dabei weder die Anderen vorauszusetzen noch die Methoden der transzendentalen Phänomenologie zu überschreiten.

Mit der Gewissheit, dass wir Evidenz für unsere Fremderfahrung haben und dass die transzendente Phänomenologie kein Solipsismus ist, können wir uns nun im kommenden Kapitel den tatsächlichen konstitutiven Leistungen der Fremderfahrung und Einfühlung widmen, so wie sie wirklich in unserem Leben passieren.

Kapitel 3: Die natürliche Einfühlung

§ 17 Einleitung

Wir wollen uns nun mit der Konstitution des alter ego beschäftigen, so wie es mir in der natürlichen Einstellung gegeben ist. Wir befassen uns hier nun mit der zweiten Konzeption der Einfühlung und zwar der *natürlichen Einfühlung*. In dem ersten Kapitel präsentierte ich die ichlichen Ebenen der Monade, wobei die Einheit *Mensch* sich als nur durch intersubjektive Leistungen konstituierbar herausgestellt hat – so wie auch die Person und die ganze Region der geistigen Welt. In dem ersten Kapitel habe ich absichtlich die intersubjektiven Beiträge nicht thematisiert, um mich auf die Begriffe von den monadischen Ebenen selbst zu konzentrieren. Nun wollen wir ebendiese intersubjektiven Leistungen in Betracht ziehen und sie zu unserem Thema machen. Wie unterscheidet sich allerdings diese Fragestellung von jener des zweiten Kapitels? In dem zweiten Kapitel habe ich mich ausschließlich einer Interpretation der V. *CM* gewidmet, bei der ich konstatiert habe, dass dieser Text sich mit der Frage nach der Evidenz für unsere Fremderfahrung und mit der Überwindung des Solipsismus beschäftigt, der die transzendente Phänomenologie bedroht. Dabei handelt es sich um die *transzendente Einfühlung*. Hierzu sind spezifische methodologische Werkzeuge und Beschränkungen eingesetzt worden, von denen wir nun keinen Gebrauch machen werden. Die vorliegende Untersuchung geht demnach von der Tatsache aus, dass wir Erfahrung von anderen Ich, von anderen Menschen haben, und auch von der durch die V. *CM* festgestellten Tatsache aus, dass die Phänomenologie berechtigt ist, ihre Methode für die Konstitutionsanalyse der Fremderfahrung zu verwenden.

Die Frage ist daher, was die konstitutiven Leistungen sind, die wir vollziehen, wenn wir einen anderen Menschen in unserem normalen, in natürlicher Einstellung geführten Leben konstituieren. Es geht also darum, eine phänomenologische Konstitutionsanalyse für die natürliche Einfühlung durchzuführen. Im Gegensatz

zu den Analysen der *V. CM* und meinem zweiten Kapitel, wollen wir nicht von allem Intersubjektiven absehen, um nach der letzten Evidenz dieser Erfahrung zu suchen, sondern vielmehr durch eine hauptsächlich statische Analyse der Fremderfahrung die darin involvierten konstitutiven Leistungen klären. Diese Konstitutionsanalysen können (und in gewisser Hinsicht müssen) aus der transzendentalen Einstellung vollzogen werden, was jedoch nicht bedeutet, dass wir zusätzliche Beschränkungen verwenden müssen, wie dies der Fall in der *V. CM* gewesen ist. Wie ist dies zu verstehen?

Sogar wenn ich den Anderen in der natürlichen Einstellung als Untersuchungsgegenstand betrachte, bleibt er – von der phänomenologischen Perspektive gesehen – immer ein Korrelat von konstituierenden Akten des transzendentalen Bewusstseins. Es sind diese Akte und diese Leistungen, die transzendental-phänomenologisch geklärt werden müssen. Der Andere ist mein transzendentaler Leitfaden, indem er mir gegeben ist und ich dieses Gegebensein als Ausgangspunkt für die Konstitutionsanalyse nehme: Ich will klären, wie es ist, dass ein Anderer für mich konstituiert wird. In der natürlichen Einstellung lebend, sehe ich die Welt (und in unserem Fall den Anderen) nicht als Produkt der konstituierenden Leistungen des Bewusstseins, sondern vielmehr als seiend: Dinge, Gegenstände, Sachverhalte, die lediglich sind und deren Sein nichts mit mir und meinem Bewusstsein zu tun hat. Wenn ich aber die transzendente Reduktion vollziehe, betrachte ich alles (Sein, Welt und die Andere) als Korrelate meiner konstituierenden Akte. Nur durch die epoché und transzendente Reduktion kann ich mich von meinen Vorurteilen, Meinungen und nicht durch Phänomenologie erworbenes Wissen befreien, um das alter ego selbst als Korrelat meiner konstituierenden Akte zu analysieren. Diese Analyse wollen wir nun unternehmen: Was sind die Akte, ihre Merkmale, ihre spezifischen Korrelate, durch die mir ein Anderer gegeben ist, so wie er mir tatsächlich gegeben ist. Der Unterschied mit der *V. CM* und meinem zweiten Kapitel – um es noch einmal zu betonen – ist, dass ich in diesem Fall für die natürliche Einstellung keine weitere Reduktion vollziehen muss. Ich muss nicht in die Eigenheitssphäre eingehen und alles betrachten, als ob ich nie einen Menschen oder ein alter ego überhaupt konstituiert hätte. Vielmehr gehe ich von der Tatsache aus, dass ich Erfahrung von anderen Menschen habe und ich mache diese Erfahrung als Thema meiner transzendentalen Konstitutionsanalyse.

Zusammenfassend können wir sagen: Meine Erfahrung anderer Ich passiert innerhalb der Lebenswelt und der natürlichen Einstellung, wo die Intersubjektivität

bereits mitfungiert und im Spiel ist. So muss auch unsere Analyse diese Intersubjektivität für gegeben betrachten, um die tatsächlichen konstitutiven Leistungen, durch die mir ein Anderer gegeben ist, so analysieren zu können, wie sie tatsächlich stattfinden. Die Analyse selbst wird allerdings in der transzendentalen Einstellung vollzogen, da ich nach einer Analyse der Akte, ihren intentionalen Merkmalen und Korrelaten suche, eine Analyse, die ich eben durch phänomenologische Reduktion erreichen kann, indem ich die Existenz der Welt einklammere und den Anderen als Phänomen und Korrelat meiner Akte betrachte. Meine tatsächliche Erfahrung von Anderen bildet indes unseren Ausgangspunkt für die Untersuchung:

Man kann, und das wäre eigentlich das erste, die direkte Aufgabe stellen: Die Erfahrung von Andern ist Tatsache, innerhalb der originalen Erfahrung und im Zusammenhang der in ihr konstituierten Objektwelt tritt die Apperzeption fremder Mensch auf, und obschon das fremde Subjektive nicht original erfahrbar ist, es weist sich aus. Wie enthüllt sich in der Aktualisierung der Wirklichkeit oder Möglichkeit konsequenter Ausweisung der gegenständliche Sinn dieser Fremdapperzeption und wie sieht sie selbst in ihrer notwendigen subjektiven Gestalt und ihr notwendiger Zusammenhang aus, wie charakterisiert man die konstitutive Form subjektiver Selbstgegebenheit des Andern – Selbstgegebenheit in dem Sinn eben der letzterfüllenden Gegebenheit des Andern in seinen wesentlichen Bestimmungen für mich, der ihn als Andern „wahrnimmt“? (Hua 14, 475)

Um das Thema dieses Kapitels genauer zu präzisieren, sollten wir es mit dem Thema des folgenden Kapitels vergleichen: An dieser Stelle wollen wir untersuchen, was die konstitutiven Leistungen für einen Anderen im Allgemeinen, als Mensch und als Person sind. Was tue ich, wenn ich einen Anderen wahrnehme? Wie kann er mir als anderes Ich gegeben sein? Was ist in diesen konstitutiven Leistungen enthalten? Was sind die Voraussetzungen oder Bedingungen der Möglichkeit für sie? Wie erfüllt sich die Erfahrung des Anderen als Menschen? Das kommende Kapitel wird diese Ergebnisse voraussetzen, um weiter in der Bestimmung der einfühlenden Leistungen fortzuschreiten, und die Frage danach stellen, wie wir Erfahrung von *konkreten* fremden Erlebnissen haben können, was die Möglichkeiten dabei sind, die Grenzen und Klassifizierungen der differierenden intentionalen Leistungen: eine Analyse der *alltäglichen Einfühlung*. Die Fragestellung des vierten Kapitels setzt dementsprechend die

allgemeinen konstitutiven Leistungen der natürlichen Einfühlung voraus, durch die ich einen Anderen als solchen konstituiere. Wir können diesen Unterschied wie folgt ausdrücken: Wir wollen nun die natürliche Einfühlung als eine konstitutive Leistung untersuchen, die uns das *Sein* der anderen Subjekte ergibt. In dem vierten Kapitel wollen wir die alltägliche Einfühlung als die konstitutive Leistung untersuchen, die uns das *Sosein* der anderen Subjekte ergibt. Wir können das vorliegende Thema im Anschluss an ein Husserl-Zitat präsentieren:

Soll ein seelisches Wesen sein, objektive Existenz haben, so müssen die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheit erfüllt sein. Solche intersubjektive Erfahrbarkeit ist aber nur denkbar durch „Einfühlung“, die ihrerseits einen intersubjektiv erfahrbaren Leib voraussetzt, der von dem die Einfühlung gerade Vollziehenden als Leib des betreffenden seelischen Wesens verstehbar ist, in seiner Gegebenheit das Einverstehen des Seelischen fordert und in weiterer Erfahrung dann ausweisen kann. (Hua 4, 95)

Diese Bedingungen der Möglichkeit und die Analyse der spezifischen konstitutiven Leistungen sind das Thema, dem wir uns zuwenden wollen. Obwohl wir nun die konstitutiven Leistungen untersuchen werden, die innerhalb der natürlichen Einstellung geschehen, bedeutet das nicht, dass wir selbst als beschreibende Phänomenologen in der natürlichen Einstellung verbleiben müssen. Wie wir in Kapitel 1 insbesondere in § 8.3–8.4 thematisiert haben, kann das bewusste Leben der natürlichen Einstellung aus der phänomenologischen Einstellung beschrieben werden. Dabei suchen wir nach den Wesensnotwendigkeiten oder Invarianten des Erlebens und nicht nach den Einzelheiten der Individuen. Husserl beschreibt diese Aufgabe der Phänomenologie für die Fremderfahrung als einen Fall der phänomenologischen Untersuchung im Allgemeinen:

Es ist also die Aufgabe dieser wie jeder phänomenologischen Untersuchung – und jede ist, konkret gefasst, konstitutive Untersuchung –, einerseits den gegenständlichen Sinn, der sich da konstituiert, als originalen Seinssinn (das, was da in Gewissheit gegeben ist im Status originaler Erfüllung) zu beschreiben und korrelativ den subjektiven Erfüllungsprozess selbst zu beschreiben, in dem der gegenständliche Sinn als sich konsequent realisierende Wirklichkeit im subjektiven Wie seiner Gegebenheit, in der Mannigfaltigkeit seiner

„Erscheinungsweisen“, allein für das erfahrende Subjekt konkret ist, das aber mit allen gerade für diese Verwirklichung apodiktisch unentbehrlichen Notwendigkeiten. Natürlich ist die Beschreibung als eine auf das Allgemeine und Notwendige bezogene eine eidetische Beschreibung, für die alles Faktische bloss exemplarische Bedeutung hat und in seiner Variabilität nicht gebunden ist und ‚die‘ nicht interessiert ist für das individuelle Faktum und seine schwankende Unbestimmtheit bei dessen Erfahrung. (Hua 14, 480)

Zu diesem Zweck werde ich meine Analysen in vier Teile einordnen: In § 18 werde ich mich mit der Einfühlung in ihrer allgemeinsten Form auseinandersetzen, die sich auf die Erfahrung bezieht, durch die ich ein anderes Ich in der Wahrnehmung eines als Leib aufgefassten Körpers appäsentiere. Dabei werde ich besonders den Begriff der Leibauffassung und den Erfüllungsprozess für die Einfühlung diskutieren. In § 19 werde ich die spezifischeren Leistungen diskutieren, die zur intersubjektiven Konstitution der Einheit *Mensch* führen und wie diese konstituierte Einheit wiederum Anwendung auf mich selbst findet. Über die Einheit *Mensch* hinaus werde ich auch einige Einzelheiten in Bezug auf die seelische Realität und die Konstitution der gemeinsamen Natur besprechen. In § 20 werde ich Sinn und Tragweite der Analysen klären und mit der *V. CM* vergleichen. § 21 wird die Konstitution der Einheit *Person* und des personalen Subjekts, die interpersonalen Beziehungen und die intersubjektive Konstitution der Persönlichkeit adressieren – wie auch die Konstitution der geistigen Welt und der spezifischen Gegenstände dieser Region. Als Grundlage für diese Analysen werde ich mich primär auf die *Ideen II* beziehen und auf eine Auswahl von Texten aus den Intersubjektivitätsbänden der Husserliana (13, 14 und 15).

§ 18 Grundlage der Einfühlung: Leibauffassung und Erfüllung

Die Einfühlung hat den Charakter einer Erfahrung; innerhalb der Menschenerfahrung (Erfahrung des Gegenstandstypus Mensch), des Grundtypus Menschenerfahrung, ist sie eine Komponente. Eine erste Analyse dieser Erfahrung zeigt die Komponente Körpererfahrung und darin, wie immer fundiert, eine appäsentative Komponente, und diese nennen wir Einfühlung. (Hua 14, 479)

„Einfühlung“ ist die allgemeine Bezeichnung für die konstitutive Leistung, durch die ich einen Gegenstand meiner Umgebung als ein Ich wie ich erkenne. Die natürliche Einfühlung, so wie die Wahrnehmung als auf äußere Gegenstände gerichtete Form der Erfahrung verstanden, ist eine Apperzeption: „Es ist, wie gesagt, ein Moment einer Erfahrung, in der eine eigenartige Gegenständlichkeit, eine besondere Gegenstandsregion erfahren wird“ (Hua 14, 480). Apperzipiert wird ein Gegenstand, indem ich gewisse Seiten von ihm direkt in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben habe, während die anderen nicht so gegeben sind, sondern appräsentiert, mitgemeint und antizipiert in der Form einer leeren Intention oder einer erfüllenden Vergegenwärtigung. Der jeweilige Gegenstand wird somit als die Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Gegebenheiten mit einem noematischen Sinn als der Gegenstand, der ist, apperzipiert.¹³⁵ Nun stellt uns die besondere Form der Einfühlung vor die Herausforderung, dass gewisse nicht gegebene Seiten des Gegenstands – zumal jene, die den Gegenstand als den Gegenstand, der er ist, bestimmen – nie zu einer originären Wahrnehmung kommen können. Die Subjektivität, so wie ich sie aus eigener Selbsterfahrung kenne, kann im Fall des fremden Subjekts nicht sinnlich perzipiert werden und kann auch nicht in einem Akt der inneren Wahrnehmung, der Reflexion gegeben werden. Worauf beruht denn die Erfahrung der Einfühlung?

§ 18.1 Leibauffassung

Diese Frage führt uns zur Grundlage der Einfühlung, die wir in dem Konzept der *Leibauffassung* finden können. So wie der Name verrät, ist die Leibauffassung der Akt, durch den ein bestimmter Gegenstand als Leib aufgefasst wird. Darin ist zweierlei begriffen: Erstens setzt Einfühlung die sinnliche Wahrnehmung eines Dings voraus; zweitens impliziert die Wahrnehmung dieses Dings eine Form von Auffassung, die bereits einen Verweis auf die Subjektivität in sich trägt: Ein Leib ist immer der Körper eines beseelten Wesens, das über diesen Körper waltet, wobei dieses Walten ein subjektives Vermögen ist.

¹³⁵ Vgl.: „Jedes Reale, das ich wahrnehme, erfahre ich mit einem gegenständlichen Sinn, von dem nur eine Seite in eigentlicher Wahrnehmung dargestellt ist“ (Hua 15, 81).

Bisher mag die Beschreibung als identisch mit der des zweiten Kapitels beurteilt werden. Unser Ausgangspunkt dabei ist aber die Eigenheitssphäre gewesen, in der alle Einheiten, die aus intersubjektiven Leistungen stammen, methodologisch abstrahiert worden sind. Die Leibauffassung in jenem Kontext hatte einen sehr bestimmten Sinn: Der Typ „Leib“ war ein *sui generis*, lediglich auf meinen eigenen Körper anzuwenden. Einen fremden Körper als Leib aufzufassen, hieß dementsprechend ihm den Sinn „Leib“ aus meiner Selbsterfahrung zu übertragen, als ob das wirklich wäre, der einzige Leib, den ich je kannte. Unser Ausgangspunkt nun zeigt sich jedoch anders:

In der Erfahrung, in der Sphäre ursprünglicher Konstitution, ist ursprünglich gegeben die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit in mannigfaltigen Erscheinungen, ursprünglich gegeben auch *zoá*, darunter Menschen („vernünftige“ Lebewesen): nicht als Verbindungen von getrennt Gegebenem, sondern als Doppeleinheiten, Einheiten, die zwei Schichten in sich unterscheiden lassen, Einheiten von Dingen und Subjekten mit ihrem Seelenleben. Mit der Mensch-Apperzeption ist *eo ipso* auch gegeben die Möglichkeit der Wechselbeziehungen, der Kommunikation zwischen Mensch und Mensch. Sodann auch die Identität der Natur für alle Menschen und Tiere. Gegeben sind ferner die einfacheren und komplexeren sozialen Verbindungen, Freundschaften, Ehen, Vereine; sie sind Verbindungen, gestiftet zwischen Menschen (in niederster Stufe schon zwischen Tieren). (Hua 4, 162)

Aus diesem Zitat können wir entnehmen, dass unser Ausgangspunkt eine ursprüngliche Gegebenheit fremder Subjekte einschließt. Unsere Frage ist nicht mehr, ob diese Form von Erfahrung Evidenz hat oder legitim oder durch die Phänomenologie überhaupt nachweisbar ist, sondern wie diese Form von Erfahrung erfolgt.

Husserls Darstellung in den *Ideen II* beruht auf der Unterscheidung zwischen Urpräsenz und Appräsenz. Diese bezieht sich auf eine allgemeinste Trennung zwischen den möglichen Gegebenheitsweisen für ein Subjekt überhaupt. Urpräsent gegeben sind nämlich die Gegenstände der Natur, die durch Akte der Wahrnehmung präsentiert werden können, wobei „der Gegenstand ‚wirklich‘, ‚im Original‘ dasteht und nicht bloß ‚mitpräsentiert‘ ist“ (Hua 4, 162) – so wie auch meine eigenen Erlebnisse für mich. Diese Bezeichnung ist meines Wissens mit der für den Begriff der Originarität gleichzusetzen, so wie ich ihn in § 6.6, § 13.6 und § 14.1 präsentiert

habe. Für den Begriff der Urpräsenz erklärt Husserl auch, dass es sich hier nicht um Adäquation handelt, also um die Gegebenheit aller möglichen Bestimmungen eines Gegenstands. Urpräsenz oder Originarität sind als noetische Bestimmungen der Gegebenheitsweisen einzuordnen, indem sie sich nicht auf Regionen beziehen, sondern auf die Art und Weise der Präsentation für ein jeweiliges Subjekt: Mir sind nicht nur die Gegenstände der Natur urpräsent gegeben, sondern auch meine eigenen Erlebnisse. Die Unterscheidung zwischen Urpräsenz und Appräsenz lässt sich somit auf die Wahrnehmungsgegenstände wie folgt anwenden: Auf der einen Seite haben wir jene Gegenstände, für die es gilt: Können sie einem Subjekt urpräsent gegeben werden, dann können allen Subjekten urpräsent gegeben werden. Auf der anderen Seite haben wir jene, für die dies nicht gilt, und können also nur einem einzigen Subjekt urpräsent gegeben werden. Die erste Gruppe betrifft „die Natur im ersten und ursprünglichen Sinn“ (Hua 4, 163), das ist die Natur als die Gesamtheit der wahrnehmbaren Gegenstände verstanden und nicht die Natur als Korrelat einer exakten Wissenschaft. Die zweite Gruppe korrespondiert mit den Erlebnissen eines Subjekts für sich selbst oder – mit den Begriffen der *V. CM* ausgedrückt – mit der Eigenheitssphäre eines konkreten Subjekts.

Die Appräsenz entspricht demzufolge der Gegebenheitsweise der Gegenstände, die eine subjektive Seite haben, also der Animalien. Die Animalien sind Doppeleinheiten, deren materielle Seite, der Leibkörper, in Urpräsenz allen Subjekten gegeben sein kann, während die subjektive Seite für andere Subjekte nur appräsentiert sein kann. Die Appräsentation der fremden Subjektivität erfolgt aufgrund der Wahrnehmung des Körpers und der Auffassung dieses Körpers als Leibs wie meines. Damit kommen wir auf die Leibauffassung zurück, die in den *Ideen II* so präsentiert wird:

Ich finde also in meiner physischen Umwelt Leiber vor, d. h. materielle Dinge vom Typus des in solipsistischer Erfahrung konstituierten materiellen Dinges „mein Leib“, und ich fasse sie als Leiber auf, d. h. ich fühle ihnen je ein Ichsubjekt ein mit all dem, was dazu gehört. (Hua 4, 164)

Wir haben also wieder die Voraussetzung, den Typ „Leib“ in einer solipsistischen Erfahrung konstituieren zu müssen, damit andere Körper so aufgefasst werden können. Bevor ich den Sinn und die Tragweite dieser Bedingung erläutere und sie mit den in Kapitel 2 in Bezug auf die *V. CM* dargestellten Eigentümlichkeiten vergleiche, folge ich Husserl in seiner Darstellung weiter.

Im Kontext seiner *Ideen II* – nach einem ganzen Kapitel über „Die Konstitution der seelischen Realität durch den Leib“ (Hua 4, 143) – hebt Husserl die Übertragung der Lokalisierung als erstes Element bei der Leibauffassung hervor. Lokalisiert sind an meinem eigenen Leib gewisse Sinnesfelder (Tastsinn, Temperatur, Geruch, Geschmack, Schmerzen und sinnliche Lust sind Husserls Beispiele, vgl. Hua 4, 164) wie auch die Kinästhesen (Bewegungsempfindungen an der Stelle) und auf indirekte Weise auch die geistigen Tätigkeiten. Abgesehen von der Eingliederung der geistigen Tätigkeiten in diese Gruppe der lokalisierten psychischen Elemente (wir kommen gleich auf diese zurück), sind diese Gruppen von Erlebnissen schon an meinem eigenen Leib als lokalisiert erfahren. Ich taste mit einem Teil meines Körpers, paradigmatisch mit der Hand, ich rieche mit und an der Nase, ich schmecke im Mund, fühle Schmerzen und sinnliche Lust an gewissen Körperstellen und bin mir meiner Bewegungen durch den Leib bewusst, wenn ich mich mit der Absicht bewege, ein Ding oder einen Sachverhalt aus verschiedenen Perspektiven wahrzunehmen. Es sind also ebendiese Gruppen von Erlebnissen, die am ehesten am fremden Körper wahrgenommen werden und somit eine Leibauffassung motivieren. Die Erlebnisse, die ich bereits aus eigener Erfahrung als mit meinem Leib innig verbunden kenne, sehe ich am fremden Körper als auch mit Erlebnissen verbunden, die ich zwar nicht wahrnehmen kann. Diese Verbundenheit zwischen bestimmten Erlebnisgruppen und Leibteilen wird von Husserl als ein System der „Kompräsenz“ (Hua 4, 165), des Zusammenseins beschrieben. Meine Tastempfindungen sind z. B. stetig an Leibteilen erlebt und so hängen Erlebnis und Leibteil für mich notwendigerweise miteinander zusammen. Anders gesagt: Ich habe keine Tastempfindungen „an sich“, im Vakuum, die also nicht mit einem Leibteil verbunden erfahren würden, so wie ich z. B. theoretische Urteile fallen kann, ohne diese irgendwie in meinen Leib einzuordnen oder sogar, wie ich visuelle Wahrnehmungen vollziehen kann, ohne diese *an* meinen Augen zu empfinden. Mein erfahrungsmäßiges Wissen über diese Kompräsenz ermöglicht mir eine Übertragung von ihr zum Anderen auf der Ebene der Leibauffassung in der Einfühlung: Ich nehme die fremden Körperteile als Leibteile wahr, die mit gewissen Erlebnisgruppen zusammenhängen.

Der Fall der Lokalisierung oder Erfahrung der übrigen Erlebnisse oder geistigen Tätigkeiten am Leib ist eine spezifische Leistung der Einfühlung auf höherer Ebene, indem meine Gedanken, Vernunftakte, Wollungen und Absichten (um einige Fälle zu nennen) nicht *am Leib* erfahren werden. Dies drückt Husserl wie folgt aus:

Nun würde es mir aber in der Einstellung der „Selbsterfahrung“ gar nicht einfallen können, all mein Psychisches, mein Ich, meine Akte, auch meine Erscheinungen mit ihren Empfindungsdaten etc. ernstlich in meinen Leib hineinzustecken, zu „introjizieren“. Auch ist wohl keine Rede davon, daß ich in der solipsistischen Selbsterfahrung all mein Subjektives mit meinem wahrnehmungsmässig gegebenen Leib als eine Realität vorfinde, nämlich in Form einer Wahrnehmung, obschon mein Leib so vielfältige Einheit hat mit Subjektivem. (Hua 4, 167)

Um das Kommende zu antizipieren: Diese Leistung wird erst dadurch möglich, dass ich den fremden Leib als Doppeleinheit Mensch konstituiere und sie anschließend auf mich selbst übertrage. Zur gegenwärtigen Diskussion reicht es festzustellen, dass die Leibauffassung die Grundlage für die weiteren konstitutiven Leistungen der Einfühlung bietet und wiederum, dass sie alleine nicht ausreicht, um die volle Konstitution des fremden Menschen zu erbringen.

Die Leibauffassung hat Husserl lang und tief beschäftigt, wie der großen Anzahl an Manuskripten in Hua 13, 14 und 15, in denen er auf dieses Thema eingeht, zu entnehmen ist. So finden wir in Text 4 der Hua 13 eine Aufstufung der Einfühlung (Hua 13, 62), die ihre Unterlage in der Wahrnehmung des fremden Leibs sieht, mit der Betonung auf die Empfindungsfelder und Kinästhesen,¹³⁶ eine zweite Stufe bezieht sich auf die Wahrnehmung der gemeinsamen Gegenstände und darauf basierend werden in der dritten Stufe die Akte selbst des fremden Subjekts am Leib „wahrgenommen“. Die vierte Stufe betrifft die Wahrnehmung des Anderen als seelischen Subjekts mit seinen sich bekundenden Zuständen. Die Idee der Leibauffassung als Grundlage der Einfühlung findet sich weiter im Text 6, § 4 (Hua 13, 115f.), während Text 8 diese Idee wieder betont und in Zusammenhang mit der notwendigen Vergegenwärtigung der fremden Erlebnisse aufgrund der eigenen Selbsterfahrung bringt:

¹³⁶ Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch im Hua 15, Text 6: „Der naturale Kern, sein Leibkörper, hat eine erste Bedeutungsschicht unter dem Titel ‚Leib als Organ‘ und somit ein erstes Psychisches, eben das ‚organisierende‘, das die Leibesteile als Organe beseelende Ich. Diese Schichte ist nun fundierend für das volle psychische Subjekt“ (Hua 15, 86).

Ich apperzipiere den fremden Leibkörper nicht nur als Körper gemäss der äusseren Erscheinung, die ich habe, sondern diese äussere Erscheinung ist behaftet mit einer Intention, die das Erscheinende „interpretiert“ als „Leib“, d. i. einer Intention, die sich klärt durch Vergegenwärtigung einer Selbstwahrnehmung des Inhalts „eigener Leibkörper“, mit welcher einig ist (in der Einheit einer Vergegenwärtigungsmodifikation von „Wahrnehmung“) die vergegenwärtigte „Selbstwahrnehmung“ der spezifisch zugehörigen sensuellen Schicht, die Vergegenwärtigung einer bestimmten Mannigfaltigkeit von Erscheinungen der den Leibkörper umgebenden Dingwelt und endlich die Selbstgegebenheit und Selbsterlebtheit einer Mannigfaltigkeit von Erlebnissen. (Hua 13, 251)¹³⁷

Der erste Text der Hua 14 verbindet die Leibauffassung mit der typischen Ähnlichkeit, die der fremde Leibkörper mit meinem aufweist (Hua 14, 3)¹³⁸ und die als Grundlage für die Leibauffassung fungiert. Der Eigenleib ist dabei grundlegend, indem er die ursprüngliche Gegebenheit bietet und die Apperzeption des fremden Leibs einen mittelbaren Charakter und Rückbeziehung auf mich hat (Hua 14, 5). Die Konstitution des Eigenleibs wird auch hier als eine solipsistisch durchführbare eingestuft (Hua 14, 8). Die Leibauffassung wird in der Beilage XLVI mit der allgemeinen Einheitsstruktur der Wahrnehmung verknüpft, indem jede Apperzeption sich auf einen konstituierten Sinn und all das, was er in sich trägt, bezieht, um den jeweiligen Gegenstand als den, der er ist, zu konstituieren und apperzipieren: „Diese Einheitsstruktur ist es, welche der Einfühlung zugrunde liegt“ (Hua 14, 376). So wie ich meinen Leib als Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Handlungsträger konstituiere, so *interpretiere* (fasse ich auf) ich fremde Körper, die sich wie mein Leib benehmen, als fremde Leiber.

¹³⁷ Die Rede am Anfang des Zitats über die Klärung der auf den Leib gerichteten Intention durch Vergegenwärtigung einer Selbstwahrnehmung bezieht sich auf die Erfüllung der Leibauffassung und allgemeiner der Einfühlung. Ich werde diese Themen explizit in dem kommenden § 18.3 erörtern.

¹³⁸ Vgl. dazu auch Hua 14, Beilage LXIV.

§ 18.2 Sinn der solipsistischen Konstitution des Eigenleibs

Wir haben also die Leibauffassung als Grundlage der Einfühlung und dazu die Bedingung, dass ich meinen Leib als solchen konstituiert haben muss, um andere Gegenstände als Leiber auffassen zu können. Wie ist nun diese Bedingung zu verstehen? Der Leib muss als solcher bereits *solipsistisch* konstituiert sein, es gibt aber keine echten solipsistischen Subjekte, da wir alle in eine Lebenswelt hineingeboren sind, in der wir schon als Menschen, als Personen unter Personen aufwachsen und unsere konstitutiven Leistungen erwerben. Die Behauptung, dass ich unter strengen methodologischen Einschränkungen, durch die ich von intersubjektiven Beiträgen absehe, meinen Leib ausschließlich aus Selbsterfahrung konstituieren kann, haben wir in Kapitel 2 als eine gerechtfertigte Schlussfolgerung verstehen gelernt. Heißt das aber, dass ich auch in natürlicher Einstellung meinen Leib „zuerst“, also bevor ich andere Menschen als solche konstituiere, solipsistisch konstituiere und dann diesen Sinn anderen Körpern meiner Umgebung zuschreibe?

Ich glaube, die Bedingung der solipsistischen Konstitution des Eigenleibs für die Konstitution fremder Leiber muss folgendermaßen verstanden werden: Den Sinn „Leib“ kann ich nur in Selbsterfahrung verstehen, veranschaulichen, nachweisen und daher letztlich konstituieren. Überhaupt zu wissen, was ein Leib ist oder was es ist, einen Leib zu haben, kann allein in der Eigenerfahrung gemacht werden. Wir wollen uns hier mit keiner Entwicklungstheorie beschäftigen, nehmen aber hypothetisch an, dass der Sinn „Leib“ jedem Kind beigebracht wird, so wie es der Fall für den Sinn von „Hammer“ oder „Kirche“ ist. Was würde das für Husserls Phänomenologie der Einfühlung bedeuten? Das Kind lernt zuerst, was ein Leib ist, von seinen Eltern und danach wäre es in der Lage, den Sinn auf sich und andere anzuwenden. Kann das Kind aber diesen Sinn erlernen, wenn es in seiner eigenen Erfahrung nicht nachweisen kann, dass es tatsächlich über seinen Leib waltet, dass es durch ihn empfindet und wahrnimmt, dass es an ihm gewisse Empfindungen erlebt? Überhaupt über „Leib“ zu reden, heißt auch, über ein *subjektives* Phänomen zu reden, das als solches ausschließlich in subjektiven Erfahrungen konstituiert werden kann. Die Konstitution des Eigenleibs als Voraussetzung für die Leibauffassung fremder Leiber bedeutet folglich, dass ich den Sinn „Leib“ nur in subjektiven Akten der Selbsterfahrung konstituieren und erfüllen kann. Wir können dieses Phänomen weiter erklären, indem wir mit Ludwig Landgrebe berücksichtigen, dass der Leib nicht nur von der transzendentalen Subjektivität *konstituiert* wird, sondern auch eine *konstituieren-*

de Rolle für sie spielt: „Konstituierend sind die Leiberlebnisse, mein Bewußtsein des Könnens als Walten im Leibe, *aber der aufgefaßte Leib ist konstituiert*“ (Landgrebe 1982, 85). Indem die sinnliche Wahrnehmung und die Kinästhesen durch den Leib vermittelt und ermöglicht werden, ist mein Leib stets ein konstitutiver Teil meiner bewussten Erfahrung, obwohl ich nur in nachträglicher Reflexion über seine Rolle dabei lernen und ihn dadurch als *meinen* Leib konstituieren kann.

In dieser Hinsicht ist die Konstitution des Eigenleibs gleich mit anderen subjektiven Akten zu verstehen: Was es heißt, überhaupt zu erleben, wahrzunehmen, zu vergegenwärtigen, sich zu erinnern, zu wollen etc., sind allesamt subjektive Phänomene, die nur in Rückbeziehung auf meine eigenen Erlebnisse überhaupt verstanden werden können. Die Konstitution des Eigenleibs ist demgemäß in dem Sinn als solipsistisch zu verstehen, dass sie in subjektiven Akten geschieht und dass diese notwendig für die Konstitution sind, nicht aber in dem Sinn, dass diese Konstitution in „Isolierung“ oder in Abstraktion von intersubjektiven Beiträgen vollzogen werden müsste.

Natürlich „geschieht“ jede Konstitution „in subjektiven Akten“. Der Unterschied, den ich hier betonen will, bezieht sich auf die anschauliche Grundlage für den Erwerb eines Typs überhaupt. Vergleichen wir: Jemand erzählt mir über ein mir bislang unbekanntes Tier, das in Fernasien wohnt: den Koboldmaki. Ich lerne so eine neue Gattung kennen. Indem ich die Beschreibung dieses Tiers *verstehe*, indem ich die Bilder *anschaue*, vollziehe ich „subjektive Akte“, durch die ich diesen Typ erwerbe. Was ist der Unterschied zwischen so einem Fall und dem hier betrachteten des Typs Leib? Im Fall der Konstitution des Typs Leib muss ich alle Bestimmungen, die diesen Typ betreffen, auf mich selbst zurückbeziehen können. Was es heißt, über meinen Leib zu walten, ist nicht nur etwas, was ich „verstehe“ oder mir veranschauliche, sondern etwas, was ich selbst tue. Am Leib zu empfinden und durch den Leib wahrzunehmen, sind nicht bloße Ereignisse in der Welt, von denen ich Kenntnis nehme, sondern subjektive Leistungen, die ich selbst (willentlich) vollziehen kann. Bei der Erwerbung des empirischen Typs „Koboldmakis“ bedarf ich keiner solchen Rückbeziehung auf mich selbst und meine Erlebnisse. Natürlich ist das Erwerben selbst ein subjektives Phänomen, ein Erlebnis, aber der dadurch erworbene Typ selbst hat keine solche Beziehung auf mein Erleben.

Wir können die Bedeutung dieser These in der Analyse eines konkreteren Falls weiter veranschaulichen. Wir sprechen von der Konstitution des Eigenleibs als einem einzigen Ereignis, als ob der Leib in all seinen Möglichkeiten und Vermögen auf

einmal konstituiert würde. Dies ist jedoch selbstverständlich nicht der Fall. Das Vermögen eines Leibs im Allgemeinen (was ein Leib überhaupt kann) und in den Besonderheiten für ein Individuum (was *mein* Leib kann und nicht kann) muss konstituiert und nachkonstituiert werden. Die Konstitution ist als ein Fall der Selbstkenntnis und der Explizierung der Bestimmtheiten des Leibs einzuordnen. Der menschliche Leib ist – z. B. – in den meisten Fällen auch ein sexueller Leib oder besser gesagt, wird im Laufe der organischen Entwicklung dazu. Sogar wenn man einem noch nicht sexuell reifen Kind alles, was die Sexualität betrifft, erklären würde, könnte das Kind seinen Eigenleib nicht völlig als einen sexuellen konstituieren, da ihm die Möglichkeit fehlt, dieses sexuelle Vermögen zu verwirklichen und auch zu veranschaulichen. Diese Möglichkeit fehlend, wäre das Kind auch nicht in der Lage, einen fremden Leib als einen sexuellen aufzufassen, indem eben die Rückbeziehung auf die eigene Erfahrung fehlt. So kann ich im Laufe meiner Entwicklung *Begriffe* über subjektive und leibliche Vermögen erwerben, wie z. B., was den Unterschied zwischen verschiedenen geistigen Tätigkeiten (Unterschied zwischen Rechnen und Schlussfolgern, Vergleichen und Unterscheiden etc.) und leiblichen Möglichkeiten (gehen, laufen, rennen, springen etc.) betrifft. Diese Begriffe kann ich aber nur in Selbsterfahrung erfüllen und so kann ich nur diese Vermögen in meinem Erleben und in der Reflexion darauf wirklich verstehen.

Die Konstitution des Eigenleibs ist also eine Bedingung der Möglichkeit für die Leibauffassung der fremden Leiber nicht in dem Sinn, dass ein Kind in der Lage sein sollte, seinen Leib (oder irgendetwas überhaupt) solipsistisch, ohne intersubjektive Beiträge zu konstituieren, sondern in dem Sinn, dass es überhaupt nur möglich für ein Subjekt ist, über subjektive Phänomene zu wissen, wenn es diese Phänomene in der eigenen Erfahrung konstituiert und erfüllt: „Diese unmittelbare Selbstgegebenheit (direkte Selbstapperzeption) ist das Fundament für die Fremdappperzeption“ (Hua 14, 468). Es ist also in diesem Sinn, dass Husserl behauptet, dass sogar induktive Kenntnisse über Menschen auf die eigene Subjektivität zurückbezogen werden müssen, um überhaupt verstanden werden zu können:

In der Einfühlung induziert das Physische selbst im Wie seiner Erfahrungsbestimmungen ein anderes, das nicht original wahrnehmbar ist, und die Selbstbestätigung dieser Induktion ist nicht eine Selbstbestätigung originaler Darstellung. Nur weil ich in mir selbst als *Aktsubjekt und in meiner konstanten Beziehung zu meinem Leib*, als in welchem ich ichlich walten kann und walte,

einen Prototyp von Subjektivität habe und durch Ähnlichkeit des fremden Leibes mit dem meinen einen Anhalt der induktiven Übertragung, kann ich ein fremdes Subjekt induzieren. Ich habe also schon aus meiner originalen Selbsterfahrung eine allgemeine Vorzeichnung, die ihrerseits nicht aus induktiver Konstitution her stammt, und dann kann der Fortgang der induktiv wirksamen Analogien mit Beziehung auf die abgewandelten Umstände (in denen ich auch stehen könnte und ähnlich schon gestanden habe) die Vorzeichnung näher bestimmen. (Hua 14, 459ff., m. H.)

Mit anderen Worten kann der Sinn „Leib“ lediglich in Beziehung auf meine eigene Erfahrung von ihm gestiftet, konstituiert und verstanden werden. Induktive Kenntnisse beziehen sich auf die durch konkrete Erfahrung erworbenen Kenntnisse über menschliche Eigenschaften, die zu dem empirischen Typ in der Form von Seditimentierungen beitragen. Es reicht aber nicht, diese an anderen Menschen wahrzunehmen und zu erfahren. Jede so erfahrene Eigenschaft muss auch auf mich selbst zurückbezogen werden können. Es ist auch in diesem Sinn, dass ich die fremden appäsentierten Erlebnisse vergegenwärtigen und dadurch eine Form von Erfüllung erlangen kann. Die Leibauffassung geht von der tatsächlichen Wahrnehmung eines fremden Körpers aus, der als Leib interpretiert wird. Diese Auffassung trägt in sich einen notwendigen Bezug auf mich selbst und mein leibliches „Wissen“: „Aber die ganze Art und Veränderungsweise jener ‚fremden Leiblichkeit‘ weckt Möglichkeiten meiner Selbsterfahrung, also die Vorstellung von funktionierender Leiblichkeit und damit die Vorstellung einer ‚entsprechenden‘ Innenleiblichkeit, die eben fungiert“ (Hua 14, 522). Dieser fremde Körper dort bewegt sich so, wie wenn ich so und so tun wollte. Diese Veränderungsweise des fremden Leibkörpers wird mir dadurch verständlich, dass mein eigener Leib auch solche Veränderungsweisen vollziehen kann. Was mir bei der Wahrnehmung des fremden Leibkörpers fehlt, habe ich in meiner eigenen „Innenleiblichkeit“.

Stein (1917, 65) sieht in der „solipsistischen“ (ohne diesen Terminus zu verwenden) Konstitution des Eigenleibs die „Bedingungen der Möglichkeit der Empfindungseinfühlung“. Mit „Empfindungseinfühlung“ ist grundsätzlich die Leibauffassung gemeint und ihre Möglichkeit ist durch zwei Leistungen gewährleistet: Indem ich erstens meinen Leib als Körper im Raum auffasse und indem ich zweitens meinen Körper als Leib auffasse. Mit anderen Worten ist mein Leib sowohl als solcher als auch als Körper konstituiert. Dies erfolgt durch die *Verschmelzung* von äußerer

Wahrnehmung und Leibwahrnehmung. Während das Tasten paradigmatisch ein Phänomen der Leibwahrnehmung ist, indem – wie wir gesehen haben – die Tastempfindungen lokalisiert sind und daher *am* Leib wahrgenommen werden, ist z. B. das Sehen ein paradigmatischer Fall der äußeren Wahrnehmung meines Körpers, indem ich sehen kann, wie meine leiblichen Teile sich im Raum bewegen und wie das mit anderen Empfindungen korreliert. Die Verschmelzung besagt, dass ich ohne Weiteres diese unterschiedlichen Phänomene zusammen erfahre und sie dann eigentlich nur kritisch durch phänomenologische Analyse trennen kann. In dieser Verschmelzung ist mein Leibkörper als beides, Leib und Körper, konstituiert und dies bietet die Grundlage für die Empfindungseinfühlung oder Leibauffassung. Die Idee Steins von der Verschmelzung drückt wohl denselben Gedanke wie Husserls Idee der Kompräsenz der Erlebnisgruppen und Leibteile aus:

Das alles ist für mich selbst in Kompräsenz zusammengehörig gegeben und geht dann in die Einfühlung über: die tastende Hand des Anderen, die ich sehe, apräsentiert mir die solipsistische Ansicht dieser Hand und dann alles, was in vergegenwärtigter Kompräsenz dazugehören muß. (Hua 4, 166)

Wichtig bei Steins Darstellung ist das Folgende:

Mein Körper und seine Glieder sind eben nicht als fixer Typ, sondern als zufällige Realisierung eines in festen Grenzen variablen Typs gegeben. Dieser Typ muß andererseits erhalten bleiben. Nur in Körper dieses Typs kann ich mich einfühlen, nur sie als Leiber auffassen. (Stein 1917, 66)

Mein Leibkörper wird nicht als eine Art Liste von konkreten, fixierten Eigenschaften konstituiert, sondern vielmehr als Variable, die ich in der Phantasie umwandeln kann, innerhalb Grenzen. Dies erklärt, wie es für mich möglich ist, mich in Leibkörper einzufühlen, die deutlich anders als meiner aussehen: „Es gibt Typen von verschiedener Allgemeinheitsstufen, und ihnen entsprechen verschiedene Stufen der Einfühlungsmöglichkeit“ (ebd.). Der Typ „menschlicher Körper“ ist sogar keine Grenze für unsere Einfühlungsmöglichkeiten: Wir können uns auch in tierische Leibkörper einfühlen, obwohl gewisse Möglichkeiten dabei zwangsläufig leer bleiben müssen, also unmöglich zu erfüllen. Wenn ich mich in einen menschlichen Leib hineinfühle, kann ich die darin ausgedrückten Erlebnisse nicht originär wahr-

nehmen, sie wohl aber erfüllen.¹³⁹ Wenn ich mich dagegen in eine Hundpfote – so Steins Beispiel – hineinfühle, fasse ich auch ein leibliches Glied und kein bloßes Naturding auf, „auch hier ist noch ein gewisses Hineinversetzen möglich“ (ebd.), aber die darin geleisteten Vorstellungen werden vergleichsweise leer, ohne Möglichkeit einer umfassenden Erfüllung bleiben.

§ 18.3 Erfüllung

Bevor wir auf die Frage nach der Erfüllung der einfühlenden Akte kommen, rekapitulieren wir: Ich weiß, was es besagt, einen Leib zu haben, weil ich ihn erfahrungsmäßig kenne: Ich kann ihn bewegen, durch ihn und an ihm empfinden und wahrnehmen, durch ihn in der Welt handeln. In dem Sinn, dass ich die Bestimmungen des Leibs durch den Vollzug der jeweiligen Vermögen durchführe und darin veranschauliche und verstehe, ist der Leib für mich „solipsistisch“ konstituiert. Diese Konstitution des Eigenleibs bietet dann das Fundament für die Auffassung anderer Gegenstände, die eine Ähnlichkeit mit meinem Leib darstellen, als Leiber wie meiner. Indem nun Leib nur der eines Subjekts sein kann, wird das fremde Subjekt dem fremden Leib eingefühlt. Somit ist der Körper dort als fremdes Subjekt wie ich konstituiert, obwohl ich keine originäre, urpräsenste Anschauung der fremden Subjektivität haben kann. Im Fall der äußeren Wahrnehmung sind gewisse Seiten direkt wahrgenommen, während die übrigen appräsentiert sind. Für sie gilt allerdings die prinzipielle Möglichkeit, jede ihrer Seiten zur originären Wahrnehmung zu bringen und so die früher appräsentierte, vergegenwärtigte oder leer antizipierte Seiten entweder zu erfüllen oder zu enttäuschen. Diese Möglichkeit besteht jedoch im Fall der Einfühlung nicht, die fremde Subjektivität kann nie zur originären Wahrnehmung gebracht werden. Können wir also überhaupt von Erfüllung der Einfühlung sprechen?

¹³⁹ Die Erfüllung der auf fremde Erlebnisse gerichteten Akte wird gleich in § 18.3 thematisiert.

Die Antwort auf diese Frage lautet eher: Wir müssen. Wenn wir Einfühlung als eine Form von *Erfahrung* verstehen wollen – und das wollen wir–,¹⁴⁰ dann muss es eine Form von Erfüllung geben:

Das fremde Ich ist keine Hypothese, keine Substruktion, sondern eine Erfahrung, die, wie gesagt, in der Weise der Erfahrung sich selbst bewährt oder aufgehoben wird. [...] Das ist eine Erfahrung, so wie die direkte Wahrnehmung eine Erfahrung ist und in ihren inneren Indikationen kein objektiver Schluss ist. (Hua 14, 352)

Ehe ich den Begriff der Erfüllung thematisiere, um ihn mit der Einfühlung konfrontieren zu können, ist es wichtig zu klären, worauf sich die Rede von der Erfüllung beziehen wird. Die Antwort ist natürlich „auf die Einfühlung“, aber insbesondere auf die *natürliche* Einfühlung. Diese Auseinandersetzung adressiert also die Möglichkeiten, unsere natürliche Einfühlung zu erfüllen – wie also die Leibauffassung und die Menschapperzeption selbst erfüllt werden können. Die Frage ist demnach dahingehend, wie meine Apperzeption oder jeweils mein Glaube oder mein Urteil, dass etwas ein Mensch ist, erfüllt werden kann. Es handelt sich um die Möglichkeit der Erfüllung der Akte, die mir einen Menschen als Korrelat geben. Diese Diskussion ist nicht mit der zu vermengen, die ich in Kapitel 4 in Bezug auf die Erfüllung der einfühlenden Akte führen werde, die sich auf konkrete Personen und ihre konkreten Erlebnisse richten.¹⁴¹ Es handelt sich hier also nicht darum, wie ich meine Einfühlung in die Trauer oder in den Zorn des Anderen erfüllen kann, sondern darum, wie ich meine Einfühlung, die mir einen Menschen als Korrelat gibt, erfüllen kann.

Was genau ist unter „Erfüllung“ zu verstehen? Meines Wissens ist Husserls explizitere Thematisierung dieses Begriffs in der *VI LU* zu finden.¹⁴² Im Kontext der *LU* wird die Erfüllung den signitiven oder leeren Intentionen entgegengesetzt. Ich

¹⁴⁰ Wie ich schon in der Einleitung, § 3 präsentiert habe, betrachten wir die Einfühlung als eine Form von *Erfahrung* im strengen Sinn, nämlich mit Anspruch auf Erfüllung.

¹⁴¹ Siehe dazu insbesondere § 22.3 und § 29. Sowohl Husserls Rede über die Vergegenwärtigung fremder Erlebnisse in der Phantasie durch Quasi-Motive wie auch Steins drei Vollzugsformen verstehe ich als intentionale Leistungen, die der *alltäglichen* Einfühlung untergeordnet sind.

¹⁴² Vgl. darin insbesondere das fünfte und das sechste Kapitel.

kann mich auf einen Gegenstand in einer reinen signitiven Weise richten, indem ich ihn sprachlich oder begrifflich meine, ohne dabei irgendeine anschauliche Gegebenheit von ihm zu haben. Die erfüllenden Akte sind jene, durch die die Intentio eine Fülle gewinnt oder veranschaulicht wird: „In jeder Erfüllung findet eine mehr oder minder vollkommene Veranschaulichung statt“ (Hua 19/1, 597). Der Kern der Erfüllung liegt also in ihrer veranschaulichenden Kraft, wobei die Fülle des gemeinten Gegenstands zur Gegebenheit kommt:

denn als eigentliche Veranschaulichung werden wir mit Grund eine solche bezeichnen, welche nicht in beliebiger Weise Fülle herbeischafft, sondern ausschließlich so, daß sie dem von der Gesamtvorstellung vorgestellten Gegenstande den Zuwachs an Fülle erteilt, d. h. ihn mit größerer Fülle vorstellig macht. (Hua 19/1, 605)

Indem wir von einem Zuwachs an Fülle sprechen, müssen wir ebenfalls einsehen, dass sich eine Erfüllung abstufen lässt. Wenn wir nochmals in Betracht ziehen, dass unsere auf äußerliche Gegenstände gerichtete Akte immer *inadäquat* sind, indem alle seine Seiten nie auf einmal gegeben sein können, ergibt sich die vollkommene Erfüllung als ein Ideal, nach dem wir streben können, das wir aber nie ganz erreichen:

Von Graden und Stufen der Evidenz zu sprechen, gibt dann einen guten Sinn. Es kommen in dieser Hinsicht die Annäherungen der Wahrnehmung an die objektive Vollständigkeit ihrer gegenständlichen Präsentation in Betracht, und dann weiter die Fortschritte zum letzten Vollkommenheitsideal: dem der adäquaten Wahrnehmung, der vollen Selbsterscheinung des Gegenstandes soweit er irgend in der zu erfüllenden Intention gemeint war. Der erkenntnis-kritisch prägnante Sinn von Evidenz betrifft aber ausschließlich dieses letzte, unüberschreitbare Ziel, den Akt dieser vollkommensten Erfüllungssynthese, welcher der Intention, z. B. der Urteilsintention, die absolute Inhaltsfülle, die des Gegenstandes selbst, gibt. Der Gegenstand ist nicht bloß gemeint, sondern, so wie er gemeint ist und in eins gesetzt mit dem Meinen, im strengsten Sinn gegeben; im übrigen ist es gleichgültig, ob es sich um einen individuellen oder allgemeinen Gegenstand, um einen Gegenstand im engeren Sinn oder um ei-

nen Sachverhalt (dem Korrelat einer identifizierenden oder unterscheidenden Synthesis) handelt. (Hua 19/1, 651)

In Bezug auf die Weise, wie die Fülle graduiert werden kann, unterscheidet Husserl zwischen drei Aspekten: i. dem Umfang der Fülle, wie vollständig die Darstellung des Inhalts des Gegenstands ist, ii. der Lebendigkeit der Fülle hinsichtlich der „Annäherung der primitiven Ähnlichkeiten der Darstellung an die entsprechenden Inhaltsmomente des Gegenstandes“ und iii. dem Realitätsgehalt der Fülle, je nachdem wie sehr die Inhalte die Fülle präsentieren (Hua 19/1, 614). Der Unterschied zwischen ii. und iii. (im Text leider nicht weiter erläutert) verstehe ich als den Unterschied zwischen Vergegenwärtigung (ii.) und echter Präsentation (iii.). Während eine Vergegenwärtigung mehr oder weniger lebendig sein und sich an die Darstellung des Gegenstands mehr oder weniger annähern kann, hat die Präsentation selbst den „Realitätsgehalt der Fülle“. In Bezug auf die drei Aspekte schlussfolgert Husserl: „In allen diesen Beziehungen stellt die adäquate Wahrnehmung das Ideal dar, sie hat das Maximum des Umfangs, der Lebendigkeit und der Realität, eben als Selbsterfassung des vollen und ganzen Objekts“ (Hua 19/1, 614). Wenn wir nun die Erfüllungsmöglichkeiten der Einfühlung betrachten wollen, müssen wir erwägen: Sie wird nie „das Maximum“ der Erfüllung erreichen können, sofern keine originäre Wahrnehmung der fremden Subjektivität möglich ist, aber das bedeutet nicht, dass keine Erfüllung möglich wäre.

Husserl bezieht sich in dem Text 17 der Hua 14 auf die Einfühlung auch als eine Form von *sekundärer* Erfahrung (Hua 14, 350), um eben auf den Unterschied bezüglich der Möglichkeit der Erfüllung in originären Akten hinzuweisen. In jedem Fall erhebt unsere Erfahrung fremder Subjekte den Anspruch auf die Erfassung von Sein und Wirklichkeit und muss somit ihre Erfüllungsweise haben. Die primäre Erfahrung ist charakterisiert als die, „die in der Tat selbstgebende, das Erfahrene selbst in sich verwirklichende“ (Hua 14, 354) ist, während die sekundäre Erfahrung jene ist, „die selbstbekundende, aber nicht selbstgebende“ (Hua 14, 354) ist. Die Fremderfahrung ist also nicht selbstgebend, weil ich keine originäre Wahrnehmung der fremden Subjektivität habe und haben kann, aber dennoch ist sie selbstbekundend, insofern „wir mögliche Mannigfaltigkeit der Bekundung [haben], die in Bestätigung zur Einheit kommt“ (Hua 14, 354). Bei der Einfühlung haben wir also eine Form von Bekundung, die eine Indizierung im Ausdruck ist. Dies besagt grundsätzlich das,

was wir in § 14.6 als die Bewährung und Bestätigung im Fortgang der Erfahrung in Bezug auf das Verhalten des fremden Leibs kennengelernt haben.

Der eine Aspekt der Erfüllung der Einfühlung ist also im Fortgang der Erfahrung zu finden, wobei der fremde Körper sich weiterhin als Leib bewähren muss, indem er das typische Verhalten eines Leibs darstellt. In dieser Hinsicht spricht Husserl auch von der Leibauffassung als einer „teleologische[n] Auffassung“, die sich nicht nur auf die „bloss räumlichen Vorgänge“ richtet, sondern auch auf die darin indizierten Erlebnisse oder auf die „Innenseite“ (Hua 14, 493). So ist die Leibauffassung immer von Vorerwartungen begleitet, die sich im Verhalten des fremden Körpers als leibliche darstellen. Die fremde Subjektivität ist denn setzend vergegenwärtigt, und diese Vergegenwärtigung findet ihre Erfüllung in der Wahrnehmung des Verhaltens des fremden Leibkörpers.¹⁴³ Husserl erwägt einen weiteren Fall, den wir als thematischen Versuch, die fremde Leiblichkeit zu erfüllen, betrachten können: Ich kann mir vorstellen, dass ich dort bin, „als ob ich statt dieses wirklichen Leibs hier einen andern Leib dort hätte“ (Hua 14, 501) und das mit all den entsprechenden Modifikationen. Dies wäre eine Art „anschauliche Umfiktio[n]“ meiner lebendigen Gegenwart, trotzdem anschaulich, indem ich eben versuche, mir die Sachlage intuitiv vorzustellen und nicht nur begrifflich zu erwägen. Diese anschauliche Umfiktio[n] gewinnt indes einen besonderen Sinn, wenn sie von der Wahrnehmung eines „dort seienden Körper[s] analog meinem Leibkörper“ (Hua 14, 501) motiviert wird. Die Anwesenheit dieses fremden Körpers „eröffnet damit einen Horizont der Antizipation“ in Bezug auf die Möglichkeiten dieses Körpers als Leibs. Diese Antizipationen werden „beständig bestätigt und damit als ‚Interpretation‘ bestätigt“ (Hua 14, 501). Wenn der fremde Körper als Leib ständig und „stilmässig – erfüllungsmässig sich zeigt“ (Hua 14, 502), gewinnt meine setzende Einfühlung ihre Erfüllung. Ich spreche an der Stelle von einem „thematischen Versuch“ auf Erfüllung, weil es nicht immer nötig oder der Fall ist, dass man thematisch versucht, eine Intention zu erfüllen. Die Wahrnehmung alleine eines sich als Leib benehmenden Körpers kann die Leibauffassung und anschließend einen einfühlenden Akt motivieren, ohne dass ich darin lebe, dass ich thematisch die verschiedenen Seiten und Eigenschaften dieses fremden

¹⁴³ „Die Erfahrung vom Andern ist nicht bloss Antizipation, sie erfüllt sich ja beständig. Aber nie ist die Erfüllung, und kann sie sein, wirklich wahrnehmungsmässige Erfassung der fremden Subjektivität“ (Hua 14, 489).

Körpers in den Fokus meiner Aufmerksamkeit setze. Anders gesagt, muss eine leere oder signitive Intention der Erfüllung nicht immer vorkommen. Sobald ich mich aber einer Umfiktio n hingebe, also sobald ich mir thematisch etwas in der Phantasia vorstelle und das mit der Absicht, etwas in Bezug auf einen echten Gegenstand meiner Umgebung zu klären, habe ich mir vorgenommen, eine gewisse Intention, vielleicht sogar ein gewisses Urteil der Form „da ist ein anderes Ich wie Ich“, „das ist ein Mensch“ zur Erfüllung bzw. Enttäuschung zu bringen.

Der andere Aspekt ist mit dem vergegenwärtigenden Charakter der Einfühlung in Verbindung zu setzen. Während der fremde Körper wahrgenommen wird, wird die fremde Subjektivität appräsentiert und somit wird sie entweder leer appräsentiert und antizipiert, oder sie wird vergegenwärtigt. Einfühlung hat so eine Komponente, die als Vergegenwärtigung einzuordnen ist. Husserl zieht eine Unterscheidung zwischen einbildenden und setzenden Vergegenwärtigungen in Hinsicht darauf, ob die Intention sich auf Sein oder bloß phantasierte Inhalte bezieht. Einfühlung fällt in die zweite Kategorie:

Meine Vergegenwärtigung ist durch leibliche Indikation so motiviert, dass sie den Modus einer „wirklichen“ Vergegenwärtigung und nicht einer Einbildung z. B. hat. Wirkliche (unmodalisierte) Vergegenwärtigung ist „setzend“, und das sagt, das vergegenwärtigte Sein gilt mir von der Gegenwart her, und im Fortgang der Vergegenwärtigung, in ihrer Indikation vom für mich daseienden Leib her, habe ich vergegenwärtigt immer neue subjektive Gegenwart und immer wieder in zusammenstimmender Weise darauf bezogen ‚habe ich‘ aktuelle Seinssetzung, also bezogen auf das fortschreitend vergegenwärtigte Sein und seinen Seinsgehalt. Die Vergegenwärtigungsbilder in ihrem Zusammenhang, und so wie sie im Zusammenhang vergegenwärtigungsmässig diese „fremde“ Subjektivität enthüllen, „haben“ beständig den sich bestätigenden, den einstimmig bleibenden (vermöge einstimmiger Indikation) aktuellen Geltungscharakter. (Hua 14, 364)

Dies bleibt in der Linie der Überlegungen aus den *LU*, in denen Husserl behauptete, dass Erfüllung sich sowohl auf setzende als auch auf nicht-setzende Intentionen bezieht, aber: „Der Begriff Bestätigung bezieht sich ausschließlich auf setzende Akte im Verhältnis zu ihrer setzenden Erfüllung und letztlich zu ihrer Erfüllung durch

Wahrnehmungen“ (Hua 19/1, 650). Es handelt sich bei der Einfühlung nicht nur um Erfüllung als Veranschaulichung von nicht setzenden Akten, die sich – z. B. – auf bloße Möglichkeiten beziehen könnten, sondern vielmehr um Bestätigung, die die Erfüllung setzender Akte betrifft. Die Einfühlung vergegenwärtigt die fremde Subjektivität in einer setzenden Weise, in der das Vergegenwärtigte als Seiendes intendiert wird. Was jedoch bietet die Grundlage für diese Vergegenwärtigung? Wie im Fall der Leibauffassung ist sie in der eigenen Erfahrung zu finden. Das, was ich dem Anderen zuschreibe, ist das, was ich selbst als Subjekt habe: Erlebnisse: „Die Fremdvergegenwärtigungen sind Sein aus eigener Selbsterfahrung, aber das vergegenwärtigte Sein ist nicht Sein aus eigener Selbsterfahrung“ (Hua 14, 365). Ich habe das Fundament für die Vergegenwärtigungen in meinen eigenen Erlebnissen, in meiner eigenen Eigenheitssphäre, aber vergegenwärtigt wird ein fremdes Subjekt, das ich nicht bin. Und es ist in diesem Sinn, dass die vergegenwärtigende Appräsentation der fremden Subjektivität den Charakter einer *Modifikation* von mir selbst trägt: „Das *alter ego* ist also eine Modifikation wie Vergangeneheit“ (Hua 14, 502). Anstatt meine eigenen Erlebnisse oder mein eigenes Ich im Modus der Vergangenheit zu modifizieren, modifiziert die Einfühlung meine Erlebnisse und Ich in der Form der Fremdheit. Es sind Erlebnisse wie meine, ein Ich wie meins, die nun am fremden Leib appräsentiert werden.

Während die einfühlenden Akte sich „im Fortgang solcher appräsentativen Erfahrungen“ bestätigen (Hua 14, 503), ist dies nur dadurch möglich, dass all diese Appräsentationen auf mich selbst zurückbezogen werden können: „Die Einfühlung ist eine appräsentative Intention, die ihre letzte Erfüllung findet in der Synthesis meiner originalen Selbsterfahrung mit einer dem Anderen eingefühlten (also in Sonderheit mitappräsentierten) Erfahrung von mir selbst“ (Hua 14, 503). Die Rede ist hier von einer *letzten* Erfüllung, eben weil es meine eigenen Erlebnisse sind, die das anschauliche Fundament für das sonst nicht originär Wahrnehmbare bieten können. Auf Ebene der Leibauffassung bin ich auf diesen fremden Leibkörper gerichtet und interpretiere ihn eben als Leib. Ich erwarte, dass er sich so und so benehmen will, wie es üblich für Leiber ist. Das aber, was ich diesem fremden Leib zuschreibe, die ganze Sphäre der Subjektivität oder einen bestimmten Teil davon, kann ich nicht originär wahrnehmen, kann es aber in meinen eigenen Erlebnissen veranschaulichen und dadurch erfüllen: „Der Gehalt jeder Vergegenwärtigung weist auf originale Erfahrung zurück, jede ist selbst eine Abwandlung originaler Erfahrung, und ihr

Gegenständliches ist notwendig konstituiert als Modus, modale Abwandlung eines für mich original Erfahrbaren“ (Hua 14, 526).

Husserl behauptet weiter, dass jede Vergegenwärtigung mit der Assoziation verbunden sei: „Und wenn nun eine Vergegenwärtigung, die nicht original ist, möglich sein soll, so muss sie irgendwie in meiner Originalsphäre motiviert, und das ist, assoziativ geweckt sein, und natürlich durch Ähnlichkeitsassoziation“ (Hua 14, 526–7). Die Vergegenwärtigung der fremden Subjektivität ist demnach mit meiner Selbsterfahrung in der Weise assoziiert, dass die Wahrnehmung typisch bekannter Gestalten fremder Körper die entsprechenden Vorkommnisse an meinem eigenen Leib und allgemeiner Erfahrung erweckt und somit das Motivationsfundament für die Vergegenwärtigung der am fremden Leib appräsentierten Subjektivität bietet. In diesem Zusammenhang zwischen appräsentierten fremden Erlebnissen und wahrgenommenen eigenen Erlebnissen liegt letztlich die Möglichkeit einer Erfüllung im Sinn einer Bestätigung der Fremderfahrung. Immer die Grenze der Unmöglichkeit der originären Präsentation dieser fremden Subjektivität berücksichtigend, können wir jedoch der Einfühlung die Möglichkeit einer echten Erfüllung zuerkennen:

Die Erfahrung von Menschen (von Tieren, aber auch von allen objektiv geistigen Realitäten) ist zwar Selbstgebung, auch wo das spezifisch Seelische und Geistige nur indizierend appräsentiert ist. Aber die vollkommeneren Selbstgebung haben wir nur, wenn diese einfühlungsmässig erfahrenen Bestände der physio-psychischen und der objektiv-geistigen Realitäten zu „eigentlicher“ Erfahrung kommen, wenn ich also, was ich da unanschaulich mitmeine, obschon konkret in Erfahrungsfunktion, auch „sehe“, also seine Meinung zur Erfüllung bringe. Nun ist freilich dieses „Sehen“ keine unmittelbare Wahrnehmung der betreffenden Seiten des überphysischen Konkretums. Aber die Veranschaulichung ist hier doch eine ernstlich erfüllende, eine ursprünglich erfahrende Appräsentation, ein Analogon der anschaulichen Wiedererinnerung, deren intentionale Mittelbarkeit es nicht hindert, dass sie Selbstgebung von Vergangenen als Wahrgenommengewesenem ist. Hier handelt es sich um Selbstgebung von Fremdsubjektivem, das ein ursprünglich erfahrend zu erfassender Abwandlungsmodus der unmittelbaren wahrnehmungsmässigen Selbstgebung von meinem eigenen Subjektiven ist. (Hua 15, 96)

In diesem um 1930 geschriebenen Text charakterisiert Husserl die Erfüllung der Einfühlung doch als eine Form von Selbstgebung ungeachtet der Tatsache, dass sie sekundäre Erfahrung sei. Ich glaube, diese höhere Form von Erfüllung – immer in Bezug auf die natürliche und nicht alltägliche Einfühlung bezogen – kann erreicht werden, wenn die Einfühlung sich nicht nur auf die Leibauffassung und auf das Verhalten im Fortgang der Erfahrung bezieht, sondern auch wenn sie die fremden Erlebnisse tatsächlich vergegenwärtigt und sich auf die eigene Erfahrung als Grundlage zurückbezieht: Ich weiß, worum es sich bei dem fremden Leibkörper und der fremden Subjektivität handelt, weil ich dieses sichtbare Verhalten und die begleitenden Erlebnisse aus Selbsterfahrung kenne. Ich erkenne einen Körper als Leib nicht nur in Bezug auf typische Merkmale, die ich mit dem Typ „Leib“ assoziiere – wie es der Fall für die meisten empirischen Typen ist –, sondern vielmehr in Bezug auf die typischen Merkmale, die ich selbst aufweise und die ich demzufolge aus eigener Erfahrung kenne. So scheint Husserl auch in diesem Kontext zu betonen:

So wie ohne meine Wahrnehmung keine Wiedererinnerung möglich ist als eine intentional abgewandelte Gewissheit von selbstgegebener Vergangenheit, so ist ohne mein stetig wahrnehmungsmässiges Selbsterscheinen meiner eigenen Geistigkeit für mich selbst keine Fremderfahrung möglich als Fremdwahrnehmung in einem modifizierten Sinn, als ursprünglich erfüllte Appräsentation von Fremdem oder als ursprünglich erfüllte Anschauung von Fremdem als Analogon meiner selbst. (Hua 15, 96)

Daraus entnimmt Husserl eine Unterscheidung hinsichtlich der Fremderfahrung, die eben mit diesen zwei Aspekten, die ich hier präsentierte, zusammenhängt: Erfüllung in Bezug auf die Leibauffassung und Wahrnehmung des Verhaltens des fremden Leibs und des darin Indizierten; und Erfüllung in Bezug auf die vergegenwärtigenden Akte, die die eigenen Erlebnisse als Grundlage für die Veranschaulichung des Gemeinten nehmen, um eben meine auf fremde Subjekte gerichteten Akte dadurch zu erfüllen: „Danach haben wir, und für den einfacheren Fall der psychophysischen Realitäten besprochen, eine zweistufige „Wahrnehmung“ und Erfahrung solcher Realitäten: eine das Psychische bloss im indizierenden Ausdruck im Physischen miterfassende Erfahrung und eine vollkommener selbsthabende und selbstausweisende durch erfüllende Appräsentation“ (Hua 15, 96).

Zusammenfassend ist es möglich, die Leibauffassung selbst mit einem geringeren Grad zu erfüllen, indem ich ohne Weiteres einen Körper als Leib wahrnehme und dieser sich in seinem weiteren Verhalten als solcher bewährt, wobei meine Intention keine Gründe findet, enttäuscht zu werden, aber die Erfüllung ist dabei auch keine hohe oder reiche. Um einen höheren Grad an Erfüllung zu erreichen, muss ich weitere thematische Akte vollziehen, in denen ich mir die relevanten Aspekte des Sachverhalts vergegenwärtige und dadurch letztlich appräsentativ erfülle. Wir werden diesen Unterschied im nächsten Kapitel (§ 24) in Bezug auf die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung erneut thematisieren.

§ 19 Mensch, Seele und Natur

Wir wollen uns nun der Konstitution der Einheit Mensch widmen und dabei sehen, dass dieses Thema innig mit der Seele und der Konstitution der gemeinsamen Natur verbunden ist. Ein erstes Merkmal dieser konstitutiven Leistung, das wir bereits antizipiert haben, ist die Notwendigkeit intersubjektiver Beiträge. Diese Bedingung alleine unterscheidet die Konstitutionsanalyse deutlich von der der *V. CM*, insofern darin eben alle intersubjektiven Leistungen thematisch abstrahiert worden sind. Daher liegen die Leistung und Bedeutung dieser Konstitution viel näher unserer Erfahrung anderer Subjekte – oder wie wir nun sagen können – anderer Menschen innerhalb der natürlichen Einstellung. Ich habe im vorherigen Paragraphen die Grundlagen für diese Leistung dargelegt, nämlich dass die Einfühlung eine Komponente der originären oder urpräsenten Wahrnehmung, indem der fremde Leibkörper wahrgenommen wird, und auch eine Komponente der Appräsentation der Subjektivität besitzt: „Die Menschen als Glieder der Außenwelt sind originär gegeben, sofern sie als Einheiten von körperlichen Leibern und Seelen aufgefaßt sind: die äußerlich mir gegenüberstehenden Leiber erfahre ich wie andere Dinge in Urpräsenz, die Innerlichkeit des Seelischen durch Appräsenz“ (Hua 4, 163f.).

Wichtig aus diesem Zitat ist die Bezeichnung der gesamten Erfahrung anderer Menschen als originär: Andere Menschen als solche sind mir originär gegeben, ob-
schon ihre Subjektivität selbst nicht originär erfahren werden kann. Der Unterschied zwischen dieser Form von Erfahrung und anderen, die auch auf äußerliche Gegenstände gerichtet sind, liegt nicht in dem Zusammenkommen von originär und nicht originär wahrgenommenen Seiten, da dies auch der Fall für alle Außenwahrneh-

mungen ist. Der Unterschied ist vielmehr, dass die subjektive Seite des fremden Menschen nie zu originären Wahrnehmung kommen und nur durch Vergegenwärtigung erfüllt werden kann.

Die Einheit Mensch ist grundsätzlich dadurch definiert, dass sie eine Doppelrealität bildet. Diese besteht aus der Vereinigung zwischen der Seele oder der subjektiven Seite und dem Leibkörper, der als äußeres Ding Teil der raum-zeitlichen Natur ist. Wenn ich von der Einstellung der transzendentalen Reduktion ausgehe, bin ich kein Mensch, sondern „nur“ ein Ich, eine Monade. Wir sahen im vorherigen Paragraphen das Zitat aus den *Ideen II*, nach dem es mir nie einfallen würde, meine Subjektivität in meinen Leib einzuordnen, wenn wir von der „Selbsterfahrung“ ausgehen. Dies liegt daran, dass das Bewusstsein kein räumliches Wesen ist – und so sind auch meine Erlebnisse nicht räumlich. Wenn wir von der Einfühlung und ihren Leistungen abstrahieren, bin ich für mich gar keine Doppelrealität, kein Mensch. Diese schon in den *Ideen II* ausgedrückte Idee findet sich an mehreren weiteren Stellen in den Intersubjektivitätsbänden:

Wenn sich in dieser Art das Ich mit dem Leib „eint“ und ‚sich‘ so geeint seiner äusseren Umwelt gegenüberstellt, so ist jedenfalls diese Einheit nicht eine Einheit, die eine Doppelrealität (Leib – Ich und mein Subjektives) konstituiert und der übrigen Welt, der übrigen Aussenwelt dieses Ich, gegenübersetzt. Und erst recht ist diese Einheit nicht das, was in der „äusseren“ psychophysischen Erfahrung als Einheit von physischem Leib und Seele der Einheit Mensch, *animal* ‚in der‘ naturwissenschaftlichen Psychologie gesetzt ist. (Hua 14, 59f.)

Nun besagt diese These, dass ich in Abstraktion von der Einfühlung keine Doppelrealität bin, nicht, dass ich keinen räumlichen Leib hätte. Was in dieser abstrahierenden Einstellung verneint wird, ist die Lokalisierung meines Bewusstseins, meiner Subjektivität in einem Ding, das Teil der Außenwelt ist: „Mein Ich lokalisiert sich nicht in meinem Erscheinungsraum, lokalisiert sich nicht in meinem Leib“ (Hua 14, 60). Einen räumlichen Leibkörper habe ich aber wohl, den ich als eine Art Erweiterung meiner Subjektivität selbst erfahre. Indem das Walten über meinen Leib auch ein subjektives Vermögen ist, unterscheide ich ihn nicht von mir selbst und sehe mich daher nicht als eine Einheit aus zwei verschiedenen Sachen:

Aber wie fasse ich mich in der Selbsterfahrung als Ich-Mensch auf? Original erfahre ich ja nur mich als Bewusstseinssubjekt, als waltend auf meinen Leib bezogen und durch ihn auf körperliche Dinge. In der originalen Erfahrung bin ich kein Objekt Mensch, das in einer original erfahrenen Einheit eine körperliche und eine subjektive Seite zu unterscheiden gestattete. (Hua 14, 414)

Eine visuelle Vorstellung des Aussehens meines Leibs von hier aus, behauptet Husserl weiter, ergibt keine Vorstellung eines Objekts der Natur, des Menschen als psychophysischen Realen: „In der Sphäre ‚originaler Erfahrung‘ meines *ego* gibt es nicht mich als Ich-Mensch, mich als psychophysisches Objekt“ (Hua 13, 418, Fußnote 1). Mein Leib ist auch ein Ding meiner Außenwelt, zentrales Objekt, aber: „es ist für die solipsistische Weltanschauung (d. h. für die die Einfühlung ausser Betracht lassende) kein psychophysisches Objekt da, kein Mensch“ (Hua 13, 419).

In dem ersten Kapitel (§ 8.7–8.9) haben wir die Seele als die Verkörperung selbst der Subjektivität kennengelernt. Der Begriff der Seele hat sich als besonders relevant für die Untersuchung der psychophysischen Psychologie herausgestellt, wobei die psychophysischen Abhängigkeiten zwischen psychischen Zuständen und körperlichen Vorgängen im Fokus stehen. Die Seele ist Träger von psychischen Zuständen und als Verkörperung der Subjektivität in ihren funktionellen Abhängigkeiten mit dem Leib macht sie das Thema dieser Psychologie aus. Wegen ihrer Beziehung zum Leibkörper finden wir in der reduzierten Sphäre der Originalität (Eigenheitssphäre, solipsistischen Sphäre) keine Seelenbeziehung:

In der voll entwickelten Apperzeption der Welt stehend, hat mein selbsterfahrener Leib die Form der Objektivität – nicht als eine leer gedankliche Form desselben, das jedermann, nur in anderen Erscheinungsweisen, erfahren könnte. Sondern hierher gehört, wie wir sehen, eine komplizierte Intentionalität. Und reduziere ich auf meine reine Subjektivität, so ist für sie der Modus Seele etwas wieder in komplizierter Weise auf die intersubjektive Intentionalität Zurückführendes, und nicht etwa ist in meiner originalen Erfahrung meine reine Subjektivität irgendwie als etwas zu meinem original erfahrenen Leib als Angeknüpftes vorfindlich. Die Seelenbeziehung fällt überhaupt nicht in den Rahmen der reduzierten Originalität. (Hua 14, 417)

Kehren wir nun aus dieser abstrahierenden Einstellung zurück und machen wir die Einfühlung wieder zum Thema, können wir feststellen, dass die Einheit Mensch als eine Einheit zwischen Seele (subjektive Seite) und Leib (räumliche, körperliche Seite) erst in Bezug auf das fremde Ich konstituiert und danach auf mich selbst übertragen wird:

Erst mit der Einfühlung und mit der beständigen Richtung der Erfahrungsbetrachtung auf das mit dem fremden Leib appräsentierte und beständig zusammen mit dem Leib objektiv genommene Seelenleben konstituiert sich die abgeschlossene Einheit Mensch, und diese übertrage ich im weiteren auf mich selbst. (Hua 4, 167)

Wir haben gesehen, wie die Leibauffassung und die Einfühlung selbst uns ein fremdes Ich an einem Leib appräsentieren. Das dabei originär Gegebene ist allerdings nicht die Subjektivität selbst, sondern der fremde als Leib aufgefasste Körper. Dies bedeutet grundsätzlich, dass die fremde Subjektivität „von Anfang an“ in der raumzeitlichen Natur erfahren wird. Die Grundlage für diese Erfahrung liegt also in einem Akt der äußeren Wahrnehmung vor, der sich auf einen äußeren Gegenstand richtet, während die Grundlage für das Wissen über meine eigene Subjektivität und Leiblichkeit in Akten der Selbsterfahrung bestehen. Indem meine einführenden Akte sich auf äußere Gegenstände richten, wird eine umspannende Einheit konstituiert, die diese sogenannte Doppelrealität ausmacht: eine Subjektivität und ein Körper in eins zusammen: „Ein Subjekt als Realität, Mensch, Leib, Seele real beruhen auf Einfühlung, ‚Interpretation‘. Interpretatorische Auffassung besagt nicht, dass der fremde Leibkörper erst als Körper thematisch wird. Das ist eigentlich bei keiner Interpretation der Fall“ (Hua 14, 417).

Die äußere Wahrnehmung gibt dem konstituierten Gegenstand den Charakter einer Realität. Diese Realität ist „doppelt“, weil sie einen Körper und ein Ich in sich enthält und diese gehören unterschiedlichen ontologischen Regionen an (jeweils reinem Bewusstsein und Natur). Der Körper gilt als Grundlage für die gesamte Erfahrung, dies heißt aber nicht, dass ich zuerst den Körper selbst thematisieren muss, um ihn als Leib auffassen zu können, um dadurch diesen Gegenstand als Menschen apperzipieren zu können. Die Auffassung hat den wahrgenommenen Körper als Unterlage, dieser wird aber ohne Weiteres als Leib aufgefasst. Ein analoger Fall von Interpretation, bei dem die wahrgenommene Seite nicht thematisiert werden

muss, damit die Intention ihren Gegenstand erreichen kann, ist die Sprache: Die Schriftzeichen müssen nicht als solche thematisiert werden, damit ich die darin ausgedrückten Bedeutungen auffassen kann, die Intention geht durch die Schriftzeichen hindurch.¹⁴⁴

Aus der Perspektive der Einfühlung tritt die Seele wieder zum Vorschein als die mit dem Leib verbundene fremde Subjektivität. Die fremde Seele ist eins mit dem fremden Leib: Dort, wo der Leib ist, ist auch die Seele und ihr Ich. Die Seele selbst ist, wie wir gesehen haben, nicht räumlich, aber jedoch mit dem Leib durch die funktionalen Zusammenhänge verbunden. Wenn wir also die Einfühlung thematisieren, ist notwendigerweise eine räumliche Annäherung an den Anderen impliziert, weshalb die Seele wieder ins Spiel kommt: Die „Verkehrsbeziehungen“ seelischer Zustände zwischen Menschen bedürfen eines leiblichen Konnexes und physischer Vorgänge: Vorgänge in der gemeinsamen Welt. Mit anderen Worten besteht für mich die Möglichkeit, mit anderen Subjekten, anderen Menschen in Beziehung zu treten, wenn physische Vorgänge vorliegen, die ebendies ermöglichen. Von der Apperzeption der fremden Subjektivität aufgrund der Wahrnehmung ihres Körpers kommen wir auf die volle Einheit zwischen beiden Seiten, die der Mensch ist: „Daß Leib und Seele eine eigene Erfahrungseinheit bilden und das Seelische vermöge dieser Einheit seine Stelle in Raum und Zeit erhält, darin besteht die rechtmäßige ‚Naturalisierung‘ des Bewußtseins“ (Hua 4, 168). Diese Naturalisierung ist eine rechtmäßige, weil sie das Bewusstsein in den Raum mittels der Seele und des Leibs einordnet, ohne dabei das Bewusstsein selbst als Naturphänomen zu verstehen: Die Region des reinen Bewusstseins bleibt durch die Lokalisierung der Subjektivität in der Seele und dem Leib unberührt. Eine unrechtmäßige Naturalisierung wäre jene, die das Bewusstsein

¹⁴⁴ Vgl. dazu: „Erlebt ist beides, Wortvorstellung und sinngebender Akt; aber während wir die Wortvorstellung erleben, leben wir doch ganz und gar nicht im Vorstellen des Wortes, sondern ausschließlich im Vollziehen seines Sinnes, seines Bedeutens“ und „Was den deskriptiven Unterschied zwischen der physischen Zeichenerscheinung und ihrer sie zum Ausdruck stempelnden Bedeutungsintention anlangt, so tritt er am klarsten hervor, wenn wir unser Interesse zunächst dem Zeichen für sich zuwenden, etwa dem gedruckten Wort als solchem. Tun wir dies, so haben wir eine äußere Wahrnehmung (bzw. eine äußere, anschauliche Vorstellung) wie irgendeine andere, und ihr Gegenstand verliert den Charakter des Wortes. Fungiert es dann wieder als Wort, so ist der Charakter seiner Vorstellung total geändert“ (Hua 19/1, 46).

selbst als Teil der Natur einordnet oder anders gesagt, die keine Region des reinen Bewusstseins erkennt.¹⁴⁵

Die Apperzeption des fremden Leibs und der fremden Subjektivität als die Apperzeption der Einheit Mensch bringt die Einfühlung in ihrer Struktur näher an die normale Wahrnehmung. Mir ist ein Gegenstand als Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsweisen gegeben und trotz der prinzipiellen Unmöglichkeit, die subjektive Seite dieses Gegenstands zur originären Wahrnehmung zu bringen, ist diese Seite weiterhin am fremden Körper appräsentiert und indiziert und in dieser Hinsicht auch gegeben:

Das Objekt Mensch ist also ein transzendentes äußeres Objekt, Objekt einer äußeren Anschauung, und zwar ist es eine zweischichtige Erfahrung: mit äußerer urpräsentierender Wahrnehmung verflochten ist appräsentierende (bzw. in das Äußere introjizierende) Einfühlung, und zwar in einer Apperzeption, die das ganze Seelenleben und Seelensein realisiert zu einer Art Erscheinungseinheit, nämlich einem Identischen mannigfaltiger Erscheinungen und darin lokalisierter Zuständlichkeiten, die sich einigen in Form von Dispositionen.
(Hua 4, 169)

Wir haben also die fundamentale Unterscheidung, wie meine eigenen Erlebnisse, meine eigene Subjektivität mir originär und unmittelbar gegeben sind, und wie die fremde Subjektivität nur durch eine äußere Wahrnehmung überhaupt apperzipiert werden kann. Erst durch die Konstitution der Einheit Mensch in Bezug auf den Anderen gelange ich zu der Unterscheidung zwischen „Innerlichkeit“ und „Äußerlichkeit“. Meine eigenen Erlebnisse sind in der Selbsterfahrung nicht als „innerlich“ erfahren, da diese Innerlichkeit sich nichts entgegensetzen würde:

¹⁴⁵ Vgl. weiter: „Indem wir sie einfühlend als Analoga unserer Selbst erfassen, ist uns ihr Ort als ein ‚Hier‘ gegeben, dem gegenüber alles andere ‚Dort‘ ist. Aber zugleich mit dieser Analogisierung, die nicht ein Neues gegenüber dem Ich ergibt, haben wir den fremden Leib als ‚Dort‘ und identifiziert mit dem Hier-Leib-Phänomen. Nun habe ich objektive Bewegung im Raume, der fremde Leib wird bewegt wie ein anderer Körper, und in eins damit bewegt ‚sich‘ der Mensch mit seinem Seelenleben. Nun habe ich eine objektive Realität als Verknüpfung zweier Seiten, den Menschen eingegliedert in den objektiven Raum, die objektive Welt“ (Hua 4, 168).

Die psychische Innerlichkeit eines Menschen ist nur für ihn „ursprünglich“ erfahren und erfahrbar, Gegenstand „innerer“ Erfahrung. Für jeden Anderen ist sie „äusserlich erfahrene“ Innerlichkeit. Die Korrelation von Innerlichkeit und Äusserlichkeit besteht nur für die apperzeptive Stufe, die der Einfühlung verdankt wird. Für den Menschen, der keine Einfühlung erlebt hätte, oder vom Standpunkt der Abstraktion von jeder Einfühlung gibt es keine Innerlichkeit einer Äusserlichkeit, der Mensch hätte alle die Erlebnisse und alle die Gegenständlichkeiten überhaupt, die der Titel Innerlichkeit befasst, aber der Begriff der Innerlichkeit wäre verloren. Verloren wäre auch die Apperzeption, der gemäss ein Mensch eine „objektiv reale Einheit von Leib und Seele“, und das heisst hier: eines physischen Dinges Leib und einer real damit vereinigten psychischen Innerlichkeit ist. Das Ich, das sich selbst und so überhaupt seine Innerlichkeit ohne jede apperzeptive Komponente der Einfühlung erfasst, hat nur die Innenansicht vom Leib als eingeordnet der zur Innerlichkeit gehörigen jeweiligen Ansicht der ausserleiblichen (äusseren) Natur; aber es kann seinen Leib nicht als Menschenleib, als realen Untergrund einer darauf gestuften psychischen Innerlichkeit fassen. (Hua 13, 420)

Der Andere als Mensch zu apperzipieren, bedeutet also, den Anderen als Leib-Seele Einheit zu apperzipieren. Die seelischen Zusammenhänge klären auf, wie es kommt, dass Subjektivität und Leibkörper zusammenhängen. Sie sind keine separaten Seiten, die äusserlich zusammengebracht werden, sondern vielmehr sagen wir, dass die Subjektivität sich im Leib ausdrückt und in diesem Sich-Ausdrücken – eine Folge der Verkörperung selbst der Subjektivität im Leib – besteht die Seele: Erlebnisse korrelieren mit leiblichen Zuständen und physischen Prozessen und so kann auch die Innerlichkeit der fremden Menschen an seinem Leib aufgefasst werden, was ein System von Anzeichen ausmacht:

Zur Erscheinung des fremden Menschen gehört aber ausser dem Erwähnten auch die seelische Aktinnerlichkeit. Dabei ist zu sagen, daß der Anfang auch hier übertragene Kompräsenz ist: zu dem gesehenen Leibe gehört ein Seelenleben wie zu dem meinen. Ist aber ein Anfang des Verständnisses fremden Seelenlebens gegeben, so wirken verschiedene an sich unbestimmte apperzipierte Eindeutungen zusammen; es wird seelisches Sein verstanden, das für den Zuschauer leibliche Bewegungen in Kompräsenz mitgegeben hat, und

zwar regelmäßig, die nun ihrerseits häufig neue Anzeichen werden, nämlich für die früher angezeigten oder erratenen seelischen Erlebnisse, und zwar in Fällen, wo diese nicht anderwertig angezeigt sind. So bildet sich allmählich ein System von Anzeichen aus, und es ist schließlich wirklich eine Analogie zwischen diesem Zeichensystem des „Ausdrucks“ seelischer Vorkommnisse, und zwar der passiven und aktiven, und dem Zeichensystem der Sprache für den Ausdruck von Gedanken, abgesehen davon, daß die Sprache selbst als wirklich gesprochene mit hierher gehört. Man könnte geradezu darauf ausgehen (und hat es ja auch schon versucht) systematisch den „Ausdruck“ des Seelenlebens zu studieren und sozusagen die Grammatik dieses Ausdrucks herauszustellen. Da hier dieser mannigfaltige Ausdruck in der Leiblichkeit seelisches Dasein appräsentiert, so konstituiert sich mit all dem eben eine doppelheitliche Gegenständlichkeit: der Mensch ohne „Introjektion“. (Hua 4, 166)

Der letzte Schritt in der Konstitution der Einheit Mensch besteht in der Übertragung dieser Einheit auf mich selbst. Durch Einfühlung konstituiere ich den Anderen als Menschen und weiter durch Einfühlung sehe ich mich selbst, wie der Andere mich sieht: auch als eine Einheit zwischen Leib und Seele. Ich bin für den fremden Mensch, was er für mich ist:

Erst wenn ein Anderer als Mensch da ist für mich, kann ich die Vorstellung von mir gewinnen, die ein Anderer von mir haben kann, ich kann die Vorstellung gewinnen von der Identität des mir innerlichen Null der Orientierung gegebenen Leibes mit dem vom Anderen äusserlich in beliebiger Orientierung erfahrbaren Leib, und von meiner Innerlichkeit als identisch mit der vom Anderen diesem meinem äusserlich angeschauten Leib eingefühlten Innerlichkeit (der veräusserlichten und naturalisierten). (Hua 13, 420f.)

Durch Einfühlung kann ich mir die fremde Perspektive vergegenwärtigen und meinen Leib nicht nur als räumlichen Körper, sondern auch als Ding der Natur konstituieren. Wenn mein Leib ebenfalls Ding ist, bin ich selbst auch eine Einheit aus Subjektivität und Natur, ein Mensch. Der Zusammenhang zwischen meiner Subjektivität und meinem Leibkörper ist kein zufälliger, kein äußerlicher, sondern ein seelischer Zusammenhang, in dem mein Erleben mit physischen Zuständen und Prozessen am

Leib korreliert, so wie es der Fall für den fremden Menschen ist. In diesem Sinn ist der Andere der erste Mensch:

Den Andern als Menschen auffassen das ist originale Interpretation, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als Menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich.* Wenn ich mich als Menschen auffasse, so sagt das, ich fasse mich als denselben auf, den Andere, beliebige Andere in originaler Interpretation als Menschen auffassen würden. (Hua 14, 418, m. H.)

Die Übertragung der Einheit Mensch auf mich selbst und die Konstitution meines eigenen Leibs als eines Dings der Natur hängen innig miteinander zusammen. Ich kann mich als diese Einheit aus Äußerlichkeit und Innerlichkeit konstituieren, indem ich einsehe, dass mein Leib auch Ding für Andere ist, wie ihre Leiber Dinge für mich sind. Mein Leib stellt alle wahrnehmungsmäßigen Eigenschaften für die Anderen dar, die jedes Ding der Natur für mich darstellt. Obwohl es gilt: „Jedenfalls wirklich und eigentlich wahrgenommen kann der eigene Leib als physisches Ding von mir selbst nicht werden, sondern nur von einem Andern“ (Hua 14, 62), ist es auch so: „Jeder Mensch fasst nun seinen Leib zugleich als körperliches Ding auf, sofern er ihn als von jedem Anderen als körperliches Ding auffassbaren auffasst“ (Hua 14, 414). Keine originäre Wahrnehmung meines Leibs als Ding, aber dennoch eine durch Einfühlung vermittelte Auffassung: Mein Leib ist für mich originär Leib und nur durch die Vermittlung der Einfühlung ein als objektives Ding aufgefasster Körper; während der fremde Leib für mich originär nur Ding ist und durch die Vermittlung der Einfühlung ein als Leib aufgefasster Körper. Die Einfühlung gibt mir die Möglichkeit, die Perspektive des Anderen einzunehmen und auf diese Weise meinen Leib als Ding zu vergegenwärtigen. Mich so zu sehen, wie der Andere mich sieht oder wie ich den Anderen sehe, ermöglicht mir sowohl die Konstitution meines Leibs als Dings als auch die Konstitution meiner eigenen Subjektivität als eine mit diesem Leib innig verbundene und die Einheit Mensch bildende:

Von diesem Hier aus kann ich nun auch meinen Leib als Naturobjekt betrachten, d. h. von diesem „Hier“ aus ist er „dort“ wie der fremde Leib von meinem Hier aus, an einem Punkt des objektiven Raumes, und ich betrachte ihn wie ein anderes Ding, das identisches ist nicht nur für mich, sondern für jeden

Anderen, und ich stelle ihn so vor, wie irgend ein Anderer ihn gegeben hat, der in eins mit ihm einen Menschen vorfindet; ich stelle mich auf den Standpunkt des Anderen und jedes beliebigen Anderen und erkenne, daß jeder jeden Anderen findet als Naturwesen Mensch, und daß ich mich also identifizieren muß mit dem Menschen vom Standpunkt der äußeren Anschauung. (Hua 4, 169)

Ich konstituiere mich in Abstraktion von der Einfühlung nicht als Mensch und mein Leib nicht als Ding. Anders gesagt, konstituiere ich mich als Menschen und meinen Leib als Ding nur durch die Vermittlung der Einfühlung. Zu diesen zwei konstitutiven Leistungen kommt nun eine dritte ins Spiel, die eigentlich vielmehr als Voraussetzung für beide gilt: die Konstitution der gemeinsamen Natur:

Für die Anderen ist mein ganzes Leben eine verknüpfte und am äusseren Leibkörper angeknüpfte Einheit, und meine Welt, so wie ich sie erfahre, ist etwas Subjektives, die von mir erfahrene Welt als solche, eine Erscheinungsweise, eine universale Gegebenheitsweise von dem selben, was sie ihrerseits erfahren, und von der einen und selben Welt als der universalen Identität, die von jedermann in gleichen Bestimmungsgehalten erfahrbar ist. *Ich erfahre mich als Menschen also auf dem Umwege*, auf demselben, durch den ich allein eine objektive Welt erfahren kann als Welt für jedenmann, ich erfahre sie also auf dem Umwege über die „Anderen“ und der sich damit ermöglichenden Identifizierung meiner und eines jeden subjektiv konstituierten Welt in der Weise, dass diese Subjekt für Subjekt in wesentlich verschiedener (obschon strukturell gleichartiger) Form gegebene Welt zur subjektiven Erscheinung wird für die darin erscheinende Welt an sich. (Hua 14, 416)

Dass der Andere meinen Leib als Ding sieht und mich als Menschen apperzipiert, setzt voraus, dass der Andere in derselben Welt wie ich ist, dass er dieselben Gegenstände wie ich wahrnimmt und dass unsere unterschiedlichen Erscheinungen Erscheinungen derselben Dinge sind. Durch Einfühlung wird folglich ein anderes Ich wie ich konstituiert, als Mensch apperzipiert und durch die Vergegenwärtigung der fremden Erlebnisse, vor allem der fremden Erscheinungen, eine gemeinsame Natur konstituiert, die als die Gesamtheit der intersubjektiv wahrnehmbaren Gegenstände zu verstehen ist. Wie wir in Bezug auf die Leibauffassung gesehen haben,

sind zunächst die lokalisierten Empfindungen am fremden Körper aufgefasst, was schon in sich den Verweis auf das Wahrgenommene trägt. Dem fremden Leib gehört ein System von Erscheinungen wie meines an. Dies bedeutet grundsätzlich, dass die Leibauffassung selbst schon die Apperzeption der wahrgenommenen Dinge als intersubjektiv gesetzte motiviert. Dem Anderen ist eine Außenwelt gegeben so wie mir und ferner dieselbe Welt:

Ich setze nun mit dieser Realität [der Einheit Mensch] ein Analogon meines Ich und meiner Umwelt, also ein zweites Ich mit seinen „Subjektivitäten“, seinen Empfindungsdaten, wechselnden Erscheinungen und darin erscheinenden Dingen. Die von Anderen gesetzten Dinge sind auch die meinen: in der Einfühlung mache ich die Setzung des Anderen mit, ich identifiziere etwa das Ding, das ich mir gegenüber habe in der Erscheinungsweise *a* mit dem vom Anderen in der Erscheinungsweise *b* gesetzten Ding. (Hua 4, 168)

Durch Einfühlung gewinnen meine Natur und „Die Relativität der Erfahrungsdinge“ (Hua 4, 171) den Charakter der intersubjektiven Objektivität, wobei die Objektivität als die Identität der von allen wahrgenommenen Gegenstände zu verstehen ist. Meine Dinge sind nicht nur das, sondern auch Dinge für die Anderen. Ich selbst bin kein bloßes Ich, sondern auch Teil dieser von mir und Anderen wahrgenommenen Welt, in der ich Erfahrungen mache, aber auch von Anderen erfahren werde. Die Natur ist durch Einfühlung als eine intersubjektiv-objektive konstituiert, jedoch auch eine Voraussetzung für die Einfühlung selbst. Da ich dieselben Gegenstände als die meinen und die fremden identifizieren kann, bekräftigen sich meine einfühlenden Akte: Ich glaube, einen Menschen zu sehen, der aus seiner Perspektive die hintere Seite desselben Baums, die ich aus meiner Perspektive sehe, sehen müsste. Indem ich feststelle, dass der Andere denselben Baum wie ich sieht, bekräftige ich meine Einfühlung in ihn. Indem ich einführend weiß, dass dieser Baum hier auch von anderen Ich wahrgenommen wird, bekräftigt sich der objektive Charakter meiner Setzung des Baums. Die Natur und darin die Naturdinge spielen auch die Rolle eines „Index“ für die unterschiedlichen Erscheinungen, nämlich gemeinsame, verharrenden Referenzpunkte für mich und dann auch für die unterschiedlichen Subjekte:

„Die“ Natur ist also jetzt nicht nur Index für mein System möglicher Naturerfahrungen mit dem momentanen und wechselnden Kern wirklicher Naturer-

fahrung, sondern zugleich Index für entsprechende und mit der Einfühlung *eo ipso* eingefühlte Systeme von Erfahrungen in den fremden Ich. Und wie die Natur überhaupt, so ist jedes einzelne Naturding ein solcher Index, der also ein so vielfältiger ist, als für mich andere Ich einfühlungsmässig gegeben sind. Und im „indirekten“ Vorstellen, dass irgendeines dieser Ich mancherlei Nebenmenschen erfährt, die ich nicht erfahre und erfahren habe, stelle ich auch vor und weiss ich dann auch, dass von jedem solchen Menschen eben diese selbe Natur erfahren ist; „die“ Natur ist in phänomenologischer Reduktion (die ich übe) ein Index für alle allen Menschen zuzuordnenden reinen Ich, nämlich für die ihnen als Ich von Menschen zugehörigen Systeme möglicher Erfahrung. (Hua 13, 137)

Zusammenfassend bedeutet, ein Mensch zu sein, sich als eine Einheit von Ich oder Subjektivität und leibkörperlicher Natur aufzufassen. Die Konstitution der Einheit Mensch geschieht zunächst auf den Anderen gerichtet, indem eine Subjektivität mir aufgrund einer äußerlichen Wahrnehmung, die sich auf ein natürliches Ding richtet, apperzipiert gegeben wird. Dies ermöglicht wiederum, mich selbst als eine solche Doppelrealität aufzufassen und mich dadurch in die Welt einzuordnen. Dies setzt ferner voraus, dass ich durch Vermittlung der Einfühlung meinen eigenen Leib als objektives Ding der Natur konstituieren kann, indem ich ihn aus der vergegenwärtigten Perspektive des Anderen anschauen kann. Dabei ist außerdem vorausgesetzt, dass die Gegenstände, die ich wahrnehme, auch die Gegenstände sind, die die Anderen wahrnehmen. Die Natur enthüllt sich als eine intersubjektiv konstituierte, wobei die unterschiedlichen Erscheinungen, die ich von den Anderen appräsentiere, sich auf dieselben Gegenstände richten, von denen ich auch meine Erscheinungen habe.

§ 20 Vergleich dieser Analysen mit denen der transzendentalen Einfühlung

Bevor wir zur Ebene der Person und der geistigen Welt übergehen, will ich zunächst Sinn und Tragweite der bisherigen Beschreibungen klären und mit denen des zweiten Kapitels und der V. CM vergleichen. Das Thema dieses Kapitels ist eine Konstitutionsanalyse der natürlichen Einfühlung, die sich auf die Leistungen der natürlichen Einstellung bezieht, aber trotzdem haben viele Punkte mit den Analy-

sen des vorherigen Kapitels übereingestimmt. Wie sind also nun diese Analysen zu verstehen?

Gehen wir von der Menschapperzeption aus: Ich sehe einen Menschen vor mir stehen. Indem wir uns auf eine statische Konstitutionsanalyse beschränken, sprechen wir von einem Erwachsenen, der schon über einen empirischen Typ „Mensch“ verfügt. Ich weiß, was ein Mensch ist, wie ein Mensch aussieht. Ich sehe einen Menschen, heißt dementsprechend, ich erkenne ein Individuum als einen konkreten Fall eines allgemeinen, schon konstituierten Typs „Mensch“. Muss ich dabei seinen Körper als einen Leib auffassen, seine Innerlichkeit appäsentieren, seine Erlebnisse vergegenwärtigen? Ist die Menschapperzeption nicht eher als ein weiterer Fall der Erkennung eines einzelnen Falls von einem allgemeinen empirischen Typ zu verstehen? Was heißt das jedoch genau?

Die ausführliche phänomenologische Konstitutionsanalyse, wie die wir hier Husserl folgend vollzogen haben, kann zur falschen Schlussfolgerung führen, dass ich eine lange Reihe von Akten thematisch und aufmerksam in einer zeitlichen Folge vollziehen muss, damit mir ein Mensch gegeben wird: Ich sehe zunächst einen bloßen Körper, ich schenke ihm weiter meine Aufmerksamkeit, ich bemerke, dass der Körper sich bewegt und das in einer eigentümlichen Weise, die ich als eine leibliche erkenne, ich fasse *danach* diesen Körper als Leib auf, *dann* appäsentiere ich eine innere Seite, *dann* bringe ich die körperliche mit der subjektiven Seite in eine Einheit Mensch zusammen, *dann* habe ich einen Menschen apperzipiert. Dies ist natürlich nicht der Fall. Wie sind diese dabei kritisch unterschiedenen konstitutiven Leistungen zu verstehen?

Gleichen wir dies mit einem anderen Fall von Apperzeption ab: Ich sehe einen Stuhl. Einen Stuhl als Stuhl zu apperzipieren, heißt, dass ich ein Individuum als Fall eines schon konstituierten empirischen Typs erkenne, ich weiß dem Allgemeinen nach, was ein Stuhl ist, bin also in der Lage, seine Einzelfälle perceptiv zu erkennen. Was passiert aber dabei? Was heißt dieses „Erkennen“ oder „Sehen als“? Einen Stuhl als Stuhl zu sehen, bedeutet, dass eine oder mehrere Seiten dieses einen Stuhls mir sinnlich gegeben, wobei die anderen Seiten leer oder anschaulich appäsentiert sind. Angenommen, dass die tatsächlich wahrgenommenen Seiten des Stuhls hinreichend sind, damit ich ihn als solchen erkennen kann oder mit anderen Worten, dass ich keine weitere Kinästhesen vollziehen muss, um den Gegenstand als Stuhl erkennen zu können, dann sagen wir: Die tatsächlich wahrgenommenen Seiten haben mich motiviert, diesen Gegenstand als Stuhl aufzufassen. Die Gestalt, das Aussehen, die

sinnlichen Eigenschaften dieses Gegenstands bilden die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die ich aus meiner Erfahrung als die kenne, die dem Gegenstand „Stuhl“ zugehören. Heißt das, dass ich zuerst den Gegenstand als „Einrichtung“ oder als „kulturellen Gegenstand“ oder als „bloßes materielles Ding“ ansehen und ihm danach den Sinn „Stuhl“ verleihen muss, damit die Stuhllapperperzeption stattfindet? Natürlich nicht. Zu sagen, dass die wahrgenommenen Seiten des Stuhls mich zur Stuhllapperperzeption motiviert haben, indem ich sie als typische Eigenschaften des allgemeinen Typs „Stuhl“ erkenne, ist nichts anders als die phänomenologische Beschreibung dessen, was in einem Schlag passiert, wenn ich einen Stuhl sehe.

Kehren wir zu unserem Fall der Menschapperzeption zurück, wie anders ist die Sachlage dabei? Ich glaube, das Wissen über das menschliche Aussehen ist normalerweise genug, um eine Menschapperzeption zu motivieren. Ich apperzipiere Gegenstände meiner Umgebung als Menschen, weil ich weiß, wie Menschen aussehen, weil gewisse sinnlich wahrgenommene Eigenschaften dieser Gegenstände denen entsprechen, die ich unter dem allgemeinen Typ „Mensch“ einordne. Wenn ich einen Menschen sehe, sehe ich strenggenommen seinen Körper. Indem aber dieser Körper als ein menschlicher erkannt wird, fasse ich den Körper als Leib auf. Es sind nicht zwei getrennte Akte an der Reihe, die Leibauffassung in natürlicher Einstellung wird dadurch motiviert, dass ich die typisch leiblichen Eigenschaften an einem sinnlich wahrgenommenen Körper erkenne. Ich kann vom Aussehen her alleine einen Menschen als Menschen auf einem Bild oder Fotografie erkennen. Dies setzt natürlich wie immer voraus, dass ich weiß, was ein Mensch ist und wie er aussieht. Abgesehen von solchen Darstellungen würde ein ganz statischer Körper mich zum Zweifel daran bringen, ob er wirklich ein Mensch sei. Es ist eher selten, dass wir ganz stillstehende, bewegungslose Menschen überhaupt sehen und, wenn das doch der Fall ist, kann es wohl Zweifel hervorrufen: Ist es wirklich ein Mensch da stehend oder eine Statue, eine Gliederpuppe, ein Hologramm etc.? Damit will ich darauf hinaus, dass die Menschapperzeption in den meisten Fällen wohl die Leibauffassung nicht nur in Hinsicht auf Aussehen, sondern auch auf Bewegung, Verhalten und der mehr oder minder thematischen Bestätigung im Fortgang der Erfahrung impliziert, insofern der menschliche Leib sich immer in der bekannten Weise des menschlichen Leibs bewegt, hält und verhält – diese typischen, an fremden Körper wahrgenommenen Bewegungen sind die, die mit meinem eigenen Leib assoziiert sind und bei der entsprechenden Wahrnehmung erweckt werden.

Muss ich aber in den normalen Fällen die subjektive Innerlichkeit appräsentieren? Reicht es nicht, den Menschen vom Aussehen und Verhalten her als solchen zu erkennen? Diese Fragen sind irreführend. Die Appräsentation ist keine Wahl oder Möglichkeit, sondern vielmehr eine notwendige Komponente jeder Apperzeption. Einen Menschen als solchen zu apperzipieren, heißt eben, einen Gegenstand zu apperzipieren, der eine solche subjektive Innerlichkeit hat. Die fremde Subjektivität ist dabei stets so appräsentiert wie die nicht gesehene Rückseite des Menschen oder eines beliebigen äußeren Gegenstands. Diese appräsentative Komponente bei der Menschapperzeption ist genau das, was den Unterschied zwischen ihr und einer Statuenapperzeption oder irgendeiner anderen Apperzeption eines Gegenstands ausmacht, der einem Menschen ähnlich sieht, aber als etwas Anderes apperzipiert wird. Die Wahl oder Möglichkeit für mich als freies Subjekt tritt erst in Bezug auf die erfüllende Vergegenwärtigung auf: Ich apperzipiere einen Menschen, appräsentiere dabei ein subjektives Leben, richte aber nicht meine Aufmerksamkeit darauf und vollziehe dementsprechend keine weiteren thematischen Akte der Vergegenwärtigung seiner Erlebnisse. In so einem Fall sagen wir, dass ich die fremde Subjektivität nur *leer* appräsentiert habe, nie aber, dass keine solche Appräsentation in meinem Akt der Menschapperzeption mitenthalten wäre. Ich kann aber im Zweifelfall sehr wohl dazu motiviert werden, diese Appräsentation zu erfüllen, indem ich mich frage, ob der wahrgenommene Gegenstand wirklich ein Mensch ist. Dann beobachte ich ihn aufmerksam und versuche, die innere appräsentierte Seite zu vergegenwärtigen. Demzufolge ist die Vergegenwärtigung eine offene Wahl, die Appräsentation selbst ist aber eine notwendige Komponente der Apperzeption. Wie angekündigt, werde ich diese Unterscheidung im nächsten Kapitel (§ 24) unter dem Titel eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung weiter diskutieren.

Im vorherigen Kapitel habe ich behauptet, dass die in der V. CM beschriebene Paarung nicht die sein könnte, die in der natürlichen Einstellung stattfindet. Ist sie aber so unterschiedlich von den Beschreibungen, die wir in diesem Kapitel in Bezug auf die Leibauffassung, die Ähnlichkeit, die Bestätigung im Fortgang der Erfahrung kennengelernt haben? Ich will hier zwei Unterschiede betonen, die die Analysen meiner Meinung nach scharf trennen. Die Konstitutionsanalyse der V. CM hat sich im Kontext der Reduktion auf die Eigenheitssphäre vollzogen, worin sämtliche fremden Beiträge thematisch abstrahiert geblieben sind. Darunter hat sich der empirische Typ „Leib“ als ein solcher abstrahierter Beitrag ausgezeichnet. Darin hat sich aber auch herausgestellt, dass ich keiner fremden Beiträge bedarf, um zu wissen,

dass ich einen Leib habe. Ich konstituiere meinen Leib ausschließlich in Akten der Selbsterfahrung, indem ich durch meinen Leib empfinde und wahrnehme, durch ihn in meiner persönlichen Umwelt handle etc. Die Paarung in der Eigenheitssphäre hat also die Eigentümlichkeit, dass ich dem Anderen den Sinn „Leib“ dabei übertrage, wobei dieser Leib ein *sui generis* Wesen gewesen ist,¹⁴⁶ ein Typ, der nur Anwendung auf mich gefunden hat. Diese Paarung hat folglich die Rolle gespielt zu zeigen, dass ich sogar im Kontext einer reduzierten Eigenheitssphäre genug Evidenz habe, einen Anderen als solchen zu konstituieren. In natürlicher Einstellung hingegen verfüge ich wohl über einen allgemeinen, intersubjektiv konstituierten, empirischen Typ „Leib“, so wie auch „Mensch“. Die Leibauffassung in natürlicher Einstellung muss also keine Übertragung des Typs *mein Leib* sein, sondern nur des Typs *Leib*, wobei die Urstiftung des Typs Leib notwendigerweise auf meine Selbsterfahrung zurückführt. Dieser erste Unterschied würde besagen, dass eine Paarung in natürlicher Einstellung verschieden von der Paarung in der Eigenheitssphäre wäre.

Der zweite Unterschied betrifft die Frage selbst, ob es überhaupt Paarung in der natürlichen Einstellung gibt. Es ist mir nicht bekannt, ob sich Husserl explizit diesbezüglich ausgesprochen hat oder nicht. Ich wage abgesehen davon eine negative Antwort auf diese Frage und das aus dem folgenden Grund: Die in natürlicher Einstellung vollzogene Menschapperzeption hat nicht den Charakter einer Paarung in dem Sinn, dass mein Leib mir mit dem fremden Leib zusammen als Paar gegeben ist oder – besser gesagt – gegeben sein muss. Ich kann – und tue es wohl – einen fremden Menschen als solchen apperzipieren, ohne dabei selbst mit ihm zusammen gegeben zu sein. Im Gegensatz zu den Analysen in der V. CM kann die Leibauffassung allein dadurch geschehen, dass ich einen bestimmten Körper als menschlichen Leib erkenne, ohne dass ich Teil der Apperzeption als Gepaarter werde und nur durch Rekurs auf die bekannten Eigenschaften eines menschlichen Leibs im Allgemeinen. Mein Wissen über das menschliche Aussehen und das leibliche Verhalten ist alles, was ich brauche, um die Menschapperzeption zu vollziehen. Dieses Wissen ist ebendas, was wir einen empirischen Typ nennen: Eigenschaften und Gegebenheitsweise, die eine bestimmte Art Gegenstand betreffen. Im Laufe der Erfahrung erwerbe ich dieses Wissen und es sedimentiert sich. Die Wahrnehmung relevanter Seiten der jeweiligen Gegenstände motiviert die entsprechende Apperzeption mit all

¹⁴⁶ Vgl. dazu § 13.3 und § 14.3.

ihren Komponenten. Dabei ist es keine notwendige Bedingung, dass mein Leib selbst Teil der Apperzeption werden müsste. In der Tat würde ich sagen, ich kann in meiner eigenen Erfahrung von natürlicher Einfühlung in andere Menschen keine Paarung finden, wenn Paarung dasselbe Phänomen sein sollte, wie wenn ich zwei beliebige, einander ähnlich aussehende Dinge sähe: zwei Bleistifte, zwei Ziegel, zwei Vögel, sogar zwei Menschen sehe ich sehr wohl als Paar. Ich kann aber nicht nachvollziehen, in welchem Sinn eine Paarung in natürlicher Einstellung auch mich einschließen würde. Die Paarung in der Eigenheitssphäre weist die Eigentümlichkeit auf, dass ich eine Art Erstkonstitution, Urstiftung eines alter ego vollziehe und dann finde ich es sinnvoll zu behaupten, dass ich mich und den Anderen paare, weil es durch diesen Zug ist, dass ich dazu komme, den Anderen als solchen zu erkennen: ein Anderer wie ich, alter ego. Wenn ich aber von der Existenz anderer Personen überzeugt bin, wie es der Fall in natürlicher Einstellung ist, in welchem Sinn würde ich mich mit dem Anderen paaren und zwar *jedes Mal*, dass ich einen Anderen sehe?

Überlegen wir, in welchen Fällen eine Paarung, bei der ich auch Teil der Apperzeption mit dem Anderen zusammen bin, in natürlicher Einstellung vorkommen könnte. Ein ausgezeichneter Fall scheint mir das Nachmachen und oder das Erlernen einer leiblichen Tätigkeit zu sein. Beim Sport, Yoga, Tanzen, Kampfsport versuche ich, gewisse leibliche Bewegungen und Haltungen zu erlernen, indem ich den Lehrer nachmache und nachahme. Bei solchen Tätigkeiten muss ich nicht nur auf den Leib des Anderen sehr genau aufpassen, sondern eben auch auf meinen eigenen Leib. Ich sehe den Anderen und zur gleichen Zeit bewege oder halte ich meinen Leib dem Anderen nach. Deshalb benötigt eine solche Aktivität, dass mein und der fremde Leib mir zur gleichen Zeit gegeben werden, also als Paar. Das Erlernen oder das Zusammenmachen solcher leiblichen Tätigkeiten motiviert eine Paarung, in der mein Leib mir wirklich mit dem fremden Leib zusammen als Paar gegeben wird. Diese Paarung ist aber nicht das Mittel, durch das ich den Anderen als solchen oder als psychophysische Einheit erstmal konstituiere, sondern ein eher spezifisches Phänomen des Lebens.

Ich habe in § 18.2 den Sinn der Rede über Solipsismus geklärt. Folgt nun aus dem gerade Gesagten, dass ich gar keine Rückbeziehung auf mich selbst und meine eigenen Erlebnisse benötige, um die konstitutiven Leistungen der Fremdwahrnehmung zu vollziehen? Wenn ich keine Paarung vollziehen muss und die Leibauffassung nur aufgrund der Verfügbarkeit eines empirischen Typs erfolgt, muss ich denn meinen Leib solipsistisch konstituiert haben? Ich unterscheide hier die Bedin-

gung, meinen Leib solipsistisch konstituieren zu müssen, von der intersubjektiven Stiftung eines empirischen Typs, der denselben Gegenstand betrifft: (m)einen Leib. Die solipsistische Konstitution meines Leibs gibt mir originäre Erfüllung von der Erfahrung, einen Leib zu haben. *Mein* Leib steht in ständiger Rückbeziehung auf meine eigene Erfahrung von ihm, auf mein leibliches Wissen und Handeln. Solange ich ein Ich bin, das einen Leib hat, konstituiere ich diesen in der Selbsterfahrung. Das heißt natürlich nicht, dass ich als präsumtives solipsistisches Subjekt eine *Theorie* über den Leib haben oder *Urteile* über den Leib fallen muss. Es handelt sich hier um ein bewusstes Wissen, nicht aber notwendigerweise um ein begriffliches oder theoretisches. Die intersubjektive Konstitution des allgemeinen Typs „Leib“ dagegen stellt mir ein anderes Wissen zur Verfügung: Viele (andere) Wesen haben Leiber und sie können an diesem oder jenem Merkmal erkannt werden. Will ich meine Leibauffassung so vollkommen wie möglich erfüllen, muss ich mir notwendigerweise etwas vergegenwärtigen, wobei ich das nur in Rückbeziehung auf meine eigene Erfahrung von meinem eigenen Leib machen kann. Will ich das nicht, erfüllt sich meine Leibauffassung in geringerem Grad nur in Hinsicht auf mein Wissen über die leibliche Typizität und das weitere einstimmige Verhalten dieses Körpers als Leibs.

Wie steht es nun mit der Schlussfolgerung, dass die Einheit Mensch *zuerst* in Bezug auf den Anderen konstituiert und anschließend auf mich übertragen werden muss? Diese Problematik scheint unvermeidlich zu entwicklungstheoretischen Fragen zu führen. Ohne uns in dieses Thema zu vertiefen, können wir ihren Sinn folgendermaßen erklären: Während mein Selbstwissen über meine eigene Subjektivität und mein eigenes Erleben keiner fremden Beiträge bedarf und direkt in Akten der Reflexion erworben werden kann, ist die Einheit Mensch eine intersubjektiv konstituierte. Wann und wie genau dies passiert, sind sicherlich wichtige Fragen für solche Untersuchungen, wir können aber durch phänomenologische Analyse feststellen, dass ich durchaus meine eigene Subjektivität ohne Intersubjektivität kennen kann, während das für die Einheit Mensch keinen Sinn ergäbe. Ohne die Einzelheiten des Falls genauer zu präzisieren, ist die Einheit Mensch eine Doppelrealität, die eine Unterscheidung zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit impliziert, eine Unterscheidung, die keine Rolle für ein solipsistisches Subjekt zu spielen hätte. Diese Schlussfolgerung verdeutlicht demnach, was die konstitutiven Voraussetzungen für die unterschiedlichen Leistungen sind: Subjektivität versus Menschen; die erste ist in Selbsterfahrung allein zu erkennen, während die zweite die Intersubjektivität benötigt.

§ 21 Person

In § 9 habe ich die monadische Ebene der Person oder des personalen Ich in ihren Grundeigenschaften präsentiert, ohne die intersubjektiven Beiträge zu thematisieren. Nun wollen wir ebendiese intersubjektiven Elemente zum Vorschein bringen und sie zu unserem Thema machen. Wie bereits erörtert worden ist, ist der Begriff der Person lediglich auf die Monade in ihrer Sozialität anzuwenden. Die Ebene der Person und die ganze geistige Welt setzt, mit anderen Worten, die Leistungen der Einfühlung und Intersubjektivität voraus: „Fingieren wir ein Subjekt vor der Einfühlung, triebhaft eine Raumwelt konstituierend, so ist das keine Person“ (Hua 14, 165). Von der Person zu sprechen, heißt demgemäß von vergemeinschafteten Monaden zu sprechen, die eine gemeinsame, geistige Welt teilen, in der nicht nur Dinge vorhanden sind, sondern vielmehr kulturelle Gegenstände, die alle möglichen Bestimmungen in sich tragen: physische, ästhetische, praktische, ethische. Auf dieser Ebene treffen wir unterschiedliche Aspekte, die nicht in einer Konstitutionsskala einzuordnen sind, sondern die miteinander gegenseitig verbunden sind. Die Konstitutionsskala, der wir gefolgt sind, ist die von reinem Bewusstsein, über die Leib-Seele Einheit und die Einheit Mensch zur Ebene der Person mit ihren Korrelaten in den jeweiligen ontologischen Regionen. Aber auf dieser Ebene selbst müssen wir das Folgende berücksichtigen: Die personale Umwelt, die interpersonalen Beziehungen, die geistige oder soziale oder kulturelle Welt, der Begriff der Persönlichkeit, der Begriff von Ausdruck sind alle Aspekte, die sich nicht in einer konstitutiven Skala einordnen lassen, sondern sich vielmehr gegenseitig fundieren. Ich werde mich also auf diese unterschiedlichen Aspekte als separate Themen beziehen, obwohl die gegenseitigen Verweise unvermeidlich sein werden.

In § 9.5 thematisiere ich den Begriff des Ausdrucks. Ich werde also diesen für die vorliegende Darstellung voraussetzen¹⁴⁷ und folgendermaßen vorgehen: Zunächst werde ich einiges über den Begriff der Umwelt präsentieren, um die Darstellung vom § 9.4 durch die intersubjektiven Elemente zu vervollständigen und die kommenden Themen einzuleiten. Dem thematischen Faden der Einfühlung folgend, gehe ich im Weiteren auf das Thema der interpersonalen Beziehungen ein. Diese sind sowohl konstitutiv für die soziale Welt als auch nur innerhalb einer sozialen Welt möglich

¹⁴⁷ Ich werde aber in § 25.1 erneut darauf zurückkommen.

und deshalb gegenseitig fundiert. Die soziale Welt und ihre Eigentümlichkeiten werden mich nachfolgend beschäftigen. Abschließend will ich wieder auf das Thema der Persönlichkeit zurückkommen, um dabei zu zeigen, wie die Intersubjektivität die eigene Person beeinflusst und bestimmt.

§ 21.1 Umwelt

Wie bereits verdeutlicht worden ist (§ 9.4), hängen Person oder personales Ich und Umwelt notwendigerweise miteinander zusammen. Jede Person hat ihre Umwelt, wobei der erste Sinn für Umwelt das unmittelbar einem Ich Gegebene, das sinnlich Erscheinende, das Vorhandene betrifft. Dieser erste Sinn von Umwelt ist schon der monadischen Ebene der psychophysischen Einheit zuzuschreiben, die „noch“ keine Person wäre. Darüber hinaus ist *meine personale* Umwelt das Ganze meiner Erscheinungen, Gegebenheiten, Gegenstände, denen ich ständig und habituell begegne und die ich vor mir habe. Dabei sind die Akte und Gegenstände nicht nur sinnliche oder theoretische, sondern auch wertende, praktische Akte des Gefallens und Begehrens. Die Umwelt ist „keine Welt ‚an sich‘, sondern eben Welt ‚für mich““ (Hua 4, 186), alle mir bekannten Gegenstände mit all ihren Bestimmungen, zu denen das personale Ich sich verhält, gehören hierher, aber nicht das, von dem ich nicht weiß. Die Umwelt als umspannendes Korrelat des Lebens eines personalen Ich ist durch das Gesetz der Motivation (vgl. § 9.6) geprägt, wobei Motivation nicht nur eine objektivierende ist, sondern vielmehr eine praktische, Motivation zu urteilen, bewerten und handeln.¹⁴⁸

In Hua 13 bietet Husserl eine Art Aufstufung der Umwelt: „Die Umwelt ist 1) sachliche, und zwar ursprünglich sachliche, und 2) personale und dann a) individuell personale und b) sozial-personale“ (Hua 13, 426). Die ursprünglich sachliche Umwelt bezieht sich auf die Konstitution der materiellen Natur und ihre Gegenstände als bloße Korrelate der sinnlichen Wahrnehmung: Mir stehen Dinge gegenüber. Die „individuell“ personale Umwelt habe ich in Kapitel 1 präsentiert und rekapituliere an dieser Stelle: Die Dinge, die ich als Korrelate und Elemente meiner Umwelt vor mir habe, sind nicht bloße Dinge, sondern vielmehr mit allen möglichen Prädikaten

¹⁴⁸ Ich richte mich in dieser Darstellung nach Hua 4, § 50.

behaftete Gegenstände. Dabei machen wir den Sprung zur sozialen, interpersonalen Umwelt:

In der personalen Umwelt finde ich gegenüber der blossen materiellen Natur personale Gebilde (Meinungen, Meinungsgebilde, Werke) verschiedener Stufe. Endlich finde ich in ihr Personen und Personengemeinschaften. Personen sind gesetzt als Wirklichkeiten, ebenso personale Verbände. Ferner Kulturobjekte und alle Erzeugnisse im weitesten Sinne als von den betreffenden Personen erzeugte. Die Erzeugnisse sind vorgegeben, sie werden vorgefunden oder sind vorfindbar, weisen aber ihrem Auffassungssinne gemäss auf Erzeugungen zurück. Im materiellen Erzeugnis steckt auch blosse Natur, und im Erzeugen wird sie gestaltet. Das Subjekt verhält sich als erzeugendes. (Hua 13, 426)

Wertobjekte und andere Erzeugnisse konstituieren sich durch wertende Akte, aber „[d]erartige Prädikate weisen in ganz anderer Weise als blosse Naturprädikate auf konstituierende Tätigkeiten des Ich zurück“ (Hua 13, 427) und sind nicht nur konstituiert im Sinn der Akte des transzendentalen Bewusstseins, sondern sie sind gleichfalls *erschaffen*, kreiert von Personen in einer interpersonalen Welt. Dabei zeichnen sich Erzeugnisse als solche Gegenstände aus, die nicht nur intersubjektiv verfügbar, allen gegeben sind, sondern als die, die in ihrem Sein selbst einen Verweis auf menschliche Tätigkeiten tragen, insofern sie nur sind, weil sie von Personen geschafft worden sind. In dieser Hinsicht ist sogar meine personale Umwelt eine schon von anderen Personen betroffene Umwelt, indem die größte Anzahl an Gegenständen, mit denen ich zu tun habe, ebensolche erzeugten, kulturellen Gegenstände sind.

Die Rede von einer personalen Umwelt ist also eher als eine Art Abstraktion von der einen, einzigen Welt zu verstehen. Diese Abstraktion ist wie eine Auswahl an Gegenständen, von denen ich tatsächlich weiß und mit denen ich handle. Diese meine Umwelt enthält jedoch ebenfalls die anderen Personen, mit denen ich in Kommunikation und anderen Formen von sozialen Beziehungen stehe, die auch ihre eigenen Umwelten haben, aber die alle auf ein und dieselbe Welt wie ich bezogen sind. Meine personale Umwelt gilt als eine Voraussetzung für die Konstitution der gemeinsamen Welt und wiederum kann ich die personale Umwelt, die ich tatsächlich habe, nur dadurch haben, dass ich in eine soziale, gemeinsame Welt hineingeboren bin und mit anderen Personen in Beziehung stehe. So sind die interpersonalen Beziehungen Bedingung der Möglichkeit für die Konstitution der gemeinsamen Welt

und die gemeinsame Welt ist wiederum die Bühne, auf der sich alle interpersonalen Beziehungen abspielen.

§ 21.2 Die Apperzeption des Anderen als Person

Dem thematischen Faden der Einfühlung folgend, können wir zunächst klären, wie der Andere vor mir auf dieser Ebene steht. Wir haben bereits geklärt, wie die Einfühlung als grundlegender Prozess von Leibauffassung und Appräsentation der Subjektivität vorhergeht. Den Anderen als Person zu konstituieren, besagt, den Anderen als meinesgleichen und Mitglied derselben Welt wie ich anzusehen. Dabei ist hervorzuheben:

Einfühlung ist nicht ein mittelbares Erfahren in dem Sinn, daß der Andere als psychophysisch Abhängiges von seinem Leibkörper erfahren würde, sondern eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen. [...] Wir „sehen“ den Anderen und nicht bloß den Leib des Anderen, er ist für uns nicht nur leiblich sondern geistig selbstgegenwärtig, „in eigener Person“. (Hua 4, 375)¹⁴⁹

Die gewisse Mittelbarkeit der Einfühlung, die ich in Bezug auf die zuvor erwähnten Prozesse beschrieb, ist keine erfahrene Mittelbarkeit mehr, wenn ich den Anderen als Person unter Personen betrachte. Mit anderen Worten muss ich nicht Schritt für Schritt konstitutive Leistungen vollziehen, um „endlich“ eine andere Person vor mir konstituiert haben zu können, sondern ich erfahre den Anderen als Person in der Einfühlung unmittelbar. Die Analogie mit der normalen sinnlichen Wahrnehmung gilt hier noch mehr als früher: Ich apperzipiere die normalen Gegenstände meiner

¹⁴⁹ Vgl. auch dazu: „Wir haben also verschiedene Möglichkeiten und Weisen der Verbindung von Monaden durch Verbindung ihrer Ichsubjekte. Jedes Ichsubjekt hat seine eigenen Erlebnisse, aber in der Intentionalität seiner Erlebnisse und speziell in der Einfühlung erfasst er den Anderen, und zwar in seiner *Selbstheit* (ähnlich wie er seine eigene Vergangenheit selbst erfasst, obschon er bloss Vergegenwärtigung vollzieht), und die Wirkungen, die er auf den Anderen übt und von ihm erfährt, sind (wenn er ihm „direkt“ einen Auftrag gibt u.dgl.) *direkte*, obschon sie voraussetzen, dass der eine den Leib des anderen äusserlich sieht, ihm Innerlichkeit unterlegt etc.“ (Hua 14, 270, m. H.).

Umwelt in einem Schlag als das, was sie sind: Stühle, Tische, Häuser, Bilder etc. Die phänomenologische Lehre der Konstitution enthüllt, wie dies möglich ist, was darin enthalten ist und sein muss, damit unsere Erfahrung der Welt so ist, wie sie tatsächlich ist. Die konstitutiven Schichten und Elemente, die in diesem Zusammenhang entdeckt werden, sind nicht (immer) zeitliche Schritte, die ich der Reihe nach tun muss. Selbiges gilt für unseren Fall der Einfühlung und vor allem, wenn wir die vorliegende Ebene der Personen und der sozialen Welt erreichen, in der wir in natürlicher Einstellung leben.

In seiner nicht abgeschlossenen Habilitationsschrift, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, bietet Gurwitsch (1977) eine sorgfältige Beschreibung dessen, was es heißt, Mitmenschen (sein Begriff für Person im Sinn Husserls) in der natürlichen Umwelt (wie er die soziale Welt oder Lebenswelt nennt) zu treffen. Dabei ist zunächst hervorzuheben:

Der Mitmensch ist uns primär nicht als Gegenstand im Sinne eines Erkenntnisobjekts gegeben, den wir erfahren, beschreiben, bestimmen, beurteilen oder in anderen Erkenntnisakten thematisieren. Wir können solche Akte gegenüber Mitmenschen zwar auch vollziehen, und wir tun es als Psychologen (im weitesten Sinne), als Soziologen, als Historiker usw., wobei wir jeweils bestimmte Erkenntnisziele verfolgen. (Ebd., 51)

Wir könnten also konstatieren, dass wir bislang, Husserl folgend, den Mitmenschen als Psychologen (im weitesten Sinn, also als Phänomenologen) betrachtet haben. Unsere Analyse und Beschreibungen richteten sich nach dem Anderen als Erkenntnisobjekt aus der Perspektive der phänomenologischen Konstitutionsanalyse. Indem wir weiter solche Analysen treiben wollen, werden wir diese Perspektive nicht ganz verlassen. Es geht uns nun aber darum, die Analyse auf Ebene der natürlichen Einstellung zu verfolgen:

Vorgängig aller spezifischen Erkenntnis und unabhängig davon haben wir es in unserem „natürlichen Leben“ des Alltags mit anderen Menschen zu tun; wir begegnen ihnen in der Welt, in der dieses unser Alltagsleben sich abspielt. Wir erfahren sie in verschiedener Weise: wir verhalten uns zu ihnen oder mit ihnen, sie stehen uns nahe oder fern, sie gehören zu diesem oder zu jenem Kreis, in dem wir uns selbst bewegen und zu dem auch wir gehören. Oder

sie sind uns fremd, wir haben kein Verhältnis zu ihnen und gehen in dieser Verhältnislosigkeit gleichgültig an ihnen vorüber. (Ebd.)

Anderen Personen im natürlichen Leben, in der Lebenswelt in natürlicher Einstellung zu begegnen, impliziert verschiedene Möglichkeiten: sie als Mitglieder dieses oder jenes Kreises¹⁵⁰ zu erkennen, sich zu ihnen zu verhalten, mit ihnen in Kontakt zu treten oder sie bloß als Personen zu erkennen, mit denen man nichts zu tun hat. In allen Fällen handelt es sich um Menschen, genauer Personen, die ich als solche konstituiere.

Auf Ebene der Person unterscheidet Husserl drei Stufen des einfühlenden Verstehens: Zunächst wird der Andere als aktives, leibliches Ich verstanden, der Andere ist ein anderes Ich wie ich, dessen Leib auch Kinästhesen vollzieht. Auf einer zweiten Stufe verstehen wir das Handeln des Anderen in der Natur als die bloße Ausübung von verschiedenen leiblichen Tätigkeiten auf konkrete, körperliche Gegenstände: „das Heben, Tragen, Schieben, Stossen mit den körperlichen Organen des fremden Leibes“ (Hua 15, 435). Zuletzt kommen wir auf die Stufe des Verstehens des fremden Handelns in der Kultur, der Andere vollzieht nicht bloße körperliche Tätigkeiten, sondern diese haben auch geistige, kulturelle Bedeutsamkeit:

[...] z. B. als Ergreifen der Speise, als Abbeißen und Verspeisen, das Laufen im Wald als Flucht, das Sich-verstecken, das sich hinter einen festen Gegenstand Stellen als Schutz gegen Steinwürfe, das Benützen von Dingen als Hut, als Kleidungsstück sonst, und so überhaupt physisch durch leibliches Tun erwirkte Geschehnisse als nützliche Bewegungen und die zugehörigen nützlichen Objekte, und zwar nach Menschenart dauernd (nämlich bei passender Situation immer wieder) benützte und zu benützende, als dauernd ihren Zweck habende. (Hua 15, 435)¹⁵¹

¹⁵⁰ Diese Zugehörigkeit und mögliche Erkennung werden in § 27, insbesondere § 27.4 ausführlicher thematisiert.

¹⁵¹ Vgl. für diese Darstellung der drei Stufen: Hua 15, Text 27, insbesondere 434f.

So wie Person und Umwelt notwendigerweise miteinander verbunden sind, impliziert unsere Auffassung gewisser Gegenstände als Personen die Auffassung einer Beziehung zwischen ihnen und der einen, gemeinsamen Welt. Andere Personen werden in der Regel nicht *in abstracto*, außer Kontext apperzipiert, sondern vielmehr innerhalb der Lebenswelt und in direkter Beziehung auf konkrete Gegenstände und Situationen dieser Welt. Die apperzipierte Person ist mindestens in einem Ort, auf einer Oberfläche, trägt wahrscheinlich Kleidungen, bewegt sich und verhält sich zu anderen Gegenständen, die mir auch gegeben sind oder sein können. Wie Husserl bemerkt, ist die Apperzeption des Anderen als Person auch eine Apperzeption seiner Bezogenheit auf diese eine Welt und ihre Gegenstände:

In der komprehensiven Erfahrung vom Dasein des Anderen verstehen wir ihn also ohne weiteres als personales Subjekt und dabei auf Objektitäten bezogen, auf die auch wir bezogen sind: auf Erde und Himmel, auf Feld und Wald, auf das Zimmer, in dem „wir“ gemeinsam weilen, auf ein Bild, das wir sehen usw. Wir sind in Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt – wir sind in einem personalen Verband: das gehört zusammen. Wir könnten für Andere nicht Personen sein, wenn uns nicht in einer Gemeinsamkeit, einer intentionalen Verbundenheit unseres Lebens eine gemeinsame Umwelt gegenüber stünde; korrelativ gesprochen: eins konstituiert sich wesensmäßig mit dem anderen. Jedes Ich kann für sich und andere erst zur Person im normalen Sinn, zur Person im personalen Verband werden, wenn Komprehension die Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt herstellt. (Hua 4, 191)

In diesem Zitat sehen wir explizit die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Person oder personalem Subjekt und gemeinsamer Umwelt: „eins konstituiert sich wesensmäßig mit dem anderen“. Das Personsein ist also so sehr eine Bedingung der Möglichkeit für die soziale Welt, wie es die soziale Welt für das Personsein ist. Die Rede über Person ist also nur im Kontext einer sozialen Welt zu verstehen, während eine soziale Welt nur Sinn ergibt, wenn sie auf Personen als ihre konstitutiven Mitglieder verwiesen wird. Personsein und soziale Welt stehen folglich in einer Beziehung der gegenseitigen Fundierung.

§ 21.3 Interpersonale Beziehungen

Wir betrachteten bisher die natürliche Einfühlung als die Konstitution des Anderen sowohl als Menschen als auch als Person. Wenn ich einen Anderen aufgrund seines Leibs und leiblichen Bewegungen und leiblichen Verhaltens als Menschen apperzipiere, wenn ich den Anderen als Person in seiner Zugehörigkeit zu (m)einer sozialen Welt und in seiner Bezogenheit auf sie und die gemeinsamen Gegenstände apperzipiere, vollziehe ich Akte der natürlichen Einfühlung. Dabei bin ich allerdings in keine personale Beziehung eingegangen. Sogar wenn ich die andere Person zu meinem Thema der Aufmerksamkeit mache, sie beobachte, mir ihre Erlebnisse aktiv vergegenwärtige, versuche ihr Verhalten zu verstehen und zu antizipieren, habe ich alltägliche Einfühlung vollzogen, bin aber in keiner personalen Beziehung. Kurz ausgedrückt: Die Einfühlung ist einseitig. Einfühlung ist keine personale Beziehung und muss auch keine personale Beziehung implizieren, motivieren, zu ihr führen, aber sie ist jedoch eine notwendige, nicht hinreichende Bedingung für interpersonale Beziehungen. Der Hauptgrund dafür ist offensichtlich: Ich kann nur mit *Personen* in *personale* Beziehungen eintreten, was natürlich voraussetzt, dass ich den Anderen bereits als Person durch natürliche Einfühlung konstituiert haben muss. Sie ist nicht hinreichend, weil Einfühlung alleine keine interpersonale Beziehung ausmacht und nicht notwendigerweise zu einer führt.

Um den Übergang von Einfühlung zu interpersonalen Beziehungen zu machen, können wir Husserls Begriff der *sozialen Akte* berücksichtigen. Soziale Akte, wie der Name verrät, implizieren eine tatsächliche Beziehung zwischen mindestens zwei Personen. Um diesen Begriff an die Analysen der vorherigen Sektion (§ 21.2) anzuknüpfen, stelle ich heraus, dass alle sozialen Akte sich im Hintergrund der sozialen Welt abspielen. Die soziale Welt gilt als allgemeiner Horizont für soziale Akte:

Alle sozialen Akte sind Akte im schon konstituierten intersubjektiven Wahrnehmungsfeld, als das für einen jeden in diesem Felde Erfahrenden reale Vorkommnisse, Vorkommnisse, an denen mehrere Subjekte, Menschen beteiligt sind als so erfahren werden. Aber jede Erfahrung hat ihre Erfahrungshorizonte, sie ist Apperzeption. Sie kann Scheinerfahrung sein, und so kann ein sozialer Akt sich im Gang der Erfahrung herausstellen als ein unwahrer, scheinhafter, im besonderen als ein verlogener. In dieser Modifikation der Verlogenheit ist es selbst ein Modus möglicher Sozialität. (Hua 15, 478)

Der Horizontcharakter¹⁵² der interpersonalen Beziehungen wird ebenfalls von Gurwitsch thematisiert, dessen Beschreibung an der Stelle aufzeigt, dass die ursprüngliche interpersonale Beziehung von Anfang an Beziehung in der gemeinsamen, sozialen Welt ist und nicht ein weiterer Schritt in einer Konstitutionsskala:

Die ursprüngliche Begegnung mit dem Mitmenschen bedeutet kein Zusammenkommen und Zusammensein von isolierten Individuen, die in ihrer gegenseitigen Begegnung sämtliche Bezüge zur Umwelt abgebrochen haben und sich als abgelöste, als bloße Individuen sozusagen „horizontlos“ zusammenfinden, so daß eine solche Begegnung ein bloßes Zusammendasein wäre. Vielmehr begegnen wir dem Mitmenschen stets in einem bestimmten Horizont, nämlich in demjenigen der jeweils konkreten Bezirke unseres „natürlichen Lebens“. (Gurwitsch 1977, 51f.)

Die Person wird durch natürliche Einfühlung im Kontext einer sozialen Welt als solche konstituiert. Dies ist eine Voraussetzung für soziale Akte und interpersonale Beziehungen. Nun wollen wir feststellen, was noch ein konstitutives Element der interpersonalen Beziehungen ausmacht.

Ich gehe eine interpersonale Beziehung ein, wenn ich als Motiv für die andere Person oder sie für mich wirkt. Wie in § 9.6 festgestellt, ist Motivation das Grundgesetz der geistigen Welt und des Personseins. Meine Erlebnisse werden immer durch andere Erlebnisse auf unterschiedliche Weise motiviert, was meinen Erlebniszusammenhang bestimmt. Unter den möglichen Kandidaten für Motivationen finden wir die anderen Personen und vor allem sind Personen für mich und ich für sie Motivation für praktische Handlungen im Kontext der gemeinsamen, sozialen Welt. Personen üben Wirkungen auf Personen aus:

¹⁵² Der Horizontcharakter der Intentionalität betrifft unterschiedliche Dimensionen, wie wir in § 6.3 gesehen haben. Unter diesen spielen die räumlichen und zeitlichen Horizonte eine fundamentale Rolle: Die Dinge aus einer Perspektive in einem bestimmten Zeitpunkt sind mir in einer anderen Weise gegeben als dieselben Dinge aus einer anderen Perspektive in einem späteren Zeitpunkt. Darüber hinaus ist unser Wissen über die Lebenswelt, ihre Formen, über Naturphänomene und soziale Phänomene auch Teil unseres Horizonts, was wiederum unsere gegenwärtigen Erfahrungen vorbestimmt.

So üben Menschen aufeinander in gleichem allgemeinen Sinn „unmittelbare“ personale Wirkungen, anschauliche Wirkungen. Sie haben für einander „motivierende Kraft“. Aber sie wirken nicht in der bloßen Weise von physischen Erfahrungsdingen, in der bloßen Form von Reizen, obschon gelegentlich auch das. (Hua 4, 192)

„Gelegentlich auch“ können Menschen auf Menschen Reize und in der Weise von physischen Dingen Wirkungen ausüben, indem unsere Leiber auch den Gesetzen der Physik unterliegenden Körper sind: Wir können den Anderen schieben, drücken, schlagen etc. Dies ist aber natürlich nicht der relevante Sinn von interpersonalen Wirkungen:

Es gibt eben noch eine andere Form des Wirkens von Personen auf Personen: sie richten sich in ihrem geistigen Tun auf einander (das Ich auf den Anderen und umgekehrt), sie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Absicht geäußert) zu gewissen persönlichen Verhaltensweisen zu bestimmen. (Hua 4, 192)

Hier finden wir Husserls weitere notwendige Bedingung für die interpersonalen Beziehungen: die Absicht und ihr gegenseitiges Erfassen. Dies scheint zunächst eine triviale Formulierung dieser weiteren Bedingung zu sein: Ich muss die interpersonale Beziehung eingehen wollen. Ich kann den Anderen beobachten, seinen Leib „lesen“, ihm bei seinen Handlungen und Tätigkeiten zuschauen und ihn dabei *verstehen*. Diese Art von Fällen ist ein *einseitiges* Verstehen (alltägliche Einfühlung) und konstituiert noch keine interpersonale Beziehung. Wenn ich den Anderen thematisiere, habe ich ebendiese Absicht: Etwas über ihn zu lernen, verstehen, erfassen. Diese Absicht differiert deutlich von der Absicht, mit dem Anderen in eine Beziehung einzugehen. Abgesehen davon, ob ich irgendeine Form von alltäglicher Einfühlung vollziehe, gehe ich eine Beziehung mit dem Anderen ein, wenn ich mir das vornehme und mich nach dem Anderen richte. Dies alleine reicht aber nicht aus: Der Andere muss auch meine Absicht bemerken und seine eigene Absicht haben, mit mir die Beziehung einzugehen und ich wiederum muss seine Absicht bemerken. Es handelt sich dabei um ein gegenseitiges Erfassen der Absicht des Anderen, die Beziehung mit ihm einzugehen.

Die sozialen Akte und die interpersonalen Beziehungen sind als *kommunikativ* zu charakterisieren. Mit anderen Worten implizieren beide eine Form von Kommunikation, die nicht notwendigerweise sprachlich sein muss, obwohl diese – wie wir in mehr Detail gleich sehen werden – die paradigmatische Form von Kommunikation ausmacht.¹⁵³ Wenn die Bedingungen der natürlichen Einfühlung, meiner und fremder Absicht, und des gegenseitigen Erfassens der Absichten erfüllt sind, haben wir eine interpersonale Beziehung und eine erste Form von *Einverständnis* – ein Terminus, den Husserl gebraucht, um diese gegenseitige Erkennung der Absichten im Fall von Erfolg zu bezeichnen. Wegen der gegenseitigen Fundierung des Personseins und der sozialen Welt dürfen wir die Umwelt selbst im Fall des Einverständnisses als eine *kommunikative* Umwelt bezeichnen: „Die sich im Erfahren von den Anderen, im Wechselverständnis und im Einverständnis konstituierende Umwelt bezeichnen wir als kommunikative“ (Hua 4, 193).

Die kommunikative Umwelt illustriert die gegenseitige Fundierung der hier betrachteten Aspekte äußerst klar: Die Kommunikation unter Personen macht meine Umwelt zu einer kommunikativen. Wiederum ist eine kommunikative Umwelt *relativ* zu den Personen, die zu ihr gehören: Kommunikation setzt eine gemeinsame Sprache und gewisse kulturelle Gewohnheiten sowie Praxis voraus: „Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt“ (Hua 15, 475). Die kommunikative Umwelt ist aber nicht *meine* Umwelt, die egoistische Umwelt, die ich von der gemeinsamen abstrahieren und als egoistische Umwelt bezeichnen kann. Die egoistische Umwelt (immer als Abstraktion verstanden) enthält jedoch Personen, die ich sogar verstehen kann (alltägliche Einfühlung), mit denen aber ich in keiner Beziehung stehe, also ohne Einverständnis. Eine kommunikative Umwelt enthält ebenfalls außerkommunikative Personen, mit denen ich jeweils nicht in Beziehung stehe, aber für die die Möglichkeit besteht, es zu tun. Die tatsächlich anwesenden Personen, mit denen ich in Beziehung stehe, sind dabei als Gegenobjekte erfahren und nicht als bloße Gegenstände, wie es der Fall für die Personen sein kann, die ich in meiner egoistischen Umwelt einseitig betrachte.¹⁵⁴

¹⁵³ Vgl. dazu Hua 14, Beilage XLIV, insbesondere 369ff.

¹⁵⁴ Vgl. insbesondere Hua 4, § 50, 193f.

Nehmen wir die natürliche Einfühlung, die Absichten, die Beziehung einzugehen, das gegenseitige Erfassen dieser Absichten und die soziale Welt in allen ihrer Dimensionen zusammen, dann haben wir die Sozialität, die sozialen Akte, die Kommunikation und die interpersonalen Beziehungen miteinander in einem engen Zusammenhang:

Die Sozialität konstituiert sich durch die spezifisch sozialen, kommunikativen Akte, Akte in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Anderen auch bewußt sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung verstehen, sich ev. In ihrem Verhalten danach richten, sich zurückwenden in gleichstimmigen oder gegenstimmigen Akten usw. Diese Akte sind es, die zwischen Personen, die schon voneinander „wissen“, eine höhere Bewußtseinseinheit herstellen, in diese die umgebende Dingwelt als gemeinsame Umwelt der stellungnehmenden Personen einbeziehen; und auch die physische Welt in dieser apperzeptiven Einbezogenheit hat sozialen Charakter, sie ist Welt, die geistige Bedeutung hat. (Hua 4, 194)

Veranschaulichen wir diesen Übergang von der natürlichen Einfühlung zu der interpersonalen Beziehung anhand einiger einfacher Beispiele. Ich spaziere als Tourist in einer Stadt und verlaufe mich. Ich sehe eine Person in der Nähe (natürliche Einfühlung) und ohne Weiteres (ohne irgendeinen auf ihre Erlebnisse gerichteten, thematischen Akt zu vollziehen) wende mich an sie, um zu fragen, wo ich bin und wie ich zur Kirche, die ich besuchen wollte, kommen kann. Ich habe die Absicht, die andere Person anzusprechen, was wiederum ausdrückt, dass ich die Absicht habe, dass die andere Person meine Absicht zur Kenntnis nimmt. Ich nähere mich ihr und bevor ich „Entschuldigen Sie“ sagen kann, dreht sie sich um, ohne mich zu bemerken, und geht weiter in die andere Richtung. Zwei notwendige Bedingungen (natürliche Einfühlung und meine Absicht, in die personale Beziehung einzugehen) waren dabei erfüllt, aber ohne die übrigen (die Absicht des Anderen und das gegenseitige Erfassen der Absichten) gelange ich nicht zu einer tatsächlichen interpersonalen Beziehung. Betrachten wir dieselbe Situation, aber dieses Mal sieht sie mich zu ihr kommen, guckt mir in die Augen, merkt, dass ich *zu ihr* komme, und erwartet, dass ich sie anspreche. Ich tue das, stelle meine Frage und erhalte meine Antwort: Wir sind eine interpersonale Beziehung eingegangen.

Noch ein Beispiel: Ich unterrichte und sehe, dass ein Studierender einen Ellbogen auf seinen Schreibtisch setzt, wobei seine Hand gehoben wird. Ich frage ihn: „Ist das eine Meldung?“, „Nein“, erwidert er lächelnd und nimmt seine Hand zurück. Die erste Frage könnte so umformuliert werden: „Hatten Sie die Absicht, mit mir eine interpersonale Beziehung einzugehen und mir etwas mitzuteilen?“. So wie meine Absicht, mit dem Anderen zu kommunizieren, unbemerkt bleiben kann und folglich die interpersonale Beziehung verhindern, kann ich auch dem Anderen fälschlicherweise die Absicht zuschreiben, mit mir kommunizieren zu wollen. Natürlich ist die interpersonale Beziehung in diesem Beispiel dennoch etabliert, wenn ich ihn nach seiner Absicht frage, und es bleibt dabei ungeklärt, ob wir schon nicht in einer interpersonalen Beziehung waren, indem ich eben unterrichtete und der Studierende mir angeblich zuhörte. Jedenfalls zeigen diese Beispiele, wie die Absicht und ihr gegenseitiges Erfassen notwendige Bedingungen sind, um in eine interpersonale Beziehung einzugehen.

Diese Analysen präsentiere ich immer noch im Kontext der natürlichen Einfühlung, was wohl zu einer gewissen Spannung führt: Ich charakterisiere die natürliche Einfühlung als die Mensch- und Personapperzeption bzw. die Akte, durch die die Anderen mir als solche in natürlicher Einstellung gegeben werden. Nun sprechen wir aber bezüglich der Erfassung von Absichten von konkreten Personen in der Lebenswelt, was ich als Thema des 4. Kapitels, der alltäglichen Einfühlung angekündigt habe. Wie ist dies zu verstehen? Eine erste Antwort finden wir mit Rekurs auf die Monadologie: Die Ebene der psychophysischen Einheit und der Einheit Mensch fällt mit der Ebene der Person und der Sozialität nicht zusammen. Ich habe in den vorherigen Paragraphen dieses Kapitels die Analysen der Konstitution des Anderen als leiblichen Wesens und als Mensch dargestellt. In diesem Paragraphen will ich indes klären, wie der Andere als Person konstituiert wird. Der Unterschied zwischen diesen monadischen Ebenen ist aber eben in dem sozialen Charakter, in der Zugehörigkeit zur gemeinsamen, sozialen Welt und in den nun erörterten interpersonalen Beziehungen zu finden. Demzufolge müssen wir die Rede über die Erfassung der fremden Absichten in ihrer Formalität begreifen: Die gegenseitige Erfassung der vorliegenden, jeweiligen Absichten, die interpersonale Beziehung einzutreten, ist eine allgemeine Bedingung, um den Anderen überhaupt als Person konstituieren zu können. Dementsprechend darf diese Beschreibung mit den Analysen der konkreten Situationen und spezifischen Absichten in der alltäglichen Einfühlung nicht vermengt werden. Ich unterscheide folglich zwischen dem gegenseitigen Erfassen

der Absichten als formale, allgemeine Bedingung für die Konstitution des Anderen als Person und den inhaltlichen, konkreten Absichten und ihrem Erfassen, die von den ersten ermöglicht werden.

In den „Gemeingeist“-texten der Hua 14 (Nr. 9 und 10) erweitert Husserl seine Konzeption der sozialen Akte. Da behauptet er z. B. in Bezug auf triebhafte Gefühle wie Elternliebe und triebhafte Fürsorge: „Das sind noch keine sozialen Akte und keine Akte der eigentlichen sozialen Liebe“ (Hua 14, 166). Die notwendige Bedingung für einen Akt, um sozial zu sein, ist die Absicht, von dem Anderen bemerkt zu werden *und* dass der Andere tatsächlich mich bemerkt und dabei etwas mitgeteilt oder eine gemeinsame Handlung unternommen wird. Eine „Ich-Du-Beziehung“ (Hua 14, 167) wird hergestellt, wenn: „Wir beide, ich und du, ‚sehen uns in die Augen‘, er versteht mich, gewahrt mich, ich gewahre ihn, gleichzeitig“ (Hua 14, 167). Die Rede an der Stelle von „Du“ verweist auf eine Adressatenbezogenheit, die den Anderen eben umfasst: Der Andere ist nicht Gegenstand meiner einfühlenden Betrachtung, sondern mein Gegenobjekt, mit dem ich handeln will. Darüber hinaus muss ich mich absichtlich an den Anderen wenden, von ihm bemerkt werden, und etwas mitteilen, vorschlagen etc. Wenn ich nur das triebhafte Gefühl habe, den Anderen z. B. vor einer möglichen Gefahr zu schützen, aber ich nehme mir keine konkrete Handlung vor, bin ich natürlich keine Beziehung eingegangen.

Ich erwähnte, dass der soziale Akt oder die Kommunikation nicht notwendigerweise sprachlich sein muss. Ein gutes Beispiel, das Husserl für einen solchen Akt anbietet, ist die „Hinweisung“ auf vorhandene Gegenstände der Umgebung.¹⁵⁵ Dies kann aus durchaus unterschiedlichen Gründen geschehen. Notwendig ist dabei, dass ich absichtlich auf etwas hinweise, damit der Andere es bemerkt, und dass der Andere meine Hinweisung als absichtlich an ihn gerichtet versteht. So kann ich z. B. während eines Spaziergangs mit meiner Partnerin plötzlich meinen Kopf erheben, weil ich ein schönes Gemälde an der Fassade eines Gebäudes sah, sie mit meinem Ellbogen leicht anstoßen, um ihre Aufmerksamkeit hervorzurufen und darauf mit

¹⁵⁵ Vgl. „Solche Mittel, ein Interesse für eine in der äusseren Umgebung des Ich-Du vorhandene Gegenständlichkeit zu erwecken, werden, wenn sie oft in gleicher Weise sich als geeignet darbieten, von beiden Seiten öfters gebraucht und werden schliesslich ohne weiteres auch verstanden als absichtlich von dem Anderen zu dem Zweck der ‚Hinweisung‘ erzeugt“ (Hua 14, 167).

dem Finger zeigen. Dabei habe ich ihr etwas kommuniziert, das wir so umformulieren könnten: „Guck mal da oben, was für ein schönes Gemälde“.

Gehen wir nun zum Fall der sprachlichen Mitteilung über. Bei diesem wende ich mich absichtlich an den Anderen, wobei ich ihn als jemanden behandle, der mich verstehen wird. Wir erkennen uns gegenseitig als Personen, die in der Lage sind, miteinander zu reden. Husserl beschreibt diesen Prozess darüber hinaus als einen, in dem meine Absicht selbst, mich auszudrücken, sich in der Mitteilung ausdrückt, wobei der Andere diese Absicht gleichfalls erfasst. Eine erfolgreiche sprachliche Kommunikation gilt also als paradigmatischer Fall für die interpersonalen Beziehungen bzw. sozialen Akte, indem sowohl Absicht als auch gegenseitiges Verstehen der Absicht des Anderen notwendigerweise da sind – wenn wir tatsächlich ein Gespräch halten:

Zum Sinn solcher Rede, zum normalen Begriff von Mitteilung gehört natürlich, dass ich, während ich im Absehen und Ausführen der Mitteilung bin, zugleich von dem Anderen verstanden (erfahren) werde als so agierendes Ich, was seinerseits voraussetzt, dass mein mitteilendes Tun für den einfühlungsmässig für mich daseienden Anderen sich ausdrücklich bekunde, dass es in seiner sinnlichen Aussenseite meine zugehörige Innerlichkeit nach Absehen und wollendem Tun ausdrücke. Auch die Absichtlichkeit eines Ausdrucks muss sich also ausdrücken, und dieses immer vorausgesetzte Ausdrücken ist wie das zum Allgemeinen der Einfühlung gehörige noch nicht Mitteilung. (Hua 15, 473f.)

Überdies stellt sich die kommunikative Gemeinschaft bzw. Umwelt als die notwendige Grundlage für die Sozialität selbst heraus:

Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der blossen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt, die Urform einer besonderen Deckung zwischen mir und dem Anderen, und so zwischen irgend jemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede. (Hua 15, 475)

Ein besonderer Fall, den Husserl weiter betrachtet, sind die „Mitteilungen an Abwesende“, wobei gilt: „Ich und Du ‚berühren‘ sich nicht. Sie reichen sich über eine Zeitstrecke die geistige Hand, das vergangene Ich ist Subjekt eines mitteilenden Aktes, ist das gebende, das spätere, zukünftige das empfangende“ (Hua 14, 168). Husserl thematisiert dabei aber nicht, wie hier seine Bedingung des Bemerkts-seinmüssens für den sozialen Akt erfüllt sein könnte oder besser gesagt, wie ich das wissen könnte. Ich teile jemandem etwas mit, z. B. durch einen Brief, mit der Absicht, bemerkt zu werden. Eine der Bedingungen ist dabei erfüllt. Ohne jedoch zu wissen, ob ich bemerkt wurde, wäre die andere Bedingung nicht erfüllt. Wir können solche Fälle so verstehen, dass sie auf normalen, gewöhnten Handlungen basieren, und dass man vernünftigerweise erwartet, anschließend bemerkt zu werden, wenn man so einen Brief an einen Bekannten adressiert. In solchen Fällen wäre die Absicht, in eine interpersonale Beziehung einzutreten und dabei bemerkt zu werden, vorhanden, und die Bedingung, tatsächlich bemerkt zu werden, bestünde mindestens als reale, praktische Möglichkeit. Gleichwohl wäre immer noch der Fall, dass, wenn mein Adressat meinen Brief nicht erhält, ich keine interpersonale Beziehung mit ihm eingegangen bin und nichts kommuniziert habe. Obwohl solche Fälle einige Extraschritte oder Komplikationen implizieren, bleiben die Bedingungen zutreffend: Ich hatte die Absicht, sie wurde aber nicht bemerkt, ich bin die Beziehung nicht eingegangen. Wenn der Andere meinen Brief erhält, aber nie darauf antwortet, hätten wir die eigentümliche Lage, dass ich tatsächlich etwas kommuniziert habe, ohne gewiss zu sein, ob dies der Fall gewesen ist.¹⁵⁶

Die bisher präsentierten Ideen Husserls könnten dem Leser bekannt vorkommen und zwar von einem anderen Autor, der für ähnliche Gedanken viel berühmter ist: Paul Grice. Mit Rücksicht auf Grices Theorie der Bedeutung und der kommunikativen Implikaturen können wir versuchen, Husserls Behandlung der interpersonalen Beziehungen zu präzisieren. Über die natürliche Einfühlung hinaus ist die notwendige Bedingung für die interpersonalen Beziehungen, dass ihre Mitglieder sie absichtlich eingehen und dass jeder die Absicht des Anderen bemerkt. Grice drückt grundsätzlich dieselbe Idee aus, erklärt aber dabei weiter, dass die Absichten

¹⁵⁶ Eine Sachlage, die gewisse Chat-Apps dadurch behoben haben, dass es dem Versender bekannt gemacht wird, ob die Nachricht sowohl empfangen als auch gelesen worden ist, wie z. B. mit dem doppel-blauen Haken bei WhatsApp oder Telegram.

nicht nur allgemein, auf das Eingehen in die interpersonale Beziehung gerichtet sind, sondern dass sowohl die Absicht als auch das Erfassen der Absicht vonseiten des Anderen bereits einen Inhalt hat: Ich wende mich dem Anderen mit der Absicht zu, ihm *etwas* zu kommunizieren und erwarte dabei, dass der Andere *diese* Absicht bemerkt. Der Sprecher muss beabsichtigen, dadurch im Adressaten eine Überzeugung hervorzurufen, dass der Adressat die Absicht erkennt, sie in ihm hervorzurufen. Mit Grices Worten:

A must intend to induce by *x* a belief in an audience, and he must also intend his utterance to be recognized as so intended. But these intentions are not independent; the recognition is intended by *A* to play its part in inducing the belief, and if it does not do so something will have gone wrong with the fulfillment of *A*'s intentions. Moreover, *A*'s intending that the recognition should play this part implies, I think, that he assumes that there is some chance that it will in fact play this part, that he does not regard it as a foregone conclusion that the belief will be induced in the audience whether or not the intention behind the utterance is recognized. Shortly, perhaps, we may say that "A meant_{NN} something by *x*" is roughly equivalent to "A uttered *x* with the intention of inducing a belief by means of the recognition of this intention." (Grice 1957, 383f.)¹⁵⁷

Die Absicht ist also nicht nur, die interpersonale Beziehung einzugehen, bzw. etwas überhaupt dem Anderen kommunizieren zu wollen, sondern vielmehr die Absicht, diese bestimmte Form von einer interpersonalen Beziehung eingehen oder etwas Konkretes dem Anderen kommunizieren zu wollen, mit der weiteren Absicht, dass der Andere es glaubt, gehorcht, antwortet etc. Je nachdem, was für ein spezifischer Sprechakt es ist: Die Überzeugung bei dem Anderen wird dadurch motiviert, dass er erkennt, dass eben das die Absicht des Sprechers war. Diese Grice'sche Idee wird

¹⁵⁷ Mit „*x*“ bezieht sich Grice auf die Äußerung des Sprechers und das „_{NN}“ in „meant_{NN}“ bedeutet „not naturally“, also nicht-natürliche Bedeutung. Ich werde hier nicht weiter diese Begriffe thematisieren, um das Risiko zu vermeiden, mich in eine Diskussion über die Grice'sche und Husserl'sche Semantik zu verlieren.

in einem Husserl Zitat sehr ähnlich ausgedrückt: „[S]ie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Absicht geäußelter) zu gewissen persönlichen Verhaltensweisen zu bestimmen“ (Hua 4, 192). Diese Erklärung kann auch das Beispiel mit dem Seminar und der falsch gedeuteten Handmeldung beleuchten: Dozierende und Studierende waren zuvor in einer Form interpersonaler Beziehung, die durch diese sozialen Rollen vermittelt ist. Was dem Studierenden jeweils fehlte, war die konkrete Absicht, *etwas* mitteilen zu wollen und daher wurde keine *konkrete* interpersonale Beziehung etabliert.

Obwohl Grices Analysen sich auf das Sagen und Sich-Äußern beziehen, während Husserls allgemeiner sind, sieht auch Grice den Zusammenhang zwischen seiner Theorie für Sprechakte und anderen absichtlichen Handlungen, wenn er schlussfolgernd in seinem *Meaning* (1957) schreibt: „to show that the criteria for judging linguistic intentions are very like the criteria for judging nonlinguistic intentions is to show that linguistic intentions are very like nonlinguistic intentions“ (ebd., 387f.). Auch in dieser Hinsicht stimmt Grice mit Husserl überein, dass sprachliche Absichten oder Kommunikation gewisse Gemeinsamkeiten mit anderen Formen von Absichten und nicht sprachlicher Kommunikation darstellen – nämlich die Notwendigkeit der Absicht und des gegenseitigen Erkennens dieser Absichten.

Wir können uns nun fragen, wie genau der Begriff der Absicht zu verstehen ist. Heißt es für diese Autoren, dass ich, damit ich eine interpersonale Beziehung eingehen bzw. dem Anderen etwas kommunizieren kann, einen Plan haben muss, dass ich mir – in phänomenologischen Termini – den Vollzug meiner Absicht in der Phantasie zuerst vergegenwärtigen muss, damit es als solche zählt? Dies ist freilich eine Möglichkeit, aber auf keinen Fall eine notwendige Bedingung. Grice expliziert den Fall eines Vorplans:

First, there will be cases where an utterance is accompanied or preceded by a conscious “plan,” or explicit formulation of intention (e.g., I declare how I am going to use x, or ask myself how to “get something across”). The presence of such an explicit “plan” obviously counts fairly heavily in favor of the utterer’s intention (meaning) being as “planned”; though it is not, I think, conclusive. (Ebd., 386)

Ein Vorplan lässt keinen Zweifel zu, dass es sich um ein absichtliches Handeln handelt, aber ich glaube, dass Husserl und Grice der Meinung wären, dass er dafür nicht notwendig ist. Indem ich mich dem Anderen zuwende, habe ich eine Absicht, etwas mit ihm zu unternehmen, ihm etwas zu kommunizieren. Ich muss diese Absicht nicht in der Form eines Plans üben, entfalten oder phantasieren, damit sie als Absicht gilt. Dies ermöglicht auch, den Unterschied zwischen einer unabsichtlichen Handlung und einer Handlung zu erklären, die ich absichtlich vollziehe, aber die ich vor ihrem Vollzug nicht ausreichend betrachtet habe.

Wie steht es auf der Seite des Verstehenden? In welchem Sinn können wir sagen, dass der Andere meine Absicht, ihm etwas kommunizieren zu wollen, bemerkt und erfasst? Diese Idee präsentierte Husserl schon in den *LU*: „Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht“ (Hua 19/1, 39). Ich werde in § 28.1 den Begriff der Kommunikation aus den *LU* ausführlich diskutieren, an dieser Stelle reicht es zu antizipieren, dass Husserl bereits den Bedarf seiner damals noch nicht entwickelten Theorie der (natürlichen) Einfühlung sah und dass er die natürliche Einfühlung als Voraussetzung für Kommunikation konzipierte. Die Frage, die ich nun erörtern will, ist allerdings spezifischer: Was heißt genau, dass ich die Absicht des Anderen, mir dies und das kommunizieren zu wollen, erfasse? Also nicht die Frage danach, wie ich den Anderen als Person apperzipiere, die in der Lage ist, sich sprachlich zu äußern und Absichten zu haben, sondern die Frage nach der spezifischen Absicht, die in der jeweiligen Situation in Spiel ist.

Auch hier kann Grices Theorie den Blick auf dieses Thema schärfen und zwar durch seinen Begriff der konversationellen Implikatur:

[...]a distinction [can be drawn] between what the speaker has *said* (in a certain favored, and maybe in some degree artificial, sense of “said”), and what he has *implicated* (e.g. implied, indicated, suggested), taking into account the fact that what he has implicated may be either conventionally implicated (implicated by virtue of the meaning of some word or phrase which he has used) or nonconventionally implicated (in which case the specification of the implicature falls outside the specification of the conventional meaning of the words used). (Grice 1989b, 118)

Konventionelle Implikaturen setzen einen ähnlichen Mechanismus wie die Sprache und die Bedeutung selbst ein. Der deutsche Ausdruck „Bock auf etwas haben“ wird in keinem Kontext in seiner wörtlichen Bedeutung verstanden, sondern durch das darin konventionell Implizierte: „Lust auf etwas haben“. Dagegen sind die nicht konventionellen Implikaturen durch anschaulichen und sprachlichen Kontext verständlich, setzen aber voraus, dass die konkrete Absicht des Sprechers, etwas anders als die konventionelle Bedeutung mitzuteilen, tatsächlich verstanden wird (im Fall erfolgreicher Kommunikation). Diese Fälle illustrieren meines Erachtens den Sinn der Rede über das Erfassen der Absichten äußerst klar. In der Tatsache, dass ich verstehen kann, was der Andere gemeint hat, obwohl er etwas anders gesagt hat, zeigt sich, dass ich verstehen kann, was die Absicht des Anderen war und das mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber den tatsächlich ausgedrückten Bedeutungen. Wenn ich im Kontext einer Party meiner Freundin sage: „Es wird langsam schon spät, oder?“, ist meine Absicht, weder ein merkwürdiges Urteil über die objektive Zeit zu fällen noch eine Beschreibung meiner Erfahrung meiner subjektiven Zeit mitzuteilen, sondern, wie sie tatsächlich versteht, zu implizieren, suggerieren, sie glauben zu lassen, dass ich nach Hause will. Sie versteht diese Absicht von mir, obwohl meine Aussage gar nichts darüber aussagte und etwas ganz anders bedeutete. Natürlich ist der Kontext dafür notwendig, sowohl im Sinne des sprachlichen und anschaulichen Kontexts als auch im Sinne des Hintergrunds und Vorwissens, das jeder vom Anderen, von Situationen, Handlungen etc. aufweist. So beschreibt Grice das allgemeine Verfahren, um eine konversationelle Implikatur zu verstehen:

To work out that a particular conversational implicature is present, the hearer will rely on the following data: (1) the conventional meaning of the words used, together with the identity of any references that may be involved; (2) the Cooperative Principle and its maxims; (3) the context, linguistic or otherwise, of the utterance; (4) other items of background knowledge; and (5) the fact (or supposed fact) that all relevant items falling under the previous headings are available to both participants and both participants know or assume this to be the case. A general pattern for the working out of a conversational implicature might be given as follows: “He has said that p; there is no reason to suppose that he is not observing the maxims, or at least the Cooperative Principle; he could not be doing this unless he thought that q; he knows (and knows that I know that he knows) that I can see that the supposition that he thinks

that q is required; he has done nothing to stop me thinking that q; he intends me to think, or is at least willing to allow me to think, that q; and so he has implicated that q.” (Grice 1989a, 31)

Die Idee, Kontext und Vorwissen seien unabdingbar, um solche Implikaturen verstehen zu können, passt auch meiner Meinung nach sehr gut zu Husserls Idee, dass interpersonale Beziehungen und Kommunikation stets in der sozialen Welt stattfinden. Es ist möglich, die fremden Absichten nicht nur zu verstehen, weil ich allgemein den Anderen als Person apperzipiere, sondern vielmehr, weil ich weiß, was mögliches Verhalten und mögliche Handlungen für eine Person meiner Lebenswelt sind, weil ich weiß, worauf sich die Wörter beziehen können, sogar wenn sie nicht wörtlich gemeint sind. Und weil der Zusammenhang zwischen sprachlichen und nicht-sprachlichen Ausdrücken auf der einen Seite und typischen Handlungen und Situationen auf der anderen Seite mir mehr oder minder bekannt sind.

Nichts von dem, was ich bisher Husserl und Grice folgend vorgestellt habe, muss so verstanden werden, als ob es immer der Fall sein müsste. Es kann sehr wohl sein, dass fremde Absichten nicht verstanden werden, dass die Implikatur nicht begriffen wird, dass ich letztlich dem Anderen nichts kommuniziere. Nun, während dies für den Begriff der Kommunikation selbst – sprachlich oder anderweitig – ziemlich klar ist, scheint mir übertrieben zu behaupten, dass wenn meine konkrete Absicht nicht verstanden wird, ich keine interpersonale Beziehung eingegangen bin. So z. B., wenn ich meiner Freundin auf der Party sage, dass es schon spät wird, und sie (aufrichtig) erwidert: „Ja, ist es nicht schön, wie die Sterne leuchten?“, hat sie meine Absicht nicht verstanden – angenommen, dass diese darin bestanden hat, dass ich nach Hause gehen wollte. Ich bin also daran gescheitert, ihr etwas impliziert zu kommunizieren oder sie ist daran gescheitert, meine eigentliche Absicht zu erfassen. Aber auf jeden Fall haben wir miteinander interagiert, wir sind eine interpersonale Beziehung eingegangen. Wir müssen also auch in Betracht ziehen, dass die Bedingungen für das Eingehen in eine interpersonale Beziehung im Allgemeinen lockerer sind als die Bedingungen für eine erfolgreiche Kommunikation. Indem zwei Personen miteinander reden oder sich gegenseitig auf Gegenstände mit den Fingern und Köpfen hinweisen, stehen sie bereits in einer interpersonalen Beziehung, wobei sie die allgemeine Absicht des Anderen erfassen, etwas mit dem Anderen unternehmen zu wollen oder etwas kommunizieren zu wollen. Dagegen ist das Erfassen der konkreten Absicht, etwas Konkretes mitteilen zu wollen, wie Grice es beschreibt, fähig zu scheitern, ohne

dass wir gezwungen wären zu behaupten, dass keine interpersonale Beziehung dabei stattgefunden hat. Auf diese Weise könnte auch Grices folgende Aussage interpretiert werden:

I would like to be able to think of the standard type of conversational practice not merely as something that all or most do in fact follow but as something that it is reasonable for us to follow, that we should not abandon. (Ebd., 29)

Wenn ich mich an den Standardtyp konversationeller Praxis nicht halte, kann ich eine interpersonale Beziehung eingehen, der Andere wird sehr wohl merken, dass ich *etwas* kommunizieren will, wenn ich ihm in die Augen schaue und spreche, aber da ich z. B. sehr schnell und ohne ausreichende Information zu geben, nach etwas nicht Klarem frage, versteht er mich nicht. Indem er mir sagen kann: „Entschuldigen Sie, ich kann aber nicht verstehen, was wollen Sie denn?“, können wir weiter von einer interpersonalen Beziehung und Kommunikation sprechen, aber nicht von einer erfolgreichen. Die allgemeine Absicht, eine interpersonale Beziehung einzugehen und etwas kommunizieren zu wollen, ist vorhanden, und der Andere versteht diese *allgemeine* Absicht. Deswegen hat er mir zugehört und zurückgefragt. Er hat aber meine konkrete Absicht nicht verstanden und daher auch nicht, was genau ich ihm kommunizieren wollte, was für eine interpersonale Beziehung ich mit ihm an dem jeweiligen Zeitpunkt etablieren wollte.

Wir haben bisher einige einfache oder grundlegende Fälle sozialer Akte bzw. interpersonalen Beziehungen betrachtet. Darauf aufbauend kommen wir zu höheren Handlungen wie der Stiftung einer praktischen Gemeinschaft, die nach einem gemeinsamen Ziel durch gemeinsame Handlung strebt. Interpersonale Beziehungen sind demzufolge nicht nur Kommunikation, sondern können auch zu dem gemeinsamen Unternehmen einer Handlung führen:

Aber es gibt noch ein anderes, im prägnanten Sinne praktisches Einverständnis, eine praktische Willensgemeinschaft, nämlich dass sich im Status der Berührung das Du dazu bestimmen lässt, nicht bloss eine Kenntnisnahme, sondern eine anderweitige Handlung, etwa eine äussere, in die physische oder geistige Umwelt hineinwirkende Handlung zu vollziehen. Kundegeben und evtl. beschreibend mitgeteilt wird von dem Adressanten der Wunsch oder Wille, dass das und das geschehe, und in der Erwartung, dass es den Adressaten

motivieren wird. Die Sachlage ist also ähnlich wie bei der blossen Mitteilung, nur dass diese selbst zum Mittel wird für den Vollzug einer weiteren Handlung (gegenüber der in der Mitteilung liegenden Kenntnisnahme, die auch schon eine Handlung ist). (Hua 14, 169)

Zwei Anmerkungen zu diesem Zitat: „Berührung“ muss in diesem Kontext nicht wörtlich verstanden werden, Husserl nutzt diesen Terminus, um eine gemeinsame, geteilte Situation zu bezeichnen, in der mindestens zwei Personen eine anschauliche Umgebung teilen, sie sind voreinander anwesend.¹⁵⁸ „Kundgegeben“ bezieht sich auf die sprachlichen Funktionen der Kundgabe und -nahme, die ich in § 28.1 thematisieren werde.

Die Rede von praktischen Willensgemeinschaften kann hier meines Erachtens so verstanden werden, dass sie sich auf viele mögliche Fälle bezieht und nicht nur auf anspruchsvollere Unternehmungen wie z. B. eine Firma oder Verein zu gründen, ein wissenschaftliches Projekt zu verfolgen. Hierzu gehören ebenso alltägliche Tätigkeiten wie z. B. zusammen Abendessen vorbereiten, spazieren gehen, oder ins Theater gehen.¹⁵⁹ Kurz gesagt: Interpersonale Beziehungen sind nicht nur Fälle isolierter Kommunikation und auch nicht nur Fälle komplexer sozialer Unternehmungen. Wenn die Bedingungen erfüllt sind, haben wir interpersonale Beziehungen, deren möglichen Formen sehr unterschiedlich sein können.

Ein weiterer Aspekt der sozialen Akte im Allgemeinen, vor allem aber der Akte der praktischen Willensgemeinschaft ist das beiderseitige Selbstbewusstsein der Beziehung, an der jeder teilhat, sowie eventuell der konkreten Ziele, Handlungen und sonstigen Elemente, die diese praktische Willensgemeinschaft ausmachen. Im einfachsten Fall der interpersonalen Beziehung haben wir die Bedingungen, dass Absicht vorliegt, und dass Absichten gegenseitig erfasst werden. Betrachten wir eine interpersonale Beziehung, die eine praktische Willensgemeinschaft impliziert, dann haben wir die Spezifizierung der allgemeinen Bedingungen in der Form, dass die *konkrete* Absicht, etwas zu unternehmen, sowohl in allen Parteien vorliegt als auch von allen Betroffenen erfasst wird: „In dieser Gemeinschaft strebt nicht nur jeder,

¹⁵⁸ Vgl. dazu auch Hua 14, 168.

¹⁵⁹ Eine ausführlichere Klassifizierung verschiedener interpersonalen Beziehungen bietet Gurwitsch (1977) in seinem dritten Abschnitt, insbesondere Kapitel 1.

sondern jeder ist auch sich selbst als Strebender gegenständig, er ist nicht nur, als das, sich selbst vorgegeben, sondern sich gegenständig gegeben“ (Hua 14, 171).

Husserl erklärt anschließend, dass, sich gegenständig bewusst zu sein, in diesem Kontext nicht „theoretisch“ gegenständig, sondern praktisch bedeutet. Ich erkenne mich als Mitglied einer solchen Beziehung und sehe mich dabei als Teil der Handlung an. Es handelt sich hier also um ein praktisches Wissen, dass Ich und Du Teil einer Gemeinschaft sind, ohne dabei zu fordern, dass wir das explizite Urteil „Wir sind Teilnehmer dieser Gemeinschaft“ fällen. Wenn ich meinen Kollegen nach der morgendlichen Sitzung zum anschließenden Mittagessen einlade und er meine Einladung annimmt, gehen wir zusammen ins Restaurant. Dabei erkennen wir uns bewusst und gegenseitig als Mitglieder einer praktischen, sozialen Unternehmung, ohne dass wir urteilen müssen: „Nun sind wir beide Mitglieder der Unternehmung, Mittagessen zusammen zu haben“. In der Einladung und ihrem Annehmen, in dem Vollzug der Tätigkeit erkennen wir uns praktisch als ebendiese Tätigkeit vollziehend. Dies passt meines Erachtens sehr gut zu Grices Theorie der Sprecherabsichten. Wie wir bemerkt haben, präzisiert Grice den Bedarf, die fremde Absicht zu verstehen, indem es sich dabei um eine konkrete Absicht handelt, etwas Konkretes mitzuteilen. Im Begriff Husserls der praktischen Willensgemeinschaft wird diese Bedingung auch konkretisiert.

Um interpersonale Beziehungen von der Einfühlung getrennt zu halten, ist es schließlich auch wichtig zu berücksichtigen, dass interpersonale Beziehungen nicht immer „viel“ (alltägliche) Einfühlung beanspruchen. Ich muss nicht mehrere thematische, auf das Erleben des Anderen gerichtete Akte vollziehen, damit der soziale Akt möglich ist. Eher im Gegenteil argumentiert Husserl, dass ich in einer normalen kommunikativen Situation nicht so sehr auf den Anderen selbst, als auf das, was er tatsächlich sagt, und die darin gemeinten Gegenständlichkeiten gerichtet bin:

Indem ich Andere erfahre, und zwar thematisch, werden sie als Ichsubjekte zwar thematisch, aber in der Weise, dass ich dabei verschiedene Möglichkeiten habe. Fürs erste, sie sind z. B. wahrgenommen in dem Sinne, dass jemand ins Zimmer tritt und mich anredet. Normalerweise bin ich dann in der Einstellung, dass ich seine Mitteilung verstehe und „übernehme“. Ich frage: Ist der Andere dann ernstlich thematisch – ist er im Wahrnehmen als einem auf ihn Gerichtetsein, ihn zu bestimmen, ihn kennenzulernen, so wie wenn ich ein Haus sehe und es betrachte? Natürlich nicht. Erfahrend und überhaupt

thematisch die ausgesprochene Meinung des Anderen oder auch die Aufforderung des Anderen, seinen Wunsch, seinen Befehl „aufnehmend“ oder ohne weiteres „übernehmend“, bin ich auf das, „was er sagt“, gerichtet. (Hua 15, 484)

Wir dürfen also die natürliche Einfühlung als die Leistung und Voraussetzung für interpersonale Beziehungen mit der alltäglichen Einfühlung als dem Vollziehen thematischer Akte nicht mit der Absicht vermengen, den Anderen besser oder tiefer zu verstehen. Die natürliche Einfühlung gilt als Voraussetzung, insofern ich eine andere Person vor mir erfahren muss, ehe ich in eine Beziehung mit ihr eintreten kann. Das heißt aber nicht, dass ich aktiv und thematisch dem Erleben des Anderen gewidmet bin, wenn ich mich mit ihm unterhalte oder etwas unternehme:

Ich erkenne sie als Mann, als die Person, natürlich nur bestimmt in wenigen ihrer Eigenheiten, nur so viele, als für mich in dieser Situation nötig sind. Sofort gehe ich über zum verstehenden Eingehen in das, was er sagt. Das ist aber nicht als ein reales Moment seines Seins für mich thematisch. (Hua 15, 485).

Spricht dies gegen die Idee, die wir früher Husserl und insbesondere Grice folgend präsentiert haben, dass die fremde Absicht bewusst erfasst werden muss? Ich glaube nicht. Diese weitere Erklärung besagt, dass es nicht nötig ist, dass ich mich thematisch und aktiv dem fremden Erleben zuwende, um die konkrete Absicht erfassen zu können. Das Erfassen der Absicht erfolgt, wie verdeutlicht worden ist, in der interpersonalen Beziehung bzw. kommunikativen Situation selbst. Dabei erfasse ich von dem Anderen „nur so viele [Eigenheiten], als für mich in dieser Situation nötig sind“. Wenn der Andere mir etwas mitteilt, erfasse ich seine Absicht, mir etwas und ebendies mitteilen zu wollen. Indem ich aber die Absicht und die Mitteilung selbst verstehe, lebe ich in Akten, die sich auf den Inhalt der Mitteilung und die darin gemeinten Gegenständlichkeiten beziehen, und nicht in Akten der Betrachtung des fremden Erlebens. Diese Unterscheidung wird an Klarheit gewinnen, wenn ich im nächsten Kapitel die alltägliche Einfühlung und insbesondere in § 28 ihren Zusammenhang mit der sprachlichen Kommunikation ausführe.

Ein weiteres Thema für Husserl in diesem Kontext, auf das ich nicht intendiere, tiefergehend einzugehen, ist die Liebe. Die Paragraphen §§ 5–7 aus Gemeingeist I (Text Nr. 9, Hua 14) behandeln verschiedene Formen von Liebe als Fälle von unter-

schiedlichen interpersonalen Beziehungen, von der personalen, triebhaften Liebe, über die bewusste, in sozialem Kontext eingegliederte Liebe, zur „ethischen“ Liebe und der Liebesgemeinschaft.

Einfühlung auf Ebene der Personen ist eine Form von „direkter“, unmittelbarer Erfahrung des Anderen und diese intentionale Leistung gilt als Grundlage und Voraussetzung für interpersonale Beziehungen. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass ich mich dem Anderen absichtlich zuwende und er dies bemerkt. Sie unterscheiden sich von der alltäglichen Einfühlung als den Akten des Verstehens, bei denen ich den Anderen vor mir habe und sein Erleben teilweise wahrnehme und verstehe. Wir unterscheiden also zwischen einerseits der natürlichen Einfühlung als der Menschapperzeption, dem Erkennen, dass der jeweilige Gegenstand ein Mensch und eine Person ist. Dies gilt als allgemeine Voraussetzung für interpersonale Beziehungen überhaupt. Andererseits haben wir die alltägliche Einfühlung (Thema des Kapitels 4), die darin besteht, dass ich verschiedene Akte eben mit der Absicht vollziehen kann, die fremden Erlebnisse einer konkreten Person zu thematisieren, um diese Person besser zu verstehen. Diesen Unterschied drückt Husserl durch das Begriffspaar „Verstehen“ und „Einverstehen“ aus. Verstehen bezieht sich auf meine alltägliche Einfühlung, als einseitiger Versuch, den Anderen zu verstehen; während Einverstehen die gegenseitige Erkennung der Absichten besagt, die durch die natürliche Einfühlung gewährleistet ist. Dabei sind die sprachlich kommunikativen Akte der paradigmatische Fall interpersonalen Beziehungen. Wir sahen auch, wie alle interpersonalen Beziehungen als Grundlage für die Konstitution der sozialen Welt gelten und wiederum sie voraussetzen, indem sämtliche derartigen Beziehungen sich vor dem Hintergrund einer gemeinsamen, sozialen Welt abspielen. Dieser wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit zukommen lassen.

§ 21.4 Soziale (Um-)Welt / Geisteswelt

Wenn wir auf die Frage, „was ist die soziale Welt?“ antworten wollen, schiene zunächst eine richtige, obschon nicht sehr erhellende Antwort zu sein: „alles“. Wenn wir diese Antwort aus der Perspektive der Husserl'schen Phänomenologie etwas präzisieren wollten, fügen wir hinzu: „alles ohne irgendeine Reduktion“. Die Gesamtheit der Korrelate unserer Erfahrungen, der Erfahrungen anderer, die wir selbst nicht machen, aber von denen wir wissen; der Erfahrungen, die Andere machen, von

denen wir gar nichts wissen, aber trotzdem wissen, dass es sie gibt. All dies macht unsere soziale Welt aus, die Lebenswelt als allumspannenden Horizont des Lebens des Bewusstseins in natürlicher Einstellung. Gehören die reduzierten Phänomene des transzendentalen Bewusstseins, die Naturdinge als Korrelat der exakten Naturwissenschaften also nicht hierher? Nicht geradehin, sie sind eben keine Korrelate der natürlichen Einstellung, aber sind immerhin da ohne Reduktion enthalten und auch als geistige, kulturelle „Gebilde“, Begriffe, gemeinsame Erzeugnisse zu verstehen, die von Menschen, die unvermeidlich in einer sozialen Welt leben, erschaffen und weitergegeben werden. Die soziale Welt umspannt demnach alle Korrelate der Erfahrungen der Menschheit in natürlicher Einstellung:

Die Lebenswelt ist die natürliche Welt – in der Einstellung des natürlichen Dahinlebens sind wir lebendig fungierende Subjekte in eins mit dem offenen Kreis anderer fungierender Subjekte. Alles Objektive der Lebenswelt ist subjektive Gegebenheit, unsere Habe, meine, Anderer und in eins allgemainsame aller. Subjekt und Habe stehen sich nicht gleich, die Subjekte sind schlechthin, das nicht Personale ist Umwelt, Erlebtes ihr Erlebnis, Gesehenes, Gedachtes etc. (Hua 4, 375)¹⁶⁰

Folgen wir Husserl weiter in seinem Versuch, auf die ewige philosophische Frage nach der Welt zu antworten, stoßen wir sofort auf die Idee einer Welt mit offenen Horizonten. Erfahrung ist Werden und Sich-Entwickeln, neue Erfahrungen bedeuten neue Korrelate und Gegenstände, die meine Umwelt erweitern. Der offene Horizont bezieht sich nicht nur auf die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens,¹⁶¹ sondern ebenfalls auf den intersubjektiven Charakter dieser sozialen Welt. In diesem Sinn habe ich behauptet, dass sogar Gegenstände, von denen ich nichts weiß, in der Form

¹⁶⁰ Ich mache hier den Leser auf die Verwendung des Terminus „Lebenswelt“ schon im Kontext der Beilagen zu den *Ideen II* aufmerksam. Ich werde demnächst die Termini „soziale Welt“, „geistige Welt“, „Geisteswelt“ und „Lebenswelt“ als gleichbedeutend verwenden. Damit will ich nicht behaupten, dass dieser Begriff sich im Husserl'schen Werk nicht entwickelt oder geändert habe. Es geht mir hier um eine allgemeine Klärung dieser konstitutiven Ebene. Für eine scharfsinnige historische und philosophische Rekonstruktion dieser Begriffe siehe Dzwiza-Ohlsen (2019).

¹⁶¹ Vgl. dazu, Stichwort „Generativität“: „Das Leben und seine Zeitigung vollzieht sich in kontinuierlicher Präsumption, die iterativ immer wieder Präsumption in sich fasst,

eines offenen Horizonts und des Wissens, dass es andere Subjekte gibt, die auch ihre Erfahrungen machen, in die soziale Welt hineingehören. Dadurch können wir auch die Lebenswelt von der privaten, „egoistischen“ Umwelt oder von der Eigenheitssphäre unterscheiden: Während da galt, „das von dem ich nichts weiß, gehört nicht in meine Umwelt“, gilt hier vielmehr das mehr oder minder explizite Wissen über das, worüber ich nichts weiß: Wir wissen, dass die Welt mehr enthält als das, von dem wir tatsächlich wissen. Ferner ist das Unbekannte immer schon von dem Bekannten vorgeedeutet: Die unbekanntenen Gegenständlichkeiten, denen ich je begegnen werde, sind längst von meiner tatsächlichen Erfahrung, meinen Kenntnissen und denen anderer Personen vorbestimmt.

Die soziale Welt ist – sehr allgemein ausgedrückt – die Welt der Subjekte und Objekte, und ihre höherstufigen Formen. Nehmen wir als Grundlegendes (aus der Perspektive der Phänomenologie) dieses Trio: Subjekt-Objekt-Umwelt, dann haben wir die soziale Welt als die Gesamtheit der gemeinsamen Objekte, die von einer Mehrheit von Subjekten intersubjektiv konstituiert und gesetzt sind. Es handelt aber genauer gesehen von keiner bloßen Mehrheit, sondern von Ganzen,¹⁶² die sich aus einzelnen Subjekten zu Personalitäten höherer Ordnung konstituieren. Ich bin eine *Monade*, ein einzelnes Subjekt, aber dabei gehört zu mir wesentlich die Möglichkeit

intentional. Dazu gehört die fortgesetzte Präsumption, dass meine Anderen nicht nur dieselbe endliche Umwelt haben wie ich, sondern darüber hinaus noch Umwelt haben, die ich noch nicht oder überhaupt nicht habe und faktisch haben kann; dass diese Anderen darum wieder Andere haben können und schliesslich in dieser Mittelbarkeit mir selbst faktisch unzugängliche Andere. Ebenso wie generativ: Ich habe Eltern, ich habe noch die Eltern meiner Eltern gekannt, aber diese hatten wieder Eltern, und diese wieder usw., die ich gar nicht kennenlernen konnte. Dieses Usw. gehört zu meiner Präsumption, zum Horizont meines präsumptiven Daseins. Mir gehört zu das Vermögen, diesen Horizont zu ‚enthüllen‘ und mir eine der Möglichkeiten als mögliche Wirklichkeit anschaulich zu machen, und dann gehört notwendig dazu der zu dieser Möglichkeit gehörige Horizont und das *in infinitum*“ (Hua 15, 199f.). Vgl. dazu auch Text Nr. 13 der Hua 14, wo die Rede über die Gesetze der Geschichte der Monaden ist, so wie auch Beilage XLIV über intermonadische Zusammenhänge.

¹⁶² Vgl.: „Aber die Menschen und in gewisser Beschränkung auch die Tiere leben nicht in blosser Vereinzelung, sondern in Sozialität. Auch jede Sozialität lässt sich unter dem Gesichtspunkt rein subjektiver Erfahrung thematisieren und sie ergibt dabei mehr als eine blosses Summe von einzelnen reinen Subjekten“ (Hua 14, 401).

der Vergemeinschaftung, wobei nur zwei Monaden schon eine Einheit höherer Ordnung bilden können. Genauer gesehen, sind wir immer schon in solche Beziehungen eingebettet. Eine isolierte Monade zu sein, ist keine reale Möglichkeit, sondern vielmehr eine erkenntniskritische Abstraktion, die die Phänomenologie zum Zweck der Konstitutionsanalyse vollziehen kann: „Niemals gibt es mitmenschliche Begegnungen, die absolut horizontlos wären, bei denen zwei ‚Monaden‘ ohne Bezüge zur Umwelt sich einfach gegenüberstünden, deren Zusammensein nicht in einen Bezirk der gelebten Welt eingebettet wäre“ (Gurwitsch 1977, 52). So konstituieren sich aus Individuen Gemeinschaften, die wiederum Teil einer höheren Ordnung Gemeinschaft werden können, wobei diese Iterierbarkeit prinzipiell unendlich ist, aber deren Endform, die Gesamtheit der Subjekte, die Menschheit mit ihrem Korrelat in der Lebenswelt zu finden ist:

Ist es eine Umwelt, die keine Subjekte mehr enthält (keine die also im praktisch möglichen Bereich einer herzustellenden aktuellen Kommunikation stehen, wie die eventuellen Menschen auf dem Mars, und die wie diese selbst ihrer Wirklichkeit nach offen sind), sondern bloße Objekte, so sind es immer doch Objekte für die verbundenen Personen und höheren personalen Einheiten, Objekte, die jede solche Subjektivität in ihrer Umwelt, und zwar als solche finden kann, die auch jeder „Genosse“ in der seinen finden könnte. Dieses Können gehört als ideelle Potentialität wesentlich mit zu dem Umweltsinn. Zugleich konstituiert sich die Idee der Welt als Geisteswelt in der Form des Gesamtinbegriffes der miteinander in aktueller oder teils aktueller, teils potentieller Kommunikation stehenden sozialen Subjekte niederer und höherer Stufe (wobei wir die einzelne Person als Grenzfall Null der sozialen Subjektivität mit einschließen) in eins mit dem zugehörigen Gesamtinbegriff der sozialen Objektivitäten. Für jedes Subjekt, das in dieser Weise Glied eines sozialen Gesamtverbandes ist, konstituiert sich eine und dieselbe, obschon vom „Standpunkt“ dieses Subjekts mit einem entsprechenden (also von Subjekt zu Subjekt wechselnden) Auffassungssinn aufgefaßte und gesetzte Geisteswelt: eine verbundene Vielheit von Subjekten, von Einzelgeistern und geistigen Gemeinschaften, bezogen auf eine Dingwelt, eine Welt von „Objekten“, d. i. eine Wirklichkeit, die nicht Geist, aber Wirklichkeit für den Geist ist, andererseits doch als Wirklichkeit für den Geist immerzu auch begeistete, geistig bedeut-

same ist, geistigen Sinn in sich tragend und für immer neuen solchen Sinn empfänglich. (Hua 4, 196f.)

Die unterste Stufe der sozialen Welt ist die Dingwelt als eine intersubjektiv konstituierte materielle Natur, in die menschliche Leiber gehören. Auf diese fußen höherstufige Prädikate, Akte und Handlungen wie axiologische, wertende und praktische. Wir finden eine „bloße“ Natur wieder als Korrelat einer Wissenschaft, die eben von diesen höherstufigen Prädikaten abstrahiert und sie abgesehen davon zu ihrem Thema macht. Diese Wissenschaft ist selbst aber eine solche höherstufige, soziale Unternehmung, die wir nur als möglich im Kontext einer entwickelten Gesellschaft kennen. Die Geisteswelt kann demnach als Außenwelt oder Umwelt des „Gemeingeistes“, der vergemeinschafteten Monaden angesehen werden und davon unterscheiden wir die bloß subjektive Sphäre des Einzelsubjekts, die egoistische Umwelt als Korrelat der Erlebnisse eines Individuums. Treffen wir eine „ideelle Scheidung“ zwischen einer (nur abstraktiv und kritisch zu bestimmenden) vorsozialen Subjektivität und einer sozialen Subjektivität, stellen wir fest, dass die soziale Subjektivität Innerlichkeit in der Äußerlichkeit einschließt, das heißt, die fremden Erlebnisse, die wir am fremden Leib appäsentieren, zu denen wir aber keinen direkten Zugang haben (vgl. dazu Hua 4, 197ff.).

Von der Perspektive der natürlichen Einstellung her ist also die Gesamtheit unserer Erfahrungen als *soziale* zu bestimmen. Was ist aber das eigentümlich Soziale? Was ist es, das „nur“ sozial ist und nicht sozial in der oder der Hinsicht? Husserl spricht z. B. von *sozialen Erfahrungen*, deren Korrelate soziale Gegenständlichkeiten wie Ehre, Freundschaften und Vereine sind. Ich kann Kenntnis über sie mittelbar erlangen, indem ich mich über die entsprechenden Regeln und Gewohnheiten informiere, die diese sozialen Gegenständlichkeiten ausmachen. Ich kann über andere Personen lernen, wie sie zu verstehen sind. Ich kann beobachten, wie andere Personen mit diesen Gegenständlichkeiten umgehen, ohne mich selbst einzubeziehen. Dies wäre eine Form von *leerem* Wissen über diese sozialen Gegenständlichkeiten, insofern ich selbst nicht daran teilnehme und selbst die Erfahrungen mache. Indem ich aber in diese Formen eingehe, die sozialen Erfahrungen selbst mache, gewinne ich Wissen und Erfüllung, die ich mir danach auch anschaulich modifiziert vorstellen kann – und dadurch kann ich das *Wesen* von diesen Erfahrungen und ihre Gegenständlichkeiten erfassen (vgl. Hua 4, 200).

Mit der Sozialität ist die Kultur innig verbunden. Versuchen wir die Eigentümlichkeiten der sozialen Welt weiter zu bestimmen, können wir uns an Husserls Analysen der Kultur und insbesondere der Kulturhandlungen halten. In der Beilage XXIX der Hua 14 spricht Husserl von Kulturhandlungen und versucht dabei, das Wesentliche des menschlichen Handelns als Handeln in Gesellschaft und Kultur abzugrenzen. Ein erstes wesentliches Merkmal dieser Handlungen besteht darin, dass sie sich auf einen traditionellen Still und auf Konventionen beziehen und dabei eine „Bedeutsamkeit“ tragen:

Bei den Gebetshandlungen, bei den Tätigkeiten des Essens u. dgl. haben wir einen gewissen traditionellen Stil und in Bezug darauf eine über den einzelnen Fall hinausreichende und jeweils mitapperzierte Bedeutsamkeit. Freilich, jede Handlung ist mehr als ein physischer Vorgang, und wird sie als Handlung verstanden, so muss man von einer über das Physische hinausreichenden Bedeutsamkeit sprechen. Aber nicht jede Handlung hat die Bedeutsamkeit, die sie zu einer „Kultur“tätigkeit stempelt. Kulturhandlungen sind jedenfalls alle konventionellen Handlungen. Ihnen haftet die Schichte des Konventionellen, des über die einzelnen Personen und den einzelnen Fall hinaus gültigen an, des „so macht man es“, „so soll man es machen“, „so soll man sich benehmen“ usw. (Hua 14, 225)

Jede menschliche Handlung ist mehr als bloßer physischer Vorgang, aber nicht jede ist deshalb auch Kulturhandlung in dem hier bestimmten Sinn. Kulturhandlungen werden in dem Stil und nach der Konvention vollzogen, die innerhalb einer bestimmten sozialen Welt gelten. Hierbei treten das Sollen und Müssen als bestimmende Charakteristiken der Handlungen hervor. Man handelt nicht nur zum Zweck, praktisch orientiert, sondern auch in der gegebenen Form, so wie man es tut, wie man es tun sollte. So bestimmt in ihrer Form weisen diese Kulturhandlungen auf eng umgrenzte Kreise von Personen hin, auf konkrete kulturelle Gemeinschaften, Länder, „gute Gesellschaft“ etc. Jeder dabei einzeln Handelnde versteht sich nicht isoliert, sondern als Mitglied eines sozialen Zusammenhangs. Die darin teilnehmenden Personen apperzipieren sich wechselseitig als Mitglieder und erkennen ihre Zugehörigkeit zu dem jeweiligen Kreis, sie handeln, „so wie es man tun muss“, wissend, dass diese Konventionen für sie gelten und dass sie sie annehmen. Durch diese wechselseitige Apperzeption der anderen Personen und der darin geltenden

Normen stiftet und tradiert sich das Gemeinsame. Als Mitglied eines bestimmten Kreises weiß ich von anderen Kreisen, zu denen ich nicht gehöre, die ihre eigenen Normen, Stil und Konventionen haben. Diese kann ich verstehen, ohne mich ihnen zu unterwerfen (vgl. Hua 14, 226).

Diese Regeln, von denen Husserl spricht, sollten im Sinn von John Searles (2000) *regulativen* und nicht *konstitutiven Regeln* verstanden werden. Während Letztere eine Handlung oder Tätigkeit als solche wie im Fall eines Spiels definieren, sind die regulativen Regeln auf schon vorhandene Handlungen bezogen und regulieren dabei, wie die Handlung ausgeübt werden sollte:

I distinguish between two sorts of rules: Some regulate antecedently existing forms of behaviour; for example, the rules of etiquette regulate interpersonal relationships, but these relationships exist independently of the rules of etiquette. Some rules on the other hand do not merely regulate but create or define new forms of behaviour. The rules of football, for example, do not merely regulate the game of football but as it were create the possibility of or define that activity. [...] Regulative rules regulate a pre-existing activity, an activity whose existence is logically independent of the existence of the rules. Constitutive rules constitute (and also regulate) an activity the existence of which is logically dependent on the rules. (Ebd., 3)

Ein weiteres Merkmal der Kulturhandlung ist ihr Vermögen, bleibende Erzeugnisse zu erschaffen: kulturelle Gegenstände. Kulturhandlungen schaffen Neues durch Umwandlung der physischen Natur in Werkzeuge, praktische Gegenstände, Kunstwerke etc. Diese sind dauernde Erzeugnisse, die wesentliche Teile unserer Lebenswelt ausmachen und unser ganzes Leben durchdringen. Schöpfung von Neuem ist eine paradigmatische Kulturhandlung mit sehr konkreten Korrelaten, die als gemeinsame Habe für die soziale Welt dastehen. Man könnte von „privaten“ geistigen Erzeugnissen als Kultur sprechen wie z. B. von Gedanken, Ideen, Einbildungen, die nur im Kontext der sozialen Welt für eine Person möglich sind, aber: „Zum Gemeinbesitz wird ein geistiges Erzeugnis notwendig durch den Ausdruck in der Gegenstandssphäre, die alle Gemeinsamkeit der Subjekte vermittelt und ermöglicht, d. i. die physische Sphäre“ (Hua 14, 228). Echte kulturelle Erzeugnisse sind demnach jene, die in der gemeinsamen Welt geschehen, etwas kreieren, ändern und modifizieren, was wiederum jedermann prinzipiell zur Verfügung stehen kann.

Zusammenfassend sieht Husserl den Zusammenhang zwischen Kultur, Konvention und Tradition auf zwei verschiedene Arten: Die erste bezieht sich auf die Sozialität selbst und die zweite bezieht sich auf die bleibenden Erzeugnisse:

1. Kultur als Gesamtreich der sozialen (evtl. auch der einzelpersonalen) Umwelt in ihrer sozialsubjektiven (oder auch einzelsubjektiven) „Bedeutsamkeit“. Das ist dann ein axiologisch-praktischer Begriff, da man doch nicht alles Subjektive, wie die dinglichen Erscheinungen, mitrechnen wird. Ferner ist diese Bedeutsamkeit ein Reich geltender Prädikate, in Seinssetzungen also habituell in Geltung stehender.
2. Kultur als ein Reich zwecktätiger Erzeugungen und Erzeugnisse, als solche unter Normen der Vernunft stehend. Das Konventionelle wird dann zu einer Domäne der Kultur, wenn die Norm des Üblichen selbstbestimmend für das Handeln ist (also gewertet wird) und die Erzeugung darauf gerichtet ist, es möglichst vollkommen zu erfüllen. (Hua 14, 230)

Ein ausgezeichnete Fall von Kulturhandlungen oder – anders gesehen – ein konstitutives Element der sozialen Welt machen die Sprache und das bedeutsame Zeichen aus, denen wir uns nun zuwenden wollen. Sprache und Zeichen beruhen auf Tradition und Konvention. Die natürliche Sprache selbst ist ein konventionelles Zeichensystem, das erlernt und tradiert wird. In Bezug auf das zweite Merkmal der Kulturhandlungen, Erzeugnisse zu schaffen, unterscheidet sich die gesprochene von der geschriebenen Sprache. Während die letzte die reale Möglichkeit hat, als Erzeugnis für die Gesellschaft und Zukunft verfügbar zu bleiben, ist das gesprochene Wort eine Kulturhandlung, die allerdings kein verbleibendes Erzeugnis hat, es sei denn die gesprochenen Worte werden aufgenommen oder weiter an Andere überliefert. Die geschriebene Sprache hat darüber hinaus die Möglichkeit, ideale Gegenstände zu fixieren, damit sie intersubjektiv referiert werden können. Insofern diese Gegenstände ideal sind, sind sie nicht sinnlich wahrnehmbar und man kann auf sie nicht mit dem Finger zeigen. Durch die Sprache und die verbleibenden Texte kann man intersubjektiv über dieselben idealen Gegenstände sprechen. Diese Funktion oder dieses Vermögen der geschriebenen Sprache ist von großer Wichtigkeit für die Wissenschaft, die sich eben mit solchen idealen Gegenständen beschäftigt. Wie Walton schreibt:

Transmission within a communicative community as a condition of possibility of history reaches its highest level of universality, by virtue of the mediation of language, in the constitution of the ideal objects of science. As Husserl indicates in “The Origin of Geometry” (1970b, 353f.), these objects are first constituted in the originator’s consciousness and can be recollected as an identical object by this subject. In a second step, meanings can be communicated through language to other subjects and reactivated and repeated by them in an identical manner. But it is only when, in a third step, they have been put down in a written text, that ideal objects are fully constituted. (Walton 2021, 53)

Die Mitteilung selbst gilt als flüchtiges Erzeugnis, sie „hat Bedeutung als ein Dienliches, als Mittel, andererseits ‚Bedeutung‘ in dem anderen und besonderen Sinn, in dem das Mitzuteilende (und in der Sprache in einer bestimmten logisch-gedanklichen Gestalt, in dem logischen Sinn) Bedeutung heisst“ (Hua 14, 227). Die Sprache unterscheidet sich ferner von anderen Formen möglicher Kommunikation, wie die Ausdrücke „des Seelischen in der Leiblichkeit“ (Hua 14, 228) oder andere Anzeichen, die momentan verwendet werden, um etwas mitzuteilen, aber deren Verständlichkeit von kontextuellen und anschaulichen Elementen abhängt und daher, obschon nur im Kontext einer sozialen Welt möglich, nicht im starken Sinn als Kulturhandlungen zu identifizieren sind. Die Mitteilungen durch Sprache beziehen sich unvermeidlich auf eine Sprachgemeinschaft, die als Form von Kultur in dem hier erörterten Sinn auf Tradition und Konvention basiert:

Die Einheit der Sprachgemeinschaft ist eine Einheit von Personen (eine unbestimmte, offene Vielheit), zu der ich, der Sprechende, selbst gehöre und die zu meiner Umgebungswelt gehören, Personen, die in der Einheit einer Tradition stehen, sich der Norm des in diesem Kreis üblichen Systems von Mitteln der Wechselverständigung und Wechselbeeinflussung bewusst sind, sich ihr untertan fühlen (sie aus der Tradition erlernt haben und sie weiter tradieren). Das Übliche hat als solches schon in gewisser Weise seine Norm, die Norm des Gewohnten, wonach man das Gewohnte unter ähnlichen Verhältnissen wieder erwartet. Das Ungewohnte stört. Aber nicht nur die Erwartung wird enttäuscht; wo Menschen anders sprechen als ‚man‘ spricht, als es üblich ist, da reagieren wir mit Missbilligung. Es stört uns schon, weil das leichte bequeme

Verstehen darunter leidet, weil die Aufmerksamkeit auf die ungewohnte Form des Ausdrucks gelenkt und vom Mitteilungsgehalt abgelenkt wird. (Hua 14, 229)

Hier sehen wir andere Aspekte der Sprache als jene, die wir z. B. aus der ersten *LU* kennen. Die Art und Weise, wie eine Sprache gesprochen wird, beruht auf konventionellen und traditionellen Formen. Wenn diese nicht eingehalten werden, leidet darunter nicht die logische Bedeutung des Ausdrucks, sondern die Möglichkeit des Verstehens. Unklare Rede (nicht konventionelle) *stört*, weil wir die Laute selbst thematisieren müssen, um überhaupt zu wissen, um welches Wort es sich nun handelt: Die Äußerung ist interpretationsbedürftig, man weiß nicht, um welche Wörter es sich handeln sollte. Es sind auch solche Fälle, die uns bewusst oder mindestens aufmerksam machen, was die richtigen Formen (die gewohnten) sind: „Ohne Reflexion reagiert das Gefühl gegen den Bruch der traditionellen Form. [...] Genauer besehen gewinnt das normale Reden den Charakter des Rechtmässigen, Geforderten, Lobenswerten erst im Kontrast von der Abweichung, gegenüber der Störung und ihrer negativen Wertung“ (Hua 14, 229).

Wie sind diese Regeln nun zu verstehen? Mir scheint, dass Husserl sich hier nur auf weitere regulative Regeln im Sinn Searles bezieht, während Searle selbst die Regeln der Sprache in einem konstitutiven Sinn versteht. Diese Stelle Husserls bezieht sich jedoch auf einen weiteren Aspekt, der noch als das „Sollen“ einer vorhandenen Praxis verstanden werden sollte. Diese Regeln bestimmen nicht, was es heißt, eine Sprache zu sprechen, sondern wie man die vorhandene Sprache sprechen sollte, damit sie gut verstanden werden kann. So könnte man argumentieren, dass in Süddeutschland Deutsch gesprochen wird, aber nicht nach den Ausspracheregeln des Hochdeutschen und daher könnten gewisse Dialekte schwierig zu verstehen sein. Gibt es für Husserl überhaupt konstitutive Regeln für die Sprache? Diese Frage kann in dem vorliegenden Kontext nicht so einfach beantwortet werden. Dazu müssten wir berücksichtigen, dass die Bedeutung für Husserl eine ideale Einheit ist, deren Anknüpfung an konkrete Phoneme und Morpheme konventionell ist. Aber darüber hinaus gibt es für Husserl eine reine Grammatik, die die Möglichkeit selbst der sprachlichen Bedeutung und der syntaktischen Formen bestimmt.¹⁶³

¹⁶³ Vgl. Hua 19/1, IV. *LU*.

Betrachten wir die Rolle der Sprache und der Kommunikation in der Konstitution der sozialen Welt näher. Eine erste Form von Kommunikation betrifft Mitteilungen als unwillkürliche Ausdrücke des Erfahrens. Der fremde Leib appräsentiert eine Innerlichkeit, die möglicherweise etwas mitteilen kann, in dem Sinn, dass ich etwas von dem Anderen über seinen Leib erfahren kann. Darüber hinaus gelten auch die Erzeugnisse des Anderen oder die, die Andere bei sich haben, insbesondere in einem spezifischen, gegebenen, anschaulichen Kontext, als solche Mitteilungen, nämlich als bloße Anzeige für ein Erlebnis, eine Absicht, eine Situation: Wenn ich z. B. eine Person sehe, die im Wald eine Axt trägt, kann ich sie als Holzfällerin erkennen. In diesem Sinn sagen wir, dass mir etwas mitgeteilt wurde, aber nicht in der Form von absichtlicher Kommunikation.¹⁶⁴

Zu den letzteren, um nun auf sie einzugehen, gehören die unwillkürlichen Ausdrücke des Erfahrens, das, was man ihnen ‚sil. den Anderen‘ in ihrem leiblichen Gehaben selbst ansehen kann und apperzeptiv ihnen einlegt, ebenso wie die mittelbaren Ausdrücke ihres Lebens und darin ihres selbstverständlich mitgehenden Erfahrens, z. B. des werktätigen, und was dabei für sie „da“ war, als ihr Erzeugnis, als Werk in derselben Welt, in der ich bin, wahrnehmungsmässig erwächst usw. (Hua 15, 220)

Die absichtlichen Mitteilungen und darunter die sprachlichen sind gleichwohl die bedeutsamsten für die Konstitution der sozialen Welt. Sprachfähigkeit ist etwas, was stets von anderen Personen erwartet wird. Die anderen Personen meiner Welt sind die, die ähnlich wie ich aussehen (also einen menschlichen Leib haben) und die sprechen. Sprachliche Kommunikation ist ein wesentlicher, alltäglicher Vorgang in unserem Leben, und es wäre schwierig, etwas in der Lebenswelt zu finden, das nicht durch Sprache geprägt wäre.

Ich habe bereits unterstrichen, dass die soziale Welt als eine mit offenem Horizont zu charakterisieren ist. Auch dabei spielt die Sprache ihre Rolle. Kenntnisse, Traditionen, Konventionen werden vor allem durch Sprache von Eltern zu Kindern,

¹⁶⁴ Ich werde auf diese Unterscheidung in § 25.3 zurückkommen und sie durch Schütz' Begriffspaar von Ausdruckshandlung und -bewegung ergänzen.

von Generation zu Generation weitergegeben. Die auf die Zukunft gerichteten Erwartungen bedürfen auch der Sprache, insofern die Zukunft als Zukunft nie anschaulich gegeben sein kann und wir deshalb die Sprache verwenden müssen, um etwas über sie, wie eine Erwartung oder Wunsch, überhaupt mitteilen zu können. In dieser Hinsicht ist die Wissenschaft von hoher Relevanz. Sie ist eine menschliche Tätigkeit, die nur dank Sprache mindestens in der Form, in der wir sie kennen und tatsächlich betreiben, möglich ist. Das wissenschaftliche Wissen ist immer in Sätzen ausgedrückt und als Erzeugnis für die Menschheit vorhanden:

Gemeinschaftliche Erfahrung, die uns gemeinschaftliche, endlose Welt und in orientierter Ordnungsfolge werdend die unendliche Welt für „alle“ gibt, ist nicht eine in einem Akte fertige Sache, sondern ein Prozess des Werdens und einer werdenden Leistung, die immer schon gewordene Leistung in sich hat und darauf neu fortwerdend gründet, passive und aktive Leistung. Umwelt, mindestens in niederster Stufe schon als gemeinschaftliche, erweitert sich, berichtigt sich zum Teil oder bestimmt sich fort, zu grösserer Bestimmtheit führend, durch sprachliche Mitteilung, und diese ist immer beteiligt am Bau des Erfahrungsinnes der Welt, in der wir handelnd leben, in der wir im besonderen im Handeln des theoretischen Interesses, im wissenschaftlichen, Wissensgebilde besonderer Art erzeugen, die wir da wissenschaftliche Aussagen, „Sätze“, Grundsätze, Schlussätze, wissenschaftliche „Erfahrungstatsachen“ und dgl. nennen. (Hua 15, 220)

In § 18.3 habe ich, Husserl folgend, den Begriff von *sekundärer Erfahrung* eingebracht, um eine bestimmte Erfahrungsform der Einfühlung zu charakterisieren: Der Andere ist mir in der Einfühlung leibhaft, in seiner Selbsttheit gegeben, obwohl die wesentliche Komponente, die die fremden Erlebnisse sind, nur appräsentiert sein kann. Husserl verwendet wieder den Begriff der sekundären Erfahrung im Kontext seiner Analyse des Beitrags der Mitteilungen zur Konstitution der sozialen Welt. Er bezieht sich dabei – wie wir gleich sehen werden – nicht explizit auf den früheren Gebrauch dieses Begriffs, ich sehe aber einen gewissen Zusammenhang: Sekundäre Erfahrung war der Titel für die bestimmte Form der Fremderfahrung, nun heißt sekundäre Erfahrung in diesem Kontext die Erfahrung, die ich *durch* die Anderen gewinne. In dieser Hinsicht ist primäre Erfahrung jene, die ich direkt und unmittelbar mache, wenn ich die jeweiligen Akte vollziehe: Ich erwerbe Wissen über das

Ding, weil ich es wahrnehme. Ich weiß über die Wahrheit des mathematischen Satzes, weil ich selbst den Beweis durchgeführt habe. Ich weiß von einem vergangenen Ereignis, weil ich mich daran erinnere. Ich weiß aber auch von dem Ding, das ich nicht wahrgenommen habe, aber von dem ich etwas über meinen Bekannten mitgeteilt bekomme: Sekundäre Erfahrung heißt also in diesem zweiten, neuen Sinn testimoniales Wissen. Ich kann selbst keinen mathematischen Beweis erbringen, weiß über diese Wahrheit aber von dem Professor, der mir darüber berichtet etc. Eine weitere Bedingung ist jedoch an dieser Stelle erforderlich, damit die Mitteilung den Charakter sekundärer Erfahrung gewinnt: Mitglabe. Sekundäre Erfahrung über Mitteilung bezieht sich auf Gegenstände, die ich selbst wahrnehmen oder allgemeiner gegeben haben kann, mindestens der Möglichkeit nach. Das Mitgeteilte wird somit zu sekundärer Erfahrung, wenn ich die Aussage mitvollziehe und mitsetze:

Ursprünglichste Mitteilung ist Auslegung und sprachlicher Ausdruck dessen, was ich direkt erfahre oder erfahren habe und was der Andere günstigenfalls ebenfalls in seinem Erfahrungsfeld, wenn auch nicht im aktuellen Gegenwartsfeld, hat, so dass er, wenn die Aussage hinreichend vollständig und bestimmt ist und auf die schon gemeinsame und in Gewissheit geltende Heimwelt bezogen ist, er sie nicht nur vollkommen verstehen, sondern auch alsbald im Mitglauben vollziehen kann. So hat er durch Mitteilung auch Anteil an einer Erfahrung, die er nicht selbst ursprünglich hat; er gewinnt so eine sekundäre Erfahrung (Erfahrung von dem Erfahrungsgehalt des vom erfahrenen Anderen Erfahrenen), die nur zu kleinem Teile für ihn zu originärer Erfahrung vom selben Gehalt führen kann und jedenfalls ihr eigenes Recht, ihre eigenen Weisen der Bestätigung hat, nämlich aus der Einstimmigkeit des gemeinschaftlichen Erfahrungslebens, in dem jedes originale Erfahrungen und die mittelbaren, die Sekundärerfahrungen durch Mitteilungen in Einstimmigkeit sich verbinden und im Fortgang in Geltung bleibend die Einstimmigkeit bestehen lassen. (Hua 15, 222)

Sekundäre Erfahrung über Mitteilung setzt demnach die Einstimmigkeit der sozialen Welt, der gemeinsamen Horizonte und bekannten Gegenstände voraus. In dieser Hinsicht stellt sich sowohl die Intersubjektivität als auch die besondere Form der sprachlichen Mitteilung als eine grundlegende Form unserer Erfahrung in der Lebenswelt heraus. Meine egoistische Umwelt ist vergleichsweise klein, winzig im

Vergleich zu der gesamten Lebenswelt. Sekundäre Erfahrung ist eine fundamentale Form von Erfahrung für Menschen, von der wir ständig Gebrauch machen und auf die wir uns verlassen. Die auf diese Weise mitgeteilten Sachverhalte, wenn mitgeteilt, werden auch Teil unserer Umwelt: Nun weiß ich von dem, was bereits der Fall gewesen ist. Eine Wahrheit über die Welt, ein Ereignis in der Welt sind schon der Fall gewesen, nun werden sie aber auch Teil *meiner* Umwelt und zwar nicht durch meine eigenen direkten Erfahrungen, sondern dadurch, dass ich davon durch sekundäre Erfahrung, also durch Mitteilungen Kenntnis nehme. Dabei können wir weitere Unterscheidungen treffen und von einer „ursprünglichen“ sekundären Erfahrung sprechen, wenn es der Fall ist, dass ich die Mitteilung geradehin erfüllen kann. Wenn diese Bedingung erfüllt wird, ist die jeweilige Aussage, „als ob“ ich selbst sie aufgrund der entsprechenden Leistungen ausgesprochen hätte, als ob ich selbst die Erfahrungen „primär“ gemacht hätte:

Der Verstehende gewinnt eine ursprüngliche sekundäre Erfahrung, wenn er die Mitteilung verstehend sie alsbald anschaulich nachvollzieht, das Mitgeteilte dabei, als ob er der Andere wäre, so anschaulich hat, „als ob“ er es sähe. Dabei ist diese Erfahrung-als-ob ihrem intersubjektiven Sinne nach zugleich für mich mögliche Erfahrung vom selben, das ich nämlich wirklich selbst sehen würde, wenn ich „hinginge“ usw. (Hua 15, 223)

Mitteilungen behalten aber ihren Charakter von sekundärer Erfahrung, wenn keine solche anschauliche Erfüllung geschieht. Aussagen können ebenfalls leer verstanden werden, ohne weitere anschauliche Akte zu vollziehen und das dank der gemeinsamen, intersubjektiv geteilten Lebenswelt. Wir wissen von gemeinsamen Dingen, Typen, Ereignissen und können Aussagen darüber ohne Weiteres begreifen, wenn wir die Aussage hören und verstehen:

Aussagen werden aber auch leer verstanden ohne in anschaulichen quasi-Vollzug überzugehen, und sie können das werden vermöge der in Beziehung auf die Heimwelt schon gebildeten, ihrer allgemeinen relativ verharrenden Typik angepassten Sprache. Eigennamen, Gattungsnamen, Sachverhalte etc. werden im leeren Erkennen dessen, was gemeint ist (unser Haus, der Vater etc.), verstanden und im allgemeinen mitgeglaubt, wenn sie nicht in dieser Bestimmung früher schon durchstrichen worden sind. (Hua 15, 223)

Wenn eine Aussage imstande ist, von jedem verstanden und geglaubt zu werden, hat sie objektive Gültigkeit oder Wahrheit. Dies kann geschehen, weil jeder in der Lage ist, die Aussage selbst anschaulich nachzuweisen (etwa „jeder Körper fällt herunter“, „jedes Lebewesen atmet“) oder weil die mitteilende Person vertrauenswürdig genug ist:

Die Aussage hat einen Aussageinhalt, der in der Gemeinschaft von Person zu Person übergehen kann, und sie hat ihren objektiven Sinn, wenn sie eben jedermann je nachdem aussagen und verstehen und in demselben Sinne verstehen könnte und jedermann evtl. glauben könnte. Sie hat objektive Gültigkeit oder Wahrheit, wenn ich und jedermann sich jederzeit davon überzeugen kann, sei es durch originale Erfahrung (Wahrnehmung und Erinnerung, originale Induktion) oder durch sekundäre Übernahme von jemand, der sie in der Tat durch originale Erfahrung gebildet hat, sofern sich eben die Vertrauenswürdigkeit und das vertrauensvoll Übernommene weiterhin auch bestätigt. Was in dieser Weise für den einen objektiv gültig ist, ist es für jedermann in derselben Gemeinschaft, sofern man ja jedermann auf die letzte Wahrheitsquelle der originalen Erfahrung der Sache und die originale von den Anderen verweisen kann. (Hua 15, 223)

Husserl spricht in diesem Zitat von objektiven Aussagen und Wahrheiten, fügt aber eine Einschränkung hinzu, indem er sagt, dass die Aussagen objektiv für jedermann „in derselben Gemeinschaft“ sind. Vertritt Husserl hier eine unerwartete Form von kulturellem Relativismus? Ich glaube nicht, dass das der Fall ist. Vielmehr scheint mir diese Einschränkung auf die Möglichkeit des Verstehens und der auf Vertrauen basierten Übernahme der jeweiligen Aussagen gerichtet zu sein. Um eine Aussage durch diese Form sekundärer Erfahrung zu übernehmen, muss ich zunächst offensichtlich die Sprache verstehen, in der die Aussage gesagt oder geschrieben wurde. Des Weiteren müssen die betroffenen Gegenstände und Sachverhalte, über die die Aussage prädiziert, mindestens dem Typ nach bekannt sein. Schließlich muss „Gemeinschaft“ nicht immer im Sinn eines örtlichen oder kulturellen Kreises verstanden werden: Eine Gemeinschaft kann auch z. B. die wissenschaftliche Gemeinschaft sein, die Gesamtheit der Wissenschaftler über die gesamte Welt, die sich mit einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin beschäftigen. In diesem letzten Sinn kann die Einschränkung dergestalt verstanden werden, dass die Übernahme durch sekun-

däre Erfahrung über gewisse Tatsachen des jeweiligen, spezifischen Verständnisses über ein wissenschaftliches Gebiet bedarf, um mitgeglaut werden zu können.

Die objektiven Aussagen sind vor allem mit der Wissenschaft verbunden, indem sie die menschliche Tätigkeit ist, die eben versucht, Sachverhalte in ihrer Objektivität, also jenseits der möglichen subjektiven Abhängigkeiten oder Relativitäten zu bestimmen. Husserl unterscheidet drei Arten von objektiven Aussagen: (1) deskriptive Aussagen über konkrete, individuelle Sachverhalte, die entweder unmittelbar (primäre Erfahrung) oder mittelbar (sekundäre) sind; (2) deskriptive Aussagen über Allgemeinheiten, Typizitäten, der Form „es ist normalerweise so und so“, „wenn es so ist, dann passiert folgendes“ etc. Diese beiden Formen müssen als beschreibende Urteile über Sachverhalte verstanden werden. Die deskriptiven Aussagen präzisieren, wie etwas ist, wie es beschaffen ist etc. (3) Aussagen, die nicht beschreibend sind, sondern darüber hinaus einen Gegenstand oder Sachverhalt durch andere „Denkleistungen“ bestimmen, „wie Mass und Zahl“.¹⁶⁵ Bezüglich dieser können wir an die Abstraktionen und Bestimmungen durch mathematische Begriffe denken, die die Naturwissenschaft paradigmatisch vollzieht.

Wissenschaftlich oder nicht ermöglichen die Sprache und insbesondere solche objektiven Aussagen ein allgemeines, geteiltes Wissen über die Welt, das prinzipiell jedem Mitglied der jeweiligen Gemeinschaft zur Verfügung steht und weiter darüber hinaus eine bestimmte Lebenspraxis bestimmt:

Herstellung einer sprachlich dokumentierten objektiven „Welt“-Erkenntnis als intersubjektiven Urteilerwerbes, als allgemeines Wissen, als ein gemeinsamer Bestand, den man voraussetzen, den man erweitern kann, indem jeder die Erwerbe der Anderen übernehmend und sie ihnen mitteilend sie und ihre Weltkenntnis in bestimmter Weise erweitert, zunächst als Fundament für eine individuelle und intersubjektive Lebenspraxis. (Hua 15, 224)

Die Sprache ermöglicht somit mehr als Kommunikation und scheint der entscheidende Faktor in der Bestimmung der Welt als *objektive* im Gegensatz zur „bloß“ intersubjektiven zu sein. Die objektive Bestimmung der Welt bezieht sich nicht nur

¹⁶⁵ Vgl. dazu: Hua 15, 223f.

auf die gemeinsamen Gegenstände, die von allen wahrgenommen werden können, sondern vielmehr auf die objektive Struktur der Welt: ein gemeinsamer Bestand von Erkenntnissen über all das, von dem man Erfahrung haben kann:

Ein menschliches Gemeinschaftsleben wird so möglich als Leben einer Sprachgemeinschaft, das von ganz anderer Art ist als tierisches Gemeinschaftsleben. Die Heimwelt des Menschen, die das Grundstück für die Struktur der objektiven Welt für ‚ihn‘ ist oder für ihn in höherer Entwicklung in immer bedeutsamen Formen werden kann, ist grundwesentlich von der Sprache her bestimmt. (Hua 15, 225)

Daraus entsteht nicht nur eine konkrete Gegenwartswelt, sondern ebenso eine *praktische menschliche Heimwelt*. Es ist wichtig zu erklären, dass der Begriff „Heimwelt“ in diesem Kontext nicht in seinem üblichen Gegensatz zu „Fremdwelt“ zu verstehen ist. Die Trennung zwischen Heim- und Fremdwelt bedarf nicht der Sprache, ist sicher vorgeschichtlich. „Heimwelt“ bezieht sich hier also auf die einzige Welt und das Zitat will die Rolle der Sprache in dieser einen menschlichen Welt hervorheben. Die terminologische Wahl des Präfixes „Heim“ ist jedoch sicher unglücklich. In Bezug auf den *praktischen* Charakter dieser menschlichen Welt ist hervorzuheben, dass das gemeinsame Bemühen um Erkenntnis nicht dem Wissen um des Wissens willen gewidmet ist, sondern dass es vielmehr praktisch orientiert ist. Die objektiven Aussagen und Wahrheiten, die unsere Welt bestimmen, spielen sicherlich eine Rolle in unserem alltäglichen Leben. Wichtiger für den Alltag sind allerdings objektive Aussagen, die sich auf praktische Elemente des Lebens beziehen. Dies betrifft die Gesamtheit der Gegenstände, mit denen man ständig umgeht, soziale Funktionen und Handlungen wie Arbeit und Dienste. So kann z. B. die Physik ein materielles Ding in Bezug auf seine mathematisch bestimmbaren Eigenschaften beschreiben und erklären. Es ist gleichwohl wichtiger für das Gemeinschaftsleben zu wissen, wie viel das Obst wiegt. Husserl erwähnt als Beispiele die Orientierungsformen, die jeder in einer Gemeinschaft kennt und verwendet, die Zahlen und „Die Ordnung mit Zählung“ (Hua 15, 225, Fußnote 1).

Zusammen mit Kultur, Tradition und Sprache sieht Husserl ein weiteres fundamentales Merkmal der sozialen Welt in den Normen oder „Normstrukturen“. Die Menschheit ist eine Vergemeinschaftung aus Sondermenschheiten zur Selbsterhaltung, Selbstverantwortung und Selbstnormierung:

Wir wissen, dass zu all dem im Sein der einzelnen und im Sein der Gemeinschaften eingebildete, konstituierte Normen gehören, die also konstitutiv zu den Personen als menschlichen Personen und zu den Personalitäten höherer Ordnung gehören – was sich natürlich in die transzendente Subjektivität überträgt. Das bezeichnet also zugleich die höchste Stufe der Konstitution der Personalität, der einzelnen und der Gemeinschaftspersonalitäten, bis zur Allpersonalität, durch die erst konkret Person da ist (etwas von Norm tritt übrigens schon ein in das Haustier als vermenschlichtes Tier). (Hua 15, 421)

Die Entwicklung der transzendentalen Intersubjektivität in ihrer Form menschlicher Gemeinschaften ist zugleich eine Entwicklung von Normsystemen, die immer komplexer und höherstufiger parallel zur Entwicklung von Gesellschaften werden. Es handelt sich nicht so sehr um die Konvention um der Konvention willen, d. i. um den Stil der Handlung als habituelle, regelmäßige Formen, sondern vielmehr um die Normen, die die soziale Praxis als solche bestimmen. Hier könnten wir Husserls Normen in Searles Sinn der konstitutiven Regeln verstehen: Es handelt sich dabei nicht darum, wie man eine vorhandene Handlung ausüben sollte, damit sie gut zur Gewohnheit und zu guter Gesellschaft passt, sondern vielmehr um die Normen, die die sozialen Handlungen als solche definieren. Dieses Zitat Husserls stammt aus einem Kontext, in dem er die Probleme der Ethik und der Verantwortung berücksichtigt. Die Beschreibung der Normen als konstitutiven zu den Personen lässt jedoch so interpretieren, dass die Stiftung gewisser Normen im Kontext der sozialen Welt bestimmte Handlungen definiert und in dem Sinn kreiert. Wir können an soziale Funktionen, Arbeit, die Verwendung öffentlicher Mittel (Verkehr, Post, Gesundheit etc.) als Beispiele denken. So wären z. B. die Normen, die sagen: Jeder Bürger, der älter als 18 Jahre ist, darf (oder muss, je nach dem Land) jede zwei Jahre für seine demokratischen Vertreter abstimmen. Der Bürger stimmt ab, indem er zum vorbestimmten Ort mit gültigem Ausweis geht, den Stimmzettel in die entsprechende Box einwirft etc. Diese Normen beziehen sich nicht auf die „gute Weise“ zu wählen, sondern vielmehr auf die Tätigkeit selbst. Ohne diese Regel gibt es die Wahl selbst nicht. Man könnte dazu einige regulative Regeln hinzufügen. Man sollte sich z. B. gut davor informieren, man sollte die Personen, die bei der Wahl arbeiten, höflich grüßen etc. Aber die Wahl selbst muss durch konstitutive Regeln definiert werden, damit sie ausgeübt werden kann. In diesem Sinn können wir folgende Aussage verstehen: Je komplexer eine Gesellschaft wird, desto komplexer werden ihre Normsysteme:

insofern mehr Tätigkeiten und Handlungen in ihrem Kontext möglich werden und definiert (durch die Normen bzw. konstitutiven Regeln) werden müssen, damit sie überhaupt vollzogen werden können.

In Hinsicht auf die ethische Dimension impliziert absichtliches Handeln für Husserl Verantwortung und das heißt sowohl Selbstverantwortung als auch Verantwortung vor dem Anderen. Ich urteile über mein eigenes Handeln in Hinsicht auf die in meiner Umwelt geltenden Normen, und kann dabei zufrieden sein oder Reue fühlen, was mich zur Betrachtung von möglichen Alternativen und Änderungen in meinem zukünftigen Leben führen kann:

In Bezug auf mich selbst: Ich weiss mein Leben schon als ‚unter‘ Normen stehend und habe schon diese Normen nicht nur als gewusste, sondern als von mir im Willen gebilligte. Willensnormen sind habituelle Willensrichtungen, und expliziert sind es Allgemeinheiten des Wollens, auf handelndes Wollen entsprechender Situationen gerichtet. (Hua 15, 422)

Die Einheit der Kultur wird durch gemeinsame ethische, rechtliche, schickliche und sprachliche Normen geschaffen, unter denen sämtliche Mitglieder wissentlich stehen und handeln. Die Ethik und die Idee der Pflicht sind Themen von besonderer Wichtigkeit für Husserl, indem sie über die konkret gegebenen Sittlichkeiten einer gewissen Gemeinschaft hinausgehen und philosophische Probleme ausmachen.¹⁶⁶

§ 21.5 Die Konstitution der Persönlichkeit

Nachdem wir die interpersonalen Beziehungen, die Konstitution der sozialen Welt und den Zusammenhang zwischen beiden geklärt haben, können wir uns wieder dem Begriff der Person und der Persönlichkeit widmen. In § 9 sind einige der Hauptmerkmale angesprochen worden, die eine Person oder personales Subjekt betreffen. Nun können wir, die intersubjektiven Beiträge berücksichtigend, darauf zurückkommen, um näher zu erklären, was es heißt, eine Person zu sein und wie sie in

¹⁶⁶ Ich werde mich hier nicht weiter mit diesen Themen beschäftigen. Zu Ethik und Pflicht siehe auch Hua 14, Text Nr. 9, 180ff. und Beyer (2013, insbesondere § 1).

der Einfühlung und weiteren sozialen Akten konstituiert wird. Als Anstoß für die Diskussion können wir die folgenden Fragen Husserls betrachten:

Ferner: fordert nicht das Ich als Person das Ich als Du, also ein Gegenüber, das selbst Ich ist? Liegt das an empirischen Zufälligkeiten des kommunikativen Verkehrs, daß solche Worte wie Ich geprägt wurden, die auf kommunikative Beziehungen hindeuten; oder ist es eine zum Wesen der persönlichen Objektivierung (der subjektivierenden) gehörige Beziehung, die damit zum Ausdruck kommt? Ist es das Wesen der Person, daß sie sich nur in einem personalen Verband konstituieren kann, ist also mit Person eine prinzipiell relative Seinsart bezeichnet – ähnlich wie mit dem „materiellen Ding“, das nur ist, was es ist, innerhalb eines möglichen Dingzusammenhangs? (Hua 4, 319)

Person kann nur Person unter Personen sein und in dieser Hinsicht ist die Antwort auf die erste Frage eindeutig positiv: Das Ich als Person fordert ein Ich als Du, ein Gegenüber, das auch Person ist, und für welches das Ich auch Person ist. Person ist eine monadische Ebene und in dem Sinn nicht gleich mit dem reinen oder empirischen Ich, die ihrerseits kein jeweiliges Ich als Du fordern:

Husserl consequently holds that the personal I has its origin in social life. Persons have abilities, dispositions, habits, interests, character traits, and convictions, but persons do not exist in a social vacuum. To exist as a person is to exist socialized into a communal horizon, where one's bearing to oneself is appropriated from the others. (Zahavi 2014, 81)

Wenn wir auf die Frage nach der Konstitution des Anderen als Person eingehen wollen, werden wir unvermeidlich durch die Frage nach der Konstitution der eigenen Person konfrontiert, die Frage danach, wie ich (reines Ich, Subjekt meiner Akte) mich als Person konstituiere. Die Person wie auch die Einheit Mensch sind real-empirische Einheiten, was grundsätzlich bedeutet, dass sie in der Erfahrung konstituiert werden müssen und dementsprechend nicht „a priori“ bestimmt werden können. Alles, was ich von mir als reinem Bewusstsein zu sagen habe, kann ich innerhalb der phänomenologischen Reduktion entdecken und zum Ausdruck bringen. Wenn ich mich und den Anderen als Person bestimmen will, muss ich

aber in die Erfahrung eintreten und die konkreten Eigenschaften erkennen. Hier wollen wir allerdings keine konkreten Personen in ihren Eigenschaften bestimmen, sondern vielmehr klären, was zu einer Person als solcher gehört und wie sie als solche konstituiert wird.

Nun begegnen wir einer interessanten Spannung, die sich sogar paradox darstellt: Wir sind von der Apodiktizität des reinen Bewusstseins für sich selbst und der prinzipiellen Unmöglichkeit ausgegangen, originären Zugang zu den fremden Erlebnissen zu gelangen. Der phänomenologischen Lehre folgend, haben wir einen Vorrang des Bewusstseins in Bezug auf sich selbst und gegenüber dem fremden Bewusstsein entdeckt. Meine Akte und Erlebnisse sind mir originär gegeben und daher können die Urteile über sie auch vollkommene Erfüllung erreichen, während die fremden Akte und Erlebnisse lediglich appräsentiert gegeben sein und eine unvollkommene Erfüllung in Akten der Vergegenwärtigung in Anspruch nehmen können. Nun sind wir auf Ebene der Person, der Lebenswelt und der natürlichen Einstellung und müssen uns fragen: Kann ich mich als Person besser als ein Anderer kennen? Habe ich da auch einen Vorrang? Kann ich einen Anderen besser als mich selbst kennen? Der Abgrund zwischen mir und dem Anderen scheint nicht mehr so groß zu sein, wenn wir Personen unter Personen sind. Die Konstitution der fremden Personalität ist ein Vorgang, der sich von der Konstitution der eigenen Person nicht so stark unterscheidet. Dies ist insbesondere aus zwei Gründen so: zunächst weil die Konstitution der Personalität die Konstitution eine reale Einheit betrifft, die sich im Rahmen der geteilten Erfahrung innerhalb der Lebenswelt abspielt und daher schon vom Anfang an intersubjektiv geprägt ist. Und dann weil das, was am meisten zu den persönlichen Eigenschaften zählt, die tatsächlichen Handlungen, Meinungen, Beziehungen etc. sind, die in der Welt vorgehen und nicht so sehr die Einschätzungen und Vorstellungen von der eigenen Person in der Immanenz unserer Erlebnisse. Sehen wir uns diese Themen näher an.

Was für eine Person bin ich für mich selbst? Wie konstituiere ich mich als Person? Diese Fragen zeigen, dass es Akte der Reflexion benötigt, sich selbst als Person zu konstituieren. Ich muss mir solche Fragen stellen und zu irgendeiner Antwort kommen, um sagen zu können, so und so bin ich als Person. Reflexion muss hier aber nicht in dem strengen phänomenologischen Sinn verstanden werden, also ausschließlich als Akte, die auf Akte gerichtet sind. Reflexion heißt in dem Kontext vielmehr das, was man normalerweise in natürlicher Einstellung verstehen würde: über sich selbst nachzudenken. Ich muss also meine eigenen Präferenzen, Über-

zeugungen, Geschmäcke, Habitualitäten, Tendenzen, Fähigkeiten, Schwächen und Kräfte etc. thematisieren, um feststellen zu können, welche meine sind, mit welchen ich mich identifiziere, welche mein Leben als Person beschreiben. Hieße dies denn, dass ich keine Person bin, wenn ich keine Akte der Reflexion vollziehe? Natürlich nicht. Es wäre eher daraus zu schlussfolgern, dass ich der Inschrift des Apollotempels nicht folgte und mich selbst nicht erkannt habe. Das, worüber zu reflektieren ist, ist aber schon da, sogar wenn ich keine Akte der Reflexion oder des Selbsterkennens vollziehe:

Also ein Bestand ist schon da, und in der nachträglichen Reflexion, in der Erinnerung, kann ich und muß ich etwas Gestaltetes vorfinden. Das ist die Voraussetzung für die „Explikation“, für die „vollbewußte“ Herausstellung des „wenn“ und „so“ und diejenige Identifikation des Ich mit Beziehung auf ihm zugehörige Umstände, in welcher das Ich als persönlich-reale Einheit sich „eigentlich“ konstituiert. (Hua 4, 252)

So wie im Fall der phänomenologischen Reflexion wird in dieser selbsterkennenden Form von Reflexion nichts erschaffen, sondern vielmehr entdeckt. Diese personale Einheit muss wiederum *konstituiert* werden oder wie Husserl an der Stelle betont, „eigentlich“ konstituiert werden. Was heißt das genau? Ohne solche Akte der Reflexion, des Selbsterkennens oder der Konstitution der personalen Einheit gäbe es die Einheit selbst nicht. Die Person als eine intersubjektiv verfügbare, intersubjektiv konstituierte Einheit muss jedoch in solchen konstituierenden Akten „geschaffen“ werden. Tun wir das nicht, gibt es weiterhin die Eigenschaften, Habitualitäten etc., die die Person ausmachen, sie wurden allerdings nicht zur Einheit gebracht. In diesem Sinn würde Husserl mit dem delphischen Satz wohl übereinstimmen: *Erkenne dich selbst! Konstituiere dich als Person!* Dies ist etwas, was die Person wirklich tun muss und nicht etwas was ihr passiert. In dieser Richtung schreibt auch Beyer in seiner Interpretation Husserls:

Husserl geht von der Beobachtung aus, dass wir uns hinsichtlich der Frage, „was für ein *persönliches Subjekt*“ wir sind, im Verlauf unserer individuellen Entwicklung nach und nach immer besser kennenlernen, insbesondere, wenn wir von Zeit zu Zeit einen Schritt zurücktreten und darauf reflektieren, wie wir uns „unter verschiedenen subjektiven Umständen [...] ,verhalte[n]“ und

durch „die offenen und verborgenen Intentionalitäten der Motivation [...] motiviert zu sein *pfl[e]ge[n]*“ [Hua 4, 248 f]. Derlei reflektive Selbsterfahrung, in der sich eine Person als Individuum konstituiert, gibt Aufschluß über unsere „persönlichen Eigenheiten‘ oder Charaktereigenschaften“ [Hua 4, 249]. (Beyer 2013, 267)

Die eigene Person selbst und ihre Konstitution sind dabei nie fertige Sachen. Ich bin die Person, die ich bin, wobei es immer gilt: bisher. Ich bin die Person, die ich bisher gewesen bin, und kann mich mehr oder minder klar und explizit auf die Zukunft als die Person projizieren, die ich sein werde oder die ich werden will. Sogar meine tatsächlichen Kenntnisse über meine Vergangenheit, über meinen Leib, über mein Vermögen sind mir nicht mit einem Mal für immer gegeben. So wie für die materiellen Dinge gilt, dass sie immer mehr expliziert, erkannt werden können (und das sogar dann, wenn das jeweilige Ding sich nicht geändert hat), gilt auch für mich, dass Selbsterkenntnis ein unendlicher Prozess ist:

Das Ich kann mehr sein und anderes als das Ich als apperzeptive Einheit. Es kann verborgene Fähigkeiten (Dispositionen) haben, die noch nicht hervorgetreten sind, noch nicht apperzeptiv objektiviert so wie ein Ding Eigenschaften hat, die noch nicht in die Dingapperzeption einbezogen sind. (Hua 4, 252)

Dies ist ein wichtiger Punkt für die Konstitution der Personalitäten. Ich und Du können mehr sein als das, was sie tatsächlich über sich wissen. Verborgene Fähigkeiten sind schon da, obwohl sie nie ausgeübt worden und nie zutage getreten sind. Wenn sie es tun, wenn ein Erwachsener entdeckt, dass er doch die Fähigkeit zu malen, singen, rennen, rechnen, vortragen etc. hat, müssen wir von Fähigkeiten sprechen, die schon „da“ waren, aber weder ausgeübt noch erkannt. „Wo“ sie waren ist eine Frage, die eine ganze Problemsphäre eröffnet: Sind sie genetisch oder anderswie biologisch, sind sie metaphysisch in einem Wesen enthalten, waren sie überhaupt nicht „da“, sind eigentlich nur „relational“ und treten hervor, wenn sie ausgeübt worden sind, und sonst sind sie nirgendwo etc. Diese Fragen wollen wir an dieser Stelle nicht thematisieren. Wir wollen nur zeigen, dass unabhängig davon, wie man auf diese Frage eingeht, die Tatsache bleibt, dass Selbstkenntnis und Selbstkonstitution unendliche Prozesse sind, bei denen man immer Neues entdecken und entfalten kann.

§ 21.6 Persönlichkeit und die fremden Einflüsse

Entscheidend für die Konstitution der Personen – ein Thema, das ich kaum im ersten Kapitel diskutiert habe – sind die Einflüsse und Einwirkungen anderer Personen. Allgemein gesprochen ist die Mehrheit der möglichen persönlichen Eigenschaften intersubjektiv, interpersonal bestimmt. Insofern Person nur Person unter Personen sein kann, sind die Entwicklung und Konstitution der Person durch andere Personen stark determiniert. Menschen müssen zu Personen durch Erziehung werden, was jede Person betrifft: Man muss das Personsein erlernen und das geht nur durch andere Personen. Darüber hinaus sind die eigenen Präferenzen, Tendenzen, Stellungnahmen, Überzeugungen zum großen Teil auf Andere gerichtet, Andere betreffend. Wenn nicht direkt mit anderen Personen verbunden, sind personale Eigenschaften allerdings mit der gemeinsamen, intersubjektiven Lebenswelt innig verbunden und nur vor diesem Hintergrund möglich. Wie im Fall der verborgenen Dispositionen ist der Einfluss Anderer auf mich nicht immer geradehin erkennbar: Ich kann durch Andere bestimmt worden sein, ohne es zu wissen, ohne mich daran zu erinnern:

Die Entwicklung einer Persönlichkeit wird durch den Einfluß anderer bestimmt, durch den Einfluß fremder Gedanken, fremder, aufsuggerierter Gefühle, fremder Befehle. Der Einfluß bestimmt die persönliche Entwicklung, ob die Person selbst später etwas davon weiß, sich daran erinnert, den Grad und die Art des Einflusses selbst zu bestimmen vermag oder nicht. (Hua 4, 268)

Die Bestimmung der eigenen Person durch die Anderen ist nicht auf die Kindheit begrenzt, sondern vielmehr ständiger Teil des Lebens. Als Erwachsener erlebe ich möglicherweise in einer bewussteren Weise die Spannung zwischen der personalen Freiheit und Selbstbestimmung und dem Einfluss, den Andere auf mich ausüben. Ich kann auf Einflüsse reagieren, mich ihnen entgegensetzen, widerstehen, ich kann bewusst und freiwillig Fremdes übernehmen und zu Meinem machen. Die Bestimmung der eigenen Person durch fremde Einflüsse ist nicht nur auf Individuen, konkrete Personen begrenzt, sondern auch durch die allgemeinen Elemente der jeweiligen sozialen Welt betroffen. Die Sozialität und Kultur sind, wie wir gesehen haben, durch Tradition, Sitte und Normen geprägt, und diese üben auch ihren entscheidenden Einfluss in der Entwicklung der Persönlichkeit. Indem die Persönlichkeit

sich in der Spannung zwischen personaler Freiheit und fremden Bestimmungen konstituiert, erweitert sich diese Spannung auf die „unpersönlichen“ Elemente der Lebenswelt, die in der Form von Geboten, Normen, Regeln, Erwartungen etc. gegeben sind. Auch in Bezug auf diese muss ich eine Stellung nehmen, und wenn nicht, folge ich ihnen passiv:

Neben den Tendenzen, die von anderen Personen ausgehen, stehen die in der intentionalen Gestalt unbestimmter Allgemeinheit auftretenden Zumutungen der Sitte, des Brauchs, der Tradition, des geistigen Milieus: „man“ urteilt so, „man“ hält so die Gabel u.dgl., die Forderungen der sozialen Gruppe, des Standes usw. Auch ihnen kann man passiv Folge leisten oder aktiv dazu Stellung nehmen, sich frei dafür entscheiden. (Hua 4, 269)

Die Spannung zwischen Freiheit und fremdem Einfluss löst sich Husserl zufolge in Akten der Vernunft und in auf Vernunft basierten Entscheidungen. Dies wiederum bedeutet, dass ich mich selbst erkennen muss, um zu wissen, woher die jeweiligen Eigenschaften kommen, ob ich sie bewusst und freiwillig übernommen habe oder ob sie in mich nachwirken, ohne dass es meine Entscheidung gewesen wäre. Freiheit heißt also nicht, sich allem Fremden entgegenzusetzen, ihm zu widerstehen, sondern Entscheidungen aufgrund von Selbstwissen zu treffen. Man kann durchaus die geltenden Sitten der gegebenen Gemeinschaft wie auch die Einflüsse konkreter Personen akzeptieren. Man ist aber nur frei dabei, wenn man das wissentlich tut: Ich erkenne, dass diese Gebote von meiner Gesellschaft kommen, ich erkenne, dass ich diese Erwartungen und diese Wünsche von meiner Familie übernommen habe, und ich akzeptiere sie und mache sie zum Teil meines eigenen Lebens. Es ist unmöglich, keinen fremden Einflüssen zu unterliegen, da – wie wir gesehen haben – die Konstitution der eigenen Person durch Intersubjektivität bestimmt ist und das heißt eben, dass ich immer Einflüssen von Anderen unterliegen werde. Zu wissen aber, was ich absichtlich übernommen habe und was in mir nachwirkt, ohne es absichtlich übernommen zu haben, macht den Unterschied zwischen freier Selbstbestimmung und passiver, fremder Bestimmung. Ferner bestimmt sich die Freiheit des personalen Subjekts nicht nur im Gegensatz zu fremden Einflüssen, sondern auch im Gegensatz zu Neigungen und Trieben, also „unvernünftigen“ Motivationen, die aus dem Leibkörper stammen:

Die Autonomie der Vernunft, die „Freiheit“ des personalen Subjekts besteht also darin, daß ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst mich entscheide. Und ferner darin, daß ich mich nicht von sonstigen Neigungen, Trieben „ziehen“ lasse, sondern frei tätig bin, und das in der Weise der Vernunft. (Hua 4, 269)

Das bedeutet nicht, dass man sich immer *gegen* Triebe und Neigungen entscheiden muss, sondern dass man sich eben nicht „ziehen lassen“ muss. Es ist aber auch ein Akt der Freiheit, sich *für* sie zu entscheiden: „das Subjekt ‚billigt‘, sagt zur Reizaufforderung als Aufforderung zum Nachgeben ja und gibt praktisch sein fiat“ (Hua 4, 257).

Ein erster Sinn, in dem die eigene Persönlichkeit sich durch fremde Einflüsse konstituiert, besteht demzufolge in der Unvermeidbarkeit, von anderen tatsächlich beeinflusst zu werden. Eine Person zu sein, impliziert notwendigerweise zu erlernen, eine Person zu werden. Bereits im Kindesalter ist der Einfluss der Eltern, Familie, Schule, Medien und der ganzen Lebenswelt entscheidend für die Konstitution der eigenen Person. Darüber hinaus wirken alle unsere Begegnungen mit unseren Mitmenschen in den unterschiedlichsten Kontexten des Lebens auf uns ein. Alle diese Einflüsse haben Folgen für jeden und, wie wir im vorherigen Paragraphen sahen, die konstitutiven Elemente der Persönlichkeit sind immer da, sogar wenn ich nicht darüber reflektiere. In der Selbsterkenntnis kann ich mich entdecken, fremde Einflüsse identifizieren und freie Entscheidungen treffen, indem ich Stellung zu diesen passiv übernommenen Einflüssen nehme.

Ein weiterer Sinn, in dem die eigene Persönlichkeit durch andere konstituiert wird, ist *im Kontrast* zu meinem Gegenüber. Es ist also eine Sache, dass ich im Fortgang meiner Entwicklung durch andere Personen dadurch bestimmt werde, dass ich fremde Einflüsse mehr oder weniger frei übernehme, und eine andere Sache, dass ich den Anderen beobachtend, verstehend als so geartet konstituiere und in dieser Hinsicht meine eigenen personalen Eigenschaften als ähnlich oder verschieden identifiziere, was dazu führt, dass ich meine eigene Person eben in diesem Kontrast konstituieren kann:

Wir finden nicht nur verschiedene Leiber mit verschiedenen aktuellen Bewusstseinen an diese Leiber psychophysisch gebunden, sondern in der Art, wie sich jedes individuelle Bewusstsein fortentwickelt, wie in ihm Vorstel-

lungs-, Urteils-, Gefühls-, Willensakte auftreten, sich verbinden, sich abwandeln, wie sie durch leibliche Vermittlung nach aussen wirken oder von aussen Wirkungen aufnehmen, auf leibliche Reize und leiblich vermittelte psychische Reize von Anderen in eigenen psychischen Akten reagieren, zeigt sich ein einheitlicher Habitus, zeigen sich Dispositionen des Vorstellens, Urteilens etc., die in ihrer einheitlichen Artung innerhalb dieses Bewusstseins selbst erkannt, identifiziert werden und ebenso von Anderen durch das Medium der intersubjektiven psychophysischen Beobachtung. Jeder identifiziert sich als dasselbe geistig-leibliche Ich und unterscheidet sich von Anderen, und *in der Unterscheidung von Anderen identifiziert er sich erst und erkennt er sich erst so richtig als Einheit.* (Hua 13, 244, m. H.)

In dem letzten, hervorgehobenen Satz des Zitats sehen wir eine der Konstitution der Einheit Mensch ähnliche Idee. Ich bin eine Person, sogar wenn ich mich in keinen selbsterkennenden Akten gesetzt und zur Einheit konstituiert habe. Diese Selbstkonstitution wird erst dadurch möglich, dass ich Andere als Personen konstituiere, wobei das eben heißt, dass ich ihnen gewisse Eigenschaften in der Form von Habitualitäten, Dispositionen, Fähigkeiten etc. zuschreibe. Dies wiederum ermöglicht mir, mich selbst als eine solche Person anzusehen, die auch solche Eigenschaften haben dürfte. Aber welche? Ich muss diese auch erkennen, identifizieren und mir selbst zuschreiben. Insofern die Konstitution der Personen eine Sache der Erfahrung und nicht der Notwendigkeit ist, wird dieser Kontrast zwischen mir und dir entscheidend: Überhaupt zu wissen, welche Eigenschaften es für Personen gibt, was ich dem Anderen und mir zuschreiben kann, muss ich mittels Erfahrung lernen, entdecken und entfalten. Ich verfüge über keine apriorische Liste aller möglicher personaler Bestimmungen, unter denen ich die meine auswählen könnte. Darüber erfahre ich durch die tatsächliche Begegnung zwischen Personen in der Lebenswelt:

Während die Dingobjektivierung durch den Raum vermittelt ist, während das physische Ding sich mit der Setzung der Raumstelle und ‚der‘ Raumbreite einer Materie besondert, besondert sich, individualisiert sich das Ich durch Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich, durch Vervielfältigung des Bewusstseins im Zusammenhang mit der Vervielfältigung der Leiber. Die Form der Geisterwelt ist das *commercium* der Persönlichkeiten mittels der Leiber. (Hua 13, 244)

Die Konstitution der eigenen Person ist somit der Intersubjektivität in mehreren Hinsichten bedürftig und dies ist unabhängig von der Tatsache, dass ich originären Zugang zu meinen eigenen Erlebnissen habe:

Ich bin mir originär gegeben, sowohl leiblich als psychisch. Ich hat aber allererst seine Eigenheit im Du. [...] Und das Ich konstituiert sich erst im Kontrast zum Du, das für sich selbst Ich ist und im Kontrast zu einem Du, das es selbst setzt, sich als Ich findet. (Hua 13, 247)

§ 21.7 Die personalen Eigenschaften

Ich habe bisher von personalen Eigenschaften in einer etwas allgemeinen, unpräzisierten Weise geschrieben. Dabei hat sich aber schon die fundamentale Weise gezeigt, diese zu verstehen: als Habitualitäten, Einheit in der Mannigfaltigkeit, Wiederholung und Verharren. Was für eine Person ich bin und was der Andere ist, sind nicht Sachen, die in einmaligen, isolierten Akten festgestellt werden könnten. Von einer personalen Eigenschaft zu sprechen, heißt dementsprechend, von Eigenschaften zu sprechen, die verbleiben, die sich ständig unter ähnlichen Umständen ausdrücken:

Meine Überzeugung [... Beispiel] ist nicht eine Vielheit, und die Einheit andererseits ist nicht eine *façon de parler*: Es ist die eine und selbe Überzeugung, die ich wiederholt ausspreche und wiederholt in Akten des die Überzeugung konstituierenden Urteilens vollziehe. Und so alles, was meine „Geschmacksurteile“ (nicht als Aussagen, nicht als theoretische Meinungen, sondern als Einheiten des ästhetischen und sonstigen Verhaltens der „Geschmacks“sphäre) gegeben haben. (Hua 13, 403)

Der Verweis auf die Geschmacksurteile, die eigentlich als Geschmackspräferenzen und eben nicht als Urteile zu verstehen sind, lässt wieder erkennen, dass ich personale Eigenschaften haben kann, ohne darüber geurteilt zu haben. So kann es der Fall z. B. sein, dass, wenn ich etwas zu trinken angeboten bekomme, ich (fast) immer Tee vor Kaffee wähle. Das heißt aber nicht, dass ich das Urteil gefällt habe, „Ich bin eine Person, die lieber Tee als Kaffee trinkt“, und mir anschließend diese Eigenschaft zugeschrieben habe. Wenn befragt, kann ich dazu motiviert werden, auf diese Präferenz

zu reflektieren und mir so eine persönliche Eigenschaft zuschreiben. Das personale Ich ist „Subjekt von bleibenden Eigenschaften, Charaktereigenschaften“ (Hua 13, 404), wobei diese bleibenden Eigenschaften einer Person gehören können, ohne dass sie darüber reflektierte. Husserl bedient sich in dieser Hinsicht sogar dem Begriff der „héxis“, um die höhere Einheit des Habens zu benennen. So bekundet sich bei jeder konkreten Habe eines Urteils, einer Meinung, einer Präferenz die allgemeine Hexis, die all diese konkreten Fälle in der Form der Einheit in der Mannigfaltigkeit umspannt:

Es legt sich die héxis (also eine höhere Einheit des échein, des Habens) in jenen besonderen Haben auseinander, aber so, dass die aufzuweisende Habe ein Index ist für evtl. unendlich viele andere mögliche Haben. In der faktischen, aufzuweisenden Habe (der „Meinung“) bekundet sich die Hexis. Sie selbst ist eine Einheit wirklichen und möglichen „Verhaltens“ des Ich, des Subjekts der bleibenden Vermögen, und das einzelne Verhalten ist ein Verhalten dieses Habens (von Meinungen). Die Habe (gehabte Meinungen) ist nicht ewig standhaltend. Eine Überzeugung kann preisgegeben werden, der Geschmack kann sich ändern. Aber dann erwachsen nur neue Einheiten. (Hua 13, 404)

Wir sprechen also von einer Habe als etwas, was das personale Subjekt eben hat, das sich aber in den jeweiligen Fällen bekunden muss, um ihre Realität zu haben. Ich bin die Person, die die und die Eigenschaften hat, solange diese sich in den relevanten Fällen verwirklichen und bekunden. In dieser Hinsicht treffen wir auf eine andere Spannung und zwar eine zwischen innerer und äußerer Bekundung. Ich kann mich z. B. selbstbesinnend fragen, ob ich mutig oder feige bin. Ich habe bisher in meinem sehr bürgerlichen, ereignislosen Leben keine Gelegenheit gehabt, dies festzustellen, keine Situation, die echten Mut von mir verlangte, sodass ich mir die eine oder andere Eigenschaft zuschreiben könnte. Ist die Sache also unbestimmt? Schon, das heißt aber nicht, dass ich keine Stellung dazu nehmen kann. Ich kann mich auch innerlich erkunden, indem ich mir ebensolche Frage stelle und versuche, meinen Charakter in dieser Hinsicht zu bestimmen:

Die Person, als die „Individualität“ einer Subjektivität, einer Monade, ist bezogen auf die Sphäre der spezifischen Aktivität in Form des ego cogito. In der Mannigfaltigkeit dieses cogito entfaltet aber auch, entwickelt sich und wandelt

sich (kehrt sich evtl. um) das eine und selbe ego als Individualität. Es ist eine Einheit, die sich, die Ichakte aus sich entwickelnd oder vielmehr aus sich heraus tätig vollziehend, dabei in eigener Weise konstituiert und für sich selbst konstituiert, so dass sie sich selbst als individuelle Person in ebensolchen freien Akten (Axiosen¹⁶⁷, Stellungnahmen) kennenlernen kann als Einheitssubstrat von personalen Charaktereigenschaften. (Hua 14, 18)

Ich erkunde mich also innerlich in Akten des ego cogito. Ich als freies Subjekt, als Monade denke über meine eigene Person nach und versuche dabei, mich zu bestimmen, zu wissen, über was für einen Charakter ich verfüge, was für eine Persönlichkeit, was sich im Laufe meines Lebens geändert hat und was verbleibt. Die Phantasie ist diesbezüglich von hoher Relevanz. Auf das Beispiel in Bezug auf den Mut zurückkommend, frage ich mich, wie *würde* ich doch handeln, wenn die Situation so und so wäre? Wenn jemand meine Hilfe angesichts einer Gefahr brauchte, wenn ich mich selbst vor Gefahr retten sollte. Ich bin früher schwach gewesen und habe den Versuchen nachgegeben, werde ich in der Zukunft anders handeln können? Ich vergegenwärtige mir eine bekannte Situation der Versuchung und empfinde das Gefühl, das mich nachzugeben treibt, kann ich mindestens phantasiemäßig widerstehen? Ich würde es gerne und versuche durch solche Akte, mich dabei festzuhalten. In solchen Akten der „inneren Erkundung“ durch Erinnerung, Phantasie, Erwartung lerne ich auch mich kennen und trage dazu bei, mich in meinem Charakter zu bestimmen: „Das personale Ich als Individualität ist ein Identisches der gesamten Mannigfaltigkeit wirklicher oder möglicher, für es wirklicher, für es möglicher Stellungnahmen, und diese Gesamtheit ist für dieses Ich eine fest bestimmte und sich in den einzelnen Verhaltensweisen ‚innerlich‘ bekundende (Hua 14, 18f.).

Stellungnahmen beziehen sich hier auf die Tendenzen, Präferenzen und sonstigen personalen Eigenschaften. Ich kann diese akzeptieren, übernehmen oder gegen sie kämpfen, widerstehen. In diesem Sinn nehme ich Stellung zu dem, was sich in mir bekundet. Die Möglichkeit, mich selbst innerlich zu erkunden, ist natürlich eine Möglichkeit nur des Ich für sich selbst. Da hätten wir doch einen Vorrang des Bewusstseins gegenüber dem Fremden. Was problematisch dabei bleibt, ist, welche Eigenschaften, welche Hexis die sind, die mich wirklich als Person bestimmen. Habe

¹⁶⁷ „Anspruch, Beanspruchung, Forderung“, vgl. Köbler (2004, 254).

ich in meiner eigenen Vorstellung wahrere Kenntnis über mich selbst als der Andere, der mich aus meinem tatsächlichen, äußerlichen Handeln und Urteilen kennt? Ist mein echter, „tiefer“ Wunsch oder sogar Entscheidung, so und so in den und den Umständen zu handeln, echteres Wissen über meine Person als das, was der Andere tatsächlich von mir sah, wenn die Umstände wirklich vorkamen und ich tatsächlich so und so handelte? Husserl sieht ebenfalls ein Problem in der Charakterisierung des Status einer Entscheidung des personalen Ich. Er zögert, die Entscheidung als Wesen oder Notwendigkeit zu charakterisieren, will sie als bloßes Faktum oder induktive Zufälligkeit nicht verurteilen:

Was ich also meine, ist, dass in einem Erlebnisstrom jede Entscheidung als aus dem Ich dieses Stromes (und dem Ich, wie es entwicklungsmässig jetzt ist) hervorgehende nicht als blosses Faktum, auch nicht induktives, eintritt, das ebensogut anders eintreten könnte, andererseits nicht aus allgemeinen Wesensgründen so eintritt, also aus Gesetzen, die Allheiten reiner Möglichkeiten überindividuell regeln; sondern aus der blossen Möglichkeit ist die Entscheidung bestimmt, „*a priori*“ in einem neuen, eigentümlichen Sinn. (Hua 14, 22)

Wir haben also mit einem neuen, eigentümlichen Sinn des *a priori* zu tun. Es kann nicht dasselbe Apriori sein wie das des reinen Bewusstseins, weil es sich hier um keine Wesensnotwendigkeiten handelt. Es ist auch kein bloßes Faktum, keine empirische Zufälligkeit. Es ist *a priori*, indem ich mich vor der konkreten Erfahrung entscheiden kann und das bestimmt die eigene Person, gilt sogar als mögliche Motivationsunterlage für weitere Handlungen. Diese Selbstbestimmung ist aber auch nicht endgültig oder notwendig, ich kann verzagen, nicht wagen zu handeln, wie ich mir vorgenommen hatte etc. Alles, was mit der innerlichen Bekundung verbunden ist, kann auch für jeden Anderen unbekannt bleiben, solange ich es nicht mitteile. In dieser Hinsicht wird meine Person nur so angesehen und konstituiert, wie ich tatsächlich handle und nicht wie ich gerne gehandelt hätte. Was *eigentlich* die Persönlichkeit bestimmt, kann auch Sache der Meinung sein: Ob ich das mitrechne, was der Andere von sich selbst denkt und behauptet oder nur was der Andere wirklich sagt und tut. In jedem Fall spielt das Zweite sicherlich eine Rolle und genau in diesem Sinn können wir behaupten, dass Intersubjektivität für die Konstitution der eigenen und fremden Personen wichtiger und relevanter ist, als die eigenen „privaten“,

innerlichen Vorstellungen. Husserl unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen einer innerlichen und einer äußerlichen Selbstkonstitution:

Das Charakteriologische ist also Sache induktiver Konstitution – es wird apperzipiert als Reales. Es ist aber zu unterscheiden: die Habitualität, die dem Ich „innerlich“ zuwächst aus eigenwesentlich ichlichen Gründen, und der Charakter, der ihm „äusserlich“ zuwächst als „empirischer Charakter“, als reale Eigenheit, oder die Konstitution personaler Habitualitäten (ichlicher Eigenheiten) und die Konstitution „realer“ Eigenschaften der Person in äusserer Apperzeption. (Hua 14, 424)

Eine besondere Weise, in der das Ich Vorrang gegenüber dem Anderen in der Konstitution der eigenen Person hat, finden wir in den Gefühlen oder Akten des Fühlens, die Stein in diesem Zusammenhang thematisiert. Das Ich erlebt im Fühlen nicht nur Objekte, sondern auch sich selbst, es erlebt die Gefühle als „aus der Tiefe des Ich kommend“ (Stein 1917, 110). Dieser Stein'sche Begriff der Tiefe ist nicht einfach einzuordnen. Es kann nicht das reine Ich sein, da es keine Tiefe hat und nur das Subjektsein in seinen Wesensnotwendigkeiten betrifft. Dieses Ich aber, das in Wertgefühlen erlebt wird, hat Schichten verschiedener Tiefe, die sich enthüllen, indem die Gefühle aus ihnen entspringen. In den Gefühlen erleben wir uns als so und so beschaffen, sie bekunden uns *personale Eigenschaften*. Wir können diese Tiefe, um metaphysische Spekulationen über immanente Wesen etc. zu vermeiden, als die Tiefe der Sedimentierungen verstehen. In einem ähnlichen Sinn wie sich Husserl über die unbekannt, jedoch wirksamen Wirkungen der fremden Einflüsse geäußert hat, können wir an unsere eigene Vergangenheit denken, als eine solche Tiefe von Eigenschaften, die wir eben haben, von denen wir aber nicht genau wissen, woher sie kommen, wie sie entstanden sind.¹⁶⁸

Es gibt eine Art von Gefühlen, die in einem besonderen Sinn „Sich-erleben“ sind: die Gemeingefühle und die Stimmungen. Gefühle im prägnanten Sinn sind intentional, Fühlen von etwas. In jedem Fühlen bin ich auf ein Objekt gerichtet, ist mir etwas am Objekt gegeben, konstituiert sich für mich eine Schicht des Objekts. Damit das geschehen kann, muss es mir zuvor gegeben sein und das geschieht in theoretischen

¹⁶⁸ Vgl. Stein (1917, 110).

Akten: „alles Fühlen bedarf zu seinem Aufbau theoretischer Akte“ (ebd., 112). Dieses Wissen, das dem Wertfühlen zugrunde liegt und auch vorstellendes oder wahrnehmendes anschauliches Erfassen sein kann, gehört ins Gebiet der nur reflektierend erfassbaren Akte und hat keinerlei Ichtiefe. Dagegen greift das darauf gebaute Fühlen in den Bestand des Ich hinein und wird als von ihm stammend erlebt:

Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person. Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eigenen Persönlichkeit. Diese Korrelation ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle und ihrer Verankerung im Ich und eine Entscheidung über „richtig“ und „falsch“ in diesem Gebiet. (Ebd., 113)

Wie ich mich bei verschiedenen Handlungen, Äußerungen und Begegnungen mit den Anderen und in der Lebenswelt fühle, ist etwas, was mir dabei gegeben ist. Der Andere kann eventuell von meinem Leib mein Fühlen ablesen, ich kann das aber immer erleben. Wie ich also im Fühlen auf die unterschiedlichen Situationen des Lebens reagiere, zeigt mir etwas über meine eigene Person. Ich hatte z. B. immer Angst vor dem Fliegen, bis ich es tatsächlich gemacht habe und dann festhalten konnte, dass ich mich eigentlich wohl dabei fühle und keine weiteren Hindernisse empfinde. In dieser Hinsicht lerne ich etwas über meine eigene Person durch das Fühlen in einer Weise, die lediglich mir zugänglich ist.

§ 22 Schlussbemerkungen

Leibauffassung, Appräsentation und die mögliche Erfüllung der einführenden Akte in Akten der Vergegenwärtigung haben sich als notwendige Grundlage der natürlichen Einfühlung herausgestellt, die immer dabei tätig und wirksam sind, wenn wir Anderen begegnen. Dies ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen, dass ich durch jeden Schritt thematisch und zeitlich hindurchgehen muss, um „endlich“ einen Anderen am Ende eines Prozesses gegeben zu haben. Die Leibauffassung wird durch die Ähnlichkeit zwischen fremdem und eigenem Leib motiviert, aber in der natürlichen Einstellung auch dadurch, dass ich über den empirischen Typ Leib verfüge und

dieser als noematischen Sinn, in Bezug auf den die Einheit in der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen apperzipiert wird. Die Einfühlung als Akt, der mir den Anderen als Anderen gibt, kann sich passiv im Fortgang der Erfahrung bestätigen, insofern der fremde Körper sich weiterhin benimmt, wie es von einem Leib zu erwarten ist. Überhaupt zu wissen, was ein Leib ist, bedarf jedoch der Konstitution dieses in der Selbsterfahrung, indem ich selber so einen Leib habe und sein Vermögen durch meine Erfahrungen kenne. Darin haben wir den rechtmäßigen Sinn von der „solipsistischen“ Konstitution des Eigenleibs erblickt. Darüber hinaus kann die Einfühlung schon auf dieser fundamentalen Ebene in Akten der Vergegenwärtigung erfüllt werden, was keine vollkommene, originäre Erfüllung bedeutet, gleichwohl einen hohen genug Grad von Erfüllung, der uns berechtigt, über Wirklichkeit und Wahrheit zu sprechen. Da das fremde Erleben der originären Gegebenheit unzugänglich bleibt, ist die Rückbeziehung auf mein eigenes Erleben durch Vergegenwärtigung das, was das Fundament für die Erfüllung bietet.

Die Einheit Mensch konstituiert sich zuerst in Bezug auf den Anderen, da die Einfühlung eines Akts der äußeren Wahrnehmung bedarf, was mich dazu führt, bewusstes Leben als die Innerlichkeit einer wahrgenommenen Äußerlichkeit anzusehen. Indem ich den Anderen als Menschen konstituiert habe, kann ich mich durch einfühlende Vergegenwärtigung auch als eine solche Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit betrachten, eine Doppelrealität von Seele und Leib. Die Einfühlung ermöglicht mir, mich zu sehen, wie ich den Anderen sehe: Mein Leib ist auch Naturding und ich bin selbst eine Realität aus Seele und Leib, deren bewusstes Leben für die Andere Innerlichkeit ist.

Mit der Person erreichen wir die soziale Welt und die Einfühlung als nicht nur eine Form von Wissen über den Anderen, sondern vielmehr als eine Voraussetzung für die Beziehungen zu und mit dem Anderen. Das Personsein ist von der Perspektive der natürlichen Einstellung das eigentlich Erste, die ursprüngliche Gegebenheit des Anderen für mich. Interpersonale Beziehungen sind somit nicht das Wissen über den Anderen, sondern sich dem Anderen absichtlich zuzuwenden und von ihm bemerkt zu werden. Die Bedingung, mich dem Anderen absichtlich zuzuwenden und dass meine Absicht von dem Anderen bemerkt wird, ergänzte ich durch Grices Theorie der Sprecherabsichten. In diesem Zusammenhang haben wir erfahren, dass es sich nicht nur um die allgemeine kommunikative Absicht handelt, sondern vielmehr um die konkrete Absicht, dies und das mitzuteilen, das der Anderen verstehen muss. In dieser Hinsicht zeigte der Begriff der Implikatur, wie es ist, dass ich mit

gewisser Unabhängigkeit von den ausgedrückten Bedeutungen eine fremde, implizierte Absicht verstehen kann.

Personen stehen in Gemeinschaft zueinander und zu der gemeinsamen Welt, auf der alle personalen Beziehungen stattfinden. Die Gesamtheit unserer Erfahrungen ist in die Horizonte der Lebenswelt eingebettet, und jeder Gegenstand hat für uns in dieser Hinsicht einen sozialen oder kulturellen Sinn. Dabei zeichnen sich die Kulturhandlungen als jene aus, die auf Stil, Konvention, Tradition und Norm beruhen, wobei all diese immer in Bezug auf eine konkrete soziale Welt verstanden werden müssen. Dabei haben wir erkannt, dass Husserl von regulativen Regeln im Sinn von Searle sprach, aber auch von einigen konstitutiven Regeln (Normen), die die unterschiedlichen sozialen Handlungen definieren und ermöglichen. Kulturhandlungen erschaffen bleibende Erzeugnisse, die ebendiese soziale Welt ausmachen und die Kontinuität in der Zeitlichkeit ermöglichen. Unter diesen ist die Rolle der Sprache sowohl als paradigmatischer Fall der interpersonalen Beziehungen als auch als Bestimmung der jeweiligen Gemeinschaften eben als Sprachgemeinschaften hervorzuheben. Sie ist auch das Hauptmittel zur Schöpfung bleibender Erzeugnisse und vor allem der Wissenschaft.

Die eigene Person hat ihre personalen Eigenschaften, diese müssen aber auch von mir selbst entdeckt und erkannt werden, wodurch sich die Einheit der Person bildet. Dabei finden wir den Einfluss anderer Personen und auch der Lebenswelt im Allgemeinen in der Form von Sitten, Geboten, Konventionen etc. Die fremden Einflüsse auf die eigene Person sind unvermeidbar, dies bedeutet aber nicht, dass ich nicht frei bin. Die Freiheit der Person ist in ihrer aktiven Stellungnahme zu diesen Einflüssen und anderen Trieben, was wiederum Selbstwissen voraussetzt, um feststellen zu können, was ich übernommen habe und was ich davon behalten will.

Kapitel 4: Die alltägliche Einfühlung und ihre Formen

§ 23 Einleitung

In diesem Kapitel kommen wir endlich zu einer Betrachtung der Einfühlung, die viel näher zu unserem „normalen“ (nicht technischen) Verständnis dieses Begriffs ist: Einfühlung als der Akt, durch den ich konkretes Wissen über konkrete Personen erlange. Abgesehen von der möglichen Vermengung mit dem Mitfühlen oder der Sympathie, die im alltäglichen Gebrauch dieses Worts vorkommen kann (siehe dazu § 1), wird Einfühlung normalerweise als eine Form des Erwerbs von Wissen über andere Personen verstanden. Dies unterscheidet sich von der transzendentalen Suche nach der Evidenz des alter ego und von der grundlegenden Menschapperzeption als der Konstitution des Anderen als Menschen und Person in der natürlichen Einstellung. Mich in einen Anderen einzufühlen, bedeutet dementsprechend, mich auf eine konkrete Person zu richten, um festzustellen, was sie erlebt, oder um mir ihre Erlebnisse klarzumachen. Innerhalb der natürlichen Einstellung und ohne eine Frage nach transzendentaler Rechtfertigung zu stellen, bleiben mir nichtsdestoweniger die fremden Erlebnisse nicht originär zugänglich. Ich kann das fremde Erleben folglich weder sinnlich wahrnehmen, so wie ich normale Außendinge wahrnehme, noch in Akten der Reflexion gegeben haben, so wie es der Fall bezüglich meiner eigenen Erlebnisse ist. Aus diesem Grund ist die entsprechende intentionale Form für die Gegebenheit anderer Personen und ihrer Erlebnisse die Einfühlung. Um sie von der in Kapitel 2 präsentierten transzendentalen Einfühlung und von der in Kapitel 3 vorgestellten grundlegenden Einfühlung zu differenzieren, werde ich für diese intentionale Leistung den Terminus „alltägliche Einfühlung“ verwenden.

Das Ziel für dieses Kapitel ist eine allgemeine Untersuchung der möglichen Formen der alltäglichen Einfühlung, die solche in natürlicher Einstellung vollzogenen

Akte betreffen. Betrachten wir die Ergebnisse der vorherigen Kapitel: In Kapitel 2 haben wir Husserl folgend den solipsistischen Einwand überwunden und festgestellt, dass die transzendente Phänomenologie gerechtfertigt ist, eine Phänomenologie der Intersubjektivität zu werden. Darauf basierend haben wir in Kapitel 3 erörtert, wie die Menschapperzeption erfolgt und wie der Andere als Mensch und als Person in einer sozialen Welt konstituiert wird. Nun nehmen wir diese Ergebnisse als gegeben und stehen auf dem Boden der natürlichen Einstellung und der Lebenswelt, in denen ich und die anderen Personen in einem Verband sind. Auf dieser Basis können wir uns nun einer phänomenologischen Analyse der konkreten Akte der alltäglichen Einfühlung widmen.

Was meint dies genau? Die vorliegende Arbeit will keine empirische Untersuchung durchführen, um festzustellen, was genau Menschen tun, wenn sie verschiedene Formen von Einfühlung treiben. Vielmehr will ich hier prinzipielle und reale Möglichkeiten einfühlender Akte mustern und sie in Bezug auf ihre intentionalen Merkmale, Grenzen, Evidenz und Erfüllung analysieren. Dahingehend erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, als ob die Unterscheidungen, die ich hier präsentieren werde, die *einzig* möglichen wären. Ich werde also Husserl, Stein und Schütz (u.a.) folgend einige Unterscheidungen zwischen verschiedenen Formen von Einfühlung ziehen, die danach streben, die Idee der Einfühlung als Erwerb von Wissen über andere Personen konkreter und spezifischer zu machen.

Es ist nicht immer klar, wann die Konstitutionsanalyse aufhört, transzendental zu sein. Während kein Zweifel vorhanden ist, dass die Analyse der *transzendentalen* Einfühlung eben transzendental gewesen ist und es mir immer noch sinnvoll scheint, die Analysen der natürlichen Einfühlung auch als transzendental zu bezeichnen, glaube ich, dass die transzendente Einstellung für die vorliegende Analyse der alltäglichen Einfühlung verlassen wird. Es ist mir nicht mehr klar, in welchem Sinn die kommenden Analysen als transzendental verstanden werden könnten. Dies dürfte aber nicht besonders problematisch sein: Wie wir in § 9.1–9.3 festgestellt haben, ist es möglich, eine phänomenologische und eine geistige Psychologie, so wie auch andere Geisteswissenschaften (phänomenologische Soziologie) zu betreiben, ohne die epoché und transzendente Reduktion zu vollziehen. Dies will ich nun unternehmen. Ich werde immer noch verschiedene Werkzeuge der phänomenologischen Methode wie z. B. die eidetische Variation einsetzen, die dazu dienen sollte, unterschiedliche intentionale Leistungen voneinander abzugrenzen – wie ich gleich

erklären werde –, so wie auch die Konstitutionsanalyse selbst und die Reflexion auf Akte, wobei ich mich an das Apriori der Korrelation halten werde.¹⁶⁹

Ich werde hier, so wie ich es im Laufe dieses Werks gemacht habe, den Terminus Einfühlung für verschiedene intentionale Leistungen nutzen, die sämtlich unter der Grundidee des Erwerbs von Wissen über den Anderen stehen. Ich will damit terminologische Diskussionen der Art vermeiden, ob etwas Einfühlung *eigentlich* nur dann sei, wenn die oder die Bedingungen erfüllt werden. Es gilt vielmehr: Alle intentionalen Leistungen, die sich auf andere konkrete Personen mit dem mehr oder minder expliziten Ziel richten, Kenntnisse über sie zu gewinnen, sind Akte der Einfühlung. Dabei will ich herausfinden, was die verschiedenen Möglichkeiten sind. Eine wichtige Unterscheidung dabei ist jene zwischen Einfühlung und interpersonalen Beziehungen verschiedener Art. Einfühlung bleibt ein Akt, den ein Ich (eine Person) auf ein anderes Ich (Personen) gerichtet vollzieht. Die Thematisierung der Einfühlung bedeutet also nicht die Thematisierung der unterschiedlichen interpersonalen Beziehungen. In § 21.3 habe ich die interpersonalen Beziehungen im Allgemeinen analysiert, wobei wir gesehen haben, dass gegenseitige Einfühlung nicht ausreicht, um eine interpersonale Beziehung auszumachen. Während ich nun die verschiedenen Formen der alltäglichen Einfühlung eingehender thematisieren möchte, werde ich mich nicht weiter mit interpersonalen Beziehungen auseinandersetzen. Diese Unterscheidung zwischen Einfühlung und interpersonaler Beziehung ist ebenfalls wichtig, insofern die hier durchzuführende Analyse aus der phänomenologischen Perspektive vollzogen werden wird, in der wir immerhin einen originären Zugang zu solchen Einfühlungserlebnissen haben, die durch die traditionellen Methoden der Phänomenologie von Reflexion und eidetischer Variation untersucht werden können.

Die verschiedenen Formen der Einfühlung, Unterscheidungen und verbundenen Themen werden in diesem Kapitel folgendermaßen präsentiert: In § 24 werde ich die Husserl'sche Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung diskutieren. Dabei handelt es sich um einen Unterschied in Bezug auf Einfühlung jeweils als eine Form von aufmerksamer, absichtlicher Intentionalität und von passiver

¹⁶⁹ Für eine philosophische und historische Diskussion über diese Problematik, siehe Zahavi (2019).

Auffassung Anderer sowohl als solchen als auch in unterschiedlichen Bestimmungen. In § 25 werde ich eine eigene Unterscheidung vorstellen und zwar zwischen Einfühlung als wahrnehmungs- und als theoriebasierter Akt. Diese ist auf den Fall bezogen, in dem man Kenntnisse über den Anderen durch die einführende Wahrnehmung des fremden Leibs gewinnt und den Fall, in dem man theoretische Akte¹⁷⁰ verschiedener Art zum selben Zweck vollzieht. Damit verbunden werde ich in § 26 eine weitere eigene Unterscheidung thematisieren, nämlich zwischen Akten des Annehmens und des Verstehens. Auf diese Weise will ich die Fälle unterscheiden, in denen ich versuche, aus diversen möglichen Quellen festzustellen, ohne tatsächlich zu wissen, was der Andere erlebt. Dagegen kann mir das Wissen aufgrund aufrichtigen Zeugnisses zur Verfügung stehen und meine Absicht wäre dann, diese fremden Erlebnisse zu verstehen. § 27 widmet sich einer weiteren Husserl'schen Unterscheidung und zwar der zwischen Allgemein- und Individualtypischem im Fremdverstehen. Diese betrifft die Art Wissen, die man in unterschiedlichen einführenden Akten zur Verfügung hat und verwenden kann. In § 28 werde ich die Rolle der sprachlichen Kommunikation in der Einfühlung berücksichtigen und § 29 wird einen Fall betrachten, den ich aus Husserl'schen Perspektive als „das Sich-Hineinversetzen“ bezeichnen werde. Diese Form bietet die Möglichkeit, unsere einführenden Akte durch Veranschaulichung und Vergegenwärtigung in der Phantasie zur Erfüllung zu bringen. Es gilt auch als eine hohe Form von Engagement mit der Einfühlung, wobei alle anderen Formen ebenfalls eine Rolle zu spielen haben.

§ 24 Eigentliche und uneigentliche Einfühlung

§ 24.1 Die Unterscheidung

Die erste Unterscheidung auf Ebene der alltäglichen Einfühlung betrifft die Frage, ob die jeweiligen Akte der Einfühlung aktiv und thematisch oder passiv und im Hintergrund vollzogen werden. Um diese Unterscheidung zu benennen, verwendet Husserl das Oppositionspaar „eigentliche und uneigentliche“. Meines Wissens wird

¹⁷⁰ Zum Begriff der theoretischen Akte vgl. § 3.

diese Unterscheidung zum ersten Mal in Text Nr. 16 der Hua 13 eingeführt und ihre erste explizite Definition ist in der Inhaltsbeschreibung dieses Texts zu finden:

Besonders wichtig die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung. Die letztere als passiv-apperzeptive Einfühlung, als Konstitution des Anderen als Vorgegebenheit, die erstere als (wie ich hier sage) Fundament für die Ermöglichung aller Sozialität: das in und mit dem Anderen (insbesondere aktive) quasi Leben, quasi mit-affiziert, mitdenkend, mittuend etc. Eigentliche Gegebenheit des Anderen, eigentliche Einfühlungserfahrung. (Hua 13, 438f.)

Diese Definition oder erste Charakterisierung wird in einer Fußnote ausgeführt: „Die uneigentliche Einfühlung ist die passiv assoziative Indizierung einer fremden Subjektivität, die eigentliche ‚Einfühlung‘ das aktive Mittun und Mitleiden, sich ichlich Motivieren-lassen, aber auch im Untergrund den inneren Motivationen Nachgehen statt den Assoziationen“ (Hua 13, 455, Fußnote 1). Der Kern der Unterscheidung besteht also darin, ob ich mich dem Anderen aufmerksam und thematisch mit dem Ziel zuwende, sein bewusstes, inneres Leben zu erkunden, oder ob ich, ohne dem Anderen meine Aufmerksamkeit zu widmen, ihn als Mensch, Person und möglicherweise in gewissen Bestimmungen¹⁷¹ passiv oder auch im Hintergrund apperzipiere.¹⁷² Wie der Name verrät, stellt sich die *eigentliche* Einfühlung als paradigmatische Form, bezüglich der die uneigentliche charakterisiert werden muss. Die ausführliche Charakterisierung der eigentlichen Einfühlung wird das Thema dieses gesamten Kapitels sein, indem die meisten Formen, die ich betrachten werde, unter diesen Titel fallen werden. Beginnen wir mit einer allgemeinen Beschreibung, durch die wir sie von der uneigentlichen Einfühlung besser abgrenzen können.

¹⁷¹ Mehr dazu gleich.

¹⁷² Die Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung findet meiner Meinung nach auch eine ähnliche Darstellung in Thiemo Breyers Analysen von Selbst-Affektion und das absichtliche Nehmen einer Perspektive. Vgl. die ausführliche Diskussion in Breyer (2020b).

§ 24.2 Die eigentliche Einfühlung

Die eigentliche Einfühlung ist das aktive Streben nach dem Wissen über eine andere, konkrete Person. Ihr entscheidendes Merkmal ist die aktive Thematisierung der fremden Erlebnisse. Indem sie den Anspruch auf Wissen erhebt, beansprucht sie Erfüllung und daher Anschauung in der Form von Vergegenwärtigung.¹⁷³ Nehmen wir an, dass ich einen Menschen als solchen erkenne und somit keine weiteren Akte zu vollziehen brauche, um zu bestimmen, dass der von mir betrachtete Gegenstand eben ein Mensch ist. Die eigentliche Einfühlung fängt folglich damit an, dass ich etwas über ihn wissen will. Was und warum ich wissen will, kann sehr unterschiedliche Gründe haben: einfache Neugier motiviert durch die Begegnung und einen Gesichtsausdruck, die geteilte Situation, Interesse für die konkrete Person, weil ich sie gut kenne, weil ich etwas mit ihr teile etc. Wie geschieht diese eigentliche Einfühlung als die Suche nach dem anschaulichen, erfüllten Wissen über den Anderen? „Erstens ist sie eine Modifikation des eigenen Ich-bin und Ich-lebe, Ich-erleide-das, Ich-tue-das, Ich-empfinde, Ich-fühle, Ich-habe-die-und-die-Erscheinungen, Ich-entschliesse-mich“ (Hua 13, 455).

Wie bereits angedeutet,¹⁷⁴ ist das Fundament für das am Anderen Appräsentierte die eigene Subjektivität in ihrer ganzen Vielfältigkeit. In diesem Sinn ist die eigentliche Einfühlung „erstens“ „eine Modifikation des eigenen“.¹⁷⁵ Die eigenen Erlebnisse werden in der Form fremder Erlebnisse modifiziert: Ich bin, so ist der Andere; ich lebe und erlebe, so der Andere etc. Dies bedeutet natürlich nicht, dass ich zuerst genau dasselbe erleben muss, um es an dem Anderen modifiziert erleben zu können, aber in gewisser Hinsicht schon, dass ich dieselbe Art Erlebnis je erlebt haben muss, um zu wissen, dass es dieses überhaupt gibt und an dem Anderen modifiziert erfahren werden kann. Ein einfaches Beispiel: Ich sehe einen Menschen, der auf die Landschaft schaut und betrachtend sowie ruhig aussieht. Es scheint mir, er hat daran Genuss. Nun: Ich muss nicht dieselben Erscheinungen von dieser Landschaft wie er haben, um mich in seine Erscheinungen einfühlen zu können, ich muss aber von eigener

¹⁷³ Zum Begriff der Erfüllung siehe § 18.3.

¹⁷⁴ Vgl. § 14.2 und § 18.2.

¹⁷⁵ Zum Gebrauch des Begriffs der Modifikation in seinen jeweiligen Kontexten, siehe: § 14.6 und § 18.3.

Erfahrung her wissen, was überhaupt sinnliche Erscheinungen sind. Ich muss selbst nicht Genuss an dieser (oder irgendeiner) Landschaft erfahren haben, wohl aber mal Genuss erfahren haben, um die Grundlage für die einführende Modifikation zur Verfügung zu haben, wenn ich mich in diesen anderen Menschen hineinfühle. In dieser Hinsicht ist die eigentliche Einfühlung eine Modifikation meiner eigenen Erlebnisse: Es muss sich dabei um mir dem Typ nach bekannte Erlebnisse handeln, damit ich sie in den Anderen anschaulich intendieren kann. Die entscheidenden Merkmale der eigentlichen Einfühlung sind also ihr thematischer und anschaulicher Charakter. So versteht Kern diese intentionale Leistung:

In our *authentic* (or, *proper*) *empathy* with the other, which Husserl also refers to as “absolutely empathizing cognizance [Kenntnisnahme]” (Hua XIII, 445), I live as if I were within the other person or animal by intuitively transposing myself (“sich hineinversetzen,” “hineinversenken,” “einleben”) through phantasy into the motivations of the other’s situation and representify intuitively his feelings, thoughts, aspirations, etc. This authentic understanding expresses the personalistic attitude toward another human subject (an alter ego) and is the foundation of the human sciences. (Kern 2019, 40)

Ich bin mit Kerns Darstellung einverstanden, sehe aber in diesem Begriff eine mögliche Graduation. In Kerns Darstellung scheint es der Fall zu sein, dass man nur mit eigentlicher Einfühlung zu tun hat, wenn man sich in den Anderen hineinversetzt, eine große Anzahl an Erlebnissen in der Phantasie vergegenwärtigt und endlich eine „absolut einführende Kenntnisnahme“ (Hua 13, 445) hat.¹⁷⁶ Meine notwendigen Bedingungen für eigentliche Einfühlung sind jedoch bescheidener: Es müssen thematische Akte mit Anspruch auf Erfüllung durch Vergegenwärtigung vollzogen werden. Dabei haben wir mehrere Möglichkeiten von Einbezug, die ermöglichen, von einer Graduation bei der eigentlichen Einfühlung zu sprechen. Die höchste Form, bei der ich alle verfügbaren Mittel einsetze, um über den Anderen Kenntnis zu erhalten oder ihn besser zu verstehen, macht den höchsten Grenzfall aus, den ich mit „das

¹⁷⁶ Diese Beschreibung wird übrigens von Husserl als Gegensatz in der Einfühlung zu der „absolute[n] Icherfahrung“ angeboten und nicht geradehin als Beschreibung der eigentlichen Einfühlung.

Sich-Hineinversetzen“ bezeichne und dessen Beschreibung ich in § 29 durchführen werde. Was wäre der minimale Grenzfall? Betrachten wir es anhand eines Beispiels: Ich gehe auf der Straße und eine andere Person geht mir gegenüber vorbei. Ihr Gesichtsausdruck erregt mein Interesse: Sie wirkt auf mich traurig, aber nicht genau, um etwas besorgt, vielleicht? Ich gehe weiter, sehe sie nicht mehr, denke aber weiter an sie und die Natur ihres Zustands, die möglichen Gründen dafür.¹⁷⁷ Einige Schritte weiter ist der thematische Faden verloren gegangen und ich denke nicht wieder an sie. Dieser kleine, flüchtige Fall, behaupte ich, ist bereits unter die eigentliche Einfühlung einzuordnen. Er erfüllt die Bedingung, dass thematische Akte, die auf die Vergegenwärtigung der fremden Erlebnisse gerichtet sind, vollzogen worden sind.

Ist es aber sinnvoll, so einen kleinen Fall als *eigentliche* Einfühlung zu charakterisieren? Insofern die eigentliche Einfühlung sich graduieren lässt, finde ich diese Einordnung berechtigt. Betrachten wir die Alternative. Wenn dieser Fall nicht als eigentliche Einfühlung charakterisiert würde, müssten wir ihn auf der einen Seite in eine neue Kategorie einordnen, da er keine uneigentliche Einfühlung sein kann, wenn er eine aktive intentionale Leistung impliziert. Auf der anderen Seite müssten wir weitere notwendige Bedingungen finden, damit ein intentionaler Akt eigentliche Einfühlung sein kann, denn die zwei schon präsentierten sind in meinem Beispiel erfüllt. Was könnten wir noch dazurechnen? Eine gewisse Dauer? Dann müssen wir uns weiter fragen, wie lang denn? Wie werden wir das messen, in Sekunden und Minuten, in Strecken der immanenten Zeit? Würde der Wert, den wir dafür bestimmen würden, nicht immer etwa willkürlich bleiben? Wollen wir stattdessen eine bestimmte Anzahl an thematischen Akten feststellen? Wie würden wir sie aufzählen? Es scheint, als kämen wir auf diese Weise nicht weiter. Solche Betrachtungen könnten dazu beitragen, den Grad der eigentlichen Einfühlung zu präzisieren, wobei wir keinen Anspruch auf Exaktheit erheben dürfen.¹⁷⁸ In Bezug auf die Unterscheidung selbst zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung finde ich das absolute Kriterium des Vollzugs des thematischen Akts als klar und eindeutig. Dies wird sich hoffentlich besser verstehen lassen, nachdem wir uns mit der uneigentlichen Einfühlung auseinandergesetzt haben.

¹⁷⁷ Ein ähnliches Beispiel Husserls aus Hua 13, 478 werde ich in § 24.3 diskutieren.

¹⁷⁸ Vgl. dazu Hua 3/1, § 74 und 75 über exakte und deskriptive Wissenschaften. Die Phänomenologie ist eine deskriptive Wissenschaft, die nie exakt sein kann.

§ 24.3 Die uneigentliche Einfühlung

Zunächst reicht diese Beschreibung der eigentlichen Einfühlung, damit wir uns der uneigentlichen zuwenden können. Die Frage nun ist, was es bedeutet, dass ich mich in eine andere Person *uneigentlich*, also passiv und nicht thematisch einfühle. Als erstes bedeutet dies, dass ich einen Gegenstand als Mensch und Person konstituiere und erkenne. Die ausführliche Beschreibung, wie dies passiert, ist in Kapitel 3 unser Thema gewesen. Diese Leistungen nehmen wir nun für gegeben und sagen, dass ein Akt der uneigentlichen Einfühlung die Leibauffassung und Menschapperzeption voraussetzt, so wie ich sie in Kapitel 3 präsentiert habe. Wir können an dieser Stelle präzisieren, dass uneigentliche Einfühlung lediglich dann stattfinden kann, wenn ein Mensch wirklich vor mir wahrnehmungsmäßig steht und die Leibauffassung motiviert.¹⁷⁹ Warum denn die Rede von einer uneigentlichen Einfühlung? Mir scheint, dass es sich hier vor allem um die genaue Klassifizierung der intentionalen Akte handeln muss. Zu sagen, dass ich einen Menschen *wahrnehme*, aber dabei keine Einfühlung vollziehe, wäre darin unrichtig, dass die sinnliche Wahrnehmung nicht ausreicht, um mir einen Menschen als solchen zu geben. Bei der Menschapperzeption muss die innere Seite, das fremde Bewusstsein appräsentiert sein. Diese Form von Appräsentation richtet sich aber auf nicht gegebene und nicht gebbare Seiten des jeweiligen Gegenstands im Gegensatz zum Fall der normalen sinnlichen Wahrnehmung, bei der die nicht gegebenen, appräsentierten Seiten zur Wahrnehmung gebracht werden können. Dieser fundamentale Unterschied zwingt uns dazu, den Fall der Menschapperzeption unter die Einfühlung einzuordnen. Die Tatsache, dass es sich dabei um nicht thematische Akte handelt, motiviert die Bezeichnung von „uneigentlich“. Auch bei der uneigentlichen Einfühlung ist es der Fall, dass ich die innere Seite des Anderen appräsentiere und als eine Modifikation von mir selbst erfahre.

Vergleichen wir mit der sinnlichen Wahrnehmung. Warum ist nicht die Rede dabei von einer uneigentlichen Wahrnehmung, wenn ich Gegenstände als die Gegenstände, die sie sind, im Hintergrund oder ohne thematische Akte zu vollziehen,

¹⁷⁹ Dies gilt insbesondere im Gegensatz zu einigen Fällen der eigentlichen Einfühlung, die ich in diesem Kapitel diskutieren werde, siehe insbesondere die theoriebasierte Einfühlung in § 25.4.

apperzipiere? Ein ähnlicher Unterschied ist jedoch in Husserls Theorie zu finden und zwar zwischen schlichter und explizierender Wahrnehmung.¹⁸⁰ Die schlichte Wahrnehmung führt zur Apperzeption des jeweiligen Gegenstands als der, der er ist, aber ohne dabei zu verbleiben, ohne weitere Akte zu vollziehen, um die konkreten Eigenschaften dieses Gegenstands zu explizieren und entfalten. Ebendies kann ich tun, vor allem wenn ich daran interessiert bzw. dazu motiviert werde. Dann sind meine Akte der Wahrnehmung thematisch gesteuert, sie streben nach der Entfaltung der gegenständlichen Merkmale und tieferen Kenntnisse. Dieser Vergleich ist ziemlich genau, der Unterschied besteht darin, dass ich mich im Fall der Einfühlung auf das fremde Erleben richten muss und dieses nicht der sinnlichen Wahrnehmung gegeben werden kann. Deswegen sprechen wir von Einfühlung. In beiden Fällen ist das Interesse äußerst bedeutsam:

Erfahrung kann Erfahrung in irgendeinem Interesse sein, und so auch die einfühlende Erfahrung. Alles, was zur Aktualisierung des Interesses gehört, ist bei jedem Akt aus dem Interesse primär oder sekundär thematisch: ich bin darauf gerichtet, im prägnanten Sinne bin ich auf das primär Thematische gerichtet. Erfahrung kann auch ausserthematische Erfahrung sein, und dann bald im vermittelnden Übergang zu thematischer Erfahrung, in solche wirklich überführend, bald schon auf dem Wege dazu, aber ohne wirklich dahin zu führen: nämlich unthematische Erfahrung kann im Modus des „Appells an das Interesse“ sein, oder anders ausgedrückt, an das Ich des Interesses, es anrufend. Eigentlicher gesprochen: Das jeweils Erfahrene hat den Charakter des Anrufenden, des Reize auf das Ich übenden, und dementsprechend das Erfahren des Erfahrenen seinen Modus. Der Anruf mag aber das Ich betreffen, ohne dass von diesem das antwortende Hinsehen, Hinhören erfolgt und damit der Übergang in die interessierte Aktivität erfolgt. Aber auch das ist offenbar möglich, dass wohl Erfahrung statthat derart, dass das Erfahrene als solches sich dem Ich entgegenhebt, anruft, aber der Anruf verhallt als nicht das im aktuellen Interesse stehende Ich, bzw. nicht sein Interesse „angehend“. (Hua 15, 461f.)

¹⁸⁰ Vgl. dazu § 13.6 und die darin angegebenen Referenzen zu Husserls Werken.

Anders formuliert: Dass etwas mir gegeben ist, muss nicht Motivation genug dafür sein, dass ich diese Gegebenheit weiterverfolge und mein Interesse bei ihr behalte. Versuchen wir, unsere Wahrnehmungen und uneigentlichen Einfühlungen ungefähr zu quantifizieren, müssten wir zugeben, dass der größte Anteil von ihnen nicht zu explizierenden Wahrnehmungen bzw. eigentlichen Einfühlungen führt. Die meisten Gegenstände, mit denen ich in meinem Leben zu tun habe, werden bemerkt, aber nicht thematisiert:

Fremdes Psychisches kann ich mir doch anschaulich machen, obschon nicht wahrnehmungsmässig, so doch in Form anschaulicher Vergegenwärtigung. Ich kann es, aber ich muss es nicht, und im allgemeinen tue ich es auch nicht. Ja, es ist leicht einzusehen, dass das unanschaulich-bedeutsame Verstehen jedenfalls vorangeht dem die schon gemeinte und in der Fremdwahrnehmung fungierende Bedeutung Anschaulich-machen. Das gilt für jede Appräsentation. (Hua 15, 84)

Betrachten wir als Nächstes Husserls eigenes Beispiel:

Ist es ein Mensch, den ich im flüchtigen Blick auf der Strasse sehe, ohne dass er mich im mindesten interessiert, so ist das Verstehen ein leeres, der ganze Zusammenhang der Verweisungen, der Intentionen, die hier konstitutiv sind, bleibt leerer Horizont; und so ist die Weckung meines eigenen Ich und meines personalen Waltens und Seins, so wie es Grundlage der erfüllten Fremdwahrnehmung ist, eine leere, in dieser Hinsicht unerfüllte, und korrelativ unerfüllt der volle und eigentliche Wahrnehmungssinn des Anderen. (Hua 13, 478)

Das Beispiel handelt von einem *Menschen* und das ist der Grund, weiterhin von Einfühlung zu sprechen. Die Apperzeption erfolgt „flüchtig“, sie erregt kein weiteres Interesse, keine weiteren Akte werden diesem Menschen geschenkt. Die Intention, durch die ich ihn eben als Menschen apperzipierte, bleibt eine leere, ich vergegenwärtige nichts, modifiziere thematisch keine eigenen konkreten Erlebnisse. Daher ist dieser Fall von Einfühlung uneigentlich.

Ein komplizierterer Grenzfall zwischen uneigentlicher Einfühlung und einer zu bestimmenden Form von Wahrnehmung wäre, wenn ich mir nicht sicher bin, ob der Gegenstand, den ich nun wahrnehme, wirklich ein Mensch oder allgemeiner ein Tier

ist. Fühle ich mich in etwas hinein (Mensch oder Tier) oder nehme ich ein bloßes Ding wahr? Ein solcher Fall ist auch dem ähnlich, bei dem ich mir nicht sicher bin, ob ich einen Gegenstand überhaupt wahrgenommen habe oder einer Illusion oder Halluzination zum Opfer gefallen bin. Die Fälle sind dabei ähnlich, dass es schwierig ist, diese intentionalen Leistungen zu klassifizieren. Für den Fall der Einfühlung oder nicht würde ich den Leser auf die Diskussion in § 18.3 verweisen, wo es eben um die Erfüllung der Leibauffassung und Menschapperzeption selbst geht.

Wir können die Leistung der uneigentlichen Einfühlung mit Kerns Darstellung zusammenfassen:

In our inauthentic empathic view of the other, only that which pertains to a subject's externally observed body and behavior is presented ("vorgestellt") in intuition, while its consciousness (the psychic, the mind) is only emptily representified ("vergegenwärtigt") by associative, empty indications. In other words, in this empty empathy I consider intuitively the other only from the outside and do not representify intuitively her situation from her own point of view (from the inside). Nevertheless, I do not consider her as a mere physical body, but the psyche, the mind, is only emptily representified. (Kern 2019, 39)

§ 24.4 Die Sinne von Passivität bei der Rede von uneigentlicher Einfühlung

Ich sprach bisher, Husserl folgend, über die uneigentliche Einfühlung auch als Form „passiver“ Einfühlung. Dies hat zwei verschiedene Bedeutungen, die hier eine Rolle spielen. Der erste ist als die konstitutive Schicht zu verstehen, die bei jedem Akt zu finden ist.¹⁸¹ Jeder vollzogene Akt hat eine Ebene von Passivität und diese können wir im Fall der Einfühlung als die uneigentliche Einfühlung bezeichnen. Es handelt sich hier, wie bereits angemerkt, um die Leibauffassung und Menschapperzeption. Diese werden nicht thematisch und aktiv durchgeführt (es sei denn, Gründe dafür entstehen, wie Zweifel daran, ob der Gegenstand wirklich ein Mensch sei), sondern

¹⁸¹ Vgl. dazu § 13.7.

finden vielmehr passiv statt und bieten so das Fundament für weitere möglichen Akte. Ich habe immer die prinzipielle Möglichkeit, nachträglich darauf zu reflektieren und festzustellen, dass die auf den fremden Leibkörper gerichteten Wahrnehmungen der sinnlich gegebenen Abschattungen aufgrund ihrer Merkmale und Bewegungen die Leibauffassung motiviert haben, durch die ich den Gegenstand als Menschen apperzipiert habe. In diesem Sinn ist die uneigentliche Einfühlung passiv, da ich nicht aktiv und thematisch in den Akten leben muss, durch die mir ein Mensch oder Tier gegeben sein kann. Die Region Animalia ist auch Teil meiner Lebenswelt und der natürlichen Einstellung und ich habe daher diese noematischen Korrelate gegeben, so wie ich beliebige Wahrnehmungsgegenstände habe, ohne thematische Akte oder Urteile vollziehen zu müssen. Dementsprechend bietet die uneigentliche Einfühlung das Fundament für möglich weitere Akte der Einfühlung, indem mir zuerst ein Mensch gegeben ist und ich anschließend die Möglichkeit habe, mich eigentlich in ihn einzufühlen.

Den zweiten, damit verbundenen Sinn von Passivität, der hier im Spiel ist, können wir mit dem Husserl'schen Ausdruck von „sekundärer Passivität“ erklären:

Einmal der Unterschied des spontan (und bei vielstufigen Akten in artikulierten Schritten) vollzogenen Aktes gegenüber dem Bewußtsein, in dem die selbe durch den ersteren zu konstituierende Gegenständlichkeit in verworrenen Zuständlichkeit „passiv“ bewußt ist; jeder spontane Akt geht nach seinem Vollzug notwendig in eine verworrene Zuständlichkeit über, die Spontaneität, oder, wenn man will, die eigentlich so zu nennende Aktivität, in Passivität, obschon eine solche, die wie schon gesagt auf den ursprünglich spontanen und artikulierten Vollzug zurückweist. (Hua 4, 12)

Wenn ich wach bin, vollziehe ich ständig Akte der Wahrnehmung und bemerke dabei die Gegenstände meiner Umgebung. Wie wir gerade gesehen haben, bedeutet dies nicht, dass ich mein Interesse auf sie richte und sie weiter thematisiere. In diesem Sinn gehen die wahrgenommenen Gegenstände in eine Passivität über, nämlich in dem Sinn, dass sie nicht weiter thematische Korrelate meines cogito sind.¹⁸² Be-

¹⁸² Zu dem Begriff der sekundären Passivität siehe weiter Hua 4, § 5 und § 9, in dem die Passivität als sekundäre auch in Bezug auf die Darstellung von § 5 erst genannt wird.

trachten wir zunächst ein Beispiel mit der sinnlichen Wahrnehmung: Ich trete in den Seminarraum ein und setze mich an meinen Platz. Ich bereite mich auf den kommenden Unterricht vor, als ich mich daran erinnere, dass ich an der Tür ein Plakat bemerkt habe, das früher nicht da gewesen war. Ich habe diesen Gegenstand wahrgenommen, ohne einen thematischen Akt zu vollziehen, er steht mir aber in der Erinnerung und Reflexion zur Verfügung. Ich habe keine explizierende Wahrnehmung vollzogen, aber trotzdem habe ich nicht nur ein Ding, sondern eben ein Plakat wahrgenommen. Ferner ist es nicht nur ein Plakat gewesen, ich weiß noch, dass es ungefähr so groß, so hoch und gelb ist. Einige gegenständlichen Merkmale sind mir immer gegeben, wenn ich etwas wahrnehme, sogar wenn ich keine explizierende Wahrnehmung vollziehe.

Ich habe vorangehend geäußert, dass sogar im Fall der uneigentlichen Einfühlung mir gewisse Bestimmungen der jeweiligen Person gegeben sind und nicht bloß ein Mensch überhaupt. Die Wahrnehmung des gelben Plakats ist ein Beispiel dieses Falls für die sinnliche Wahrnehmung. Betrachten wir nun ein ähnliches Beispiel für die uneigentliche Einfühlung: An meinem Platz sitzend erinnere ich mich daran, dass ein Mensch der Seminarraamtür gegenübergesessen hat. Da ich eben einen Menschen apperzipiert habe, habe ich uneigentliche Einfühlung vollzogen. Ich habe aber nicht nur einen Menschen überhaupt gesehen, sondern einen, der gesessen und auf sein Handy geschaut hat. Auch in der uneigentlichen Einfühlung werden demzufolge gewisse Bestimmungen der jeweiligen Person aufgefasst und nicht eine ganz unbestimmte Person.

Die uneigentliche Einfühlung kann also auf beide Arten passiv sein. Im Sinn der passiven, konstitutiven Schicht, die jedem Akt zugrunde liegt, ist die uneigentliche Einfühlung der Vollzug der Mensch- oder Personapperzeption selbst. In dieser Hinsicht liegt sie auch der eigentlichen Einfühlung zugrunde und unterscheidet sich von der natürlichen Einfühlung lediglich in Bezug auf die Art und Weise, wie sie betrachtet und analysiert werden. Im Sinn der sekundären Passivität bedeutet uneigentliche Einfühlung, dass ich Personen in einigen ihrer jeweiligen Bestimmungen apperzipiere, was mir wiederum in der Erinnerung und Reflexion zur Verfügung steht. In dieser letzten Hinsicht betrifft die uneigentliche Einfühlung mehr und konkretere Elemente als die natürliche Einfühlung. Die natürliche Einfühlung muss als die allgemeine Beschreibung dessen verstanden werden, wie man überhaupt einen Gegenstand als Mensch und Person konstituiert, und ist in dieser Hinsicht der Beschreibung der Wahrnehmung eines Dings als solchen analog. Die Analysen der un-

eigentlichen Einfühlung nehmen hingegen konkrete Elemente der Erfahrung hinzu und beschreiben, wie diese Konstitution des Anderen in natürlicher Einstellung passiert und was noch dabei bestimmt wird, wobei die Analysen ihren konkreten Charakter erwerben und ihren Zusammenhang zu anderen Formen aufdecken.¹⁸³

§ 24.5 Theoretische Relevanz der Rede von uneigentlicher Einfühlung

Die uneigentliche Einfühlung zeigt folglich ihre theoretische Relevanz nicht nur darin, dass sie das Fundament für weitere Akte der eigentlichen Einfühlung anbietet, sondern ebenso darin, dass sie uns ermöglicht, gewisse Bestimmungen und Merkmale des Anderen aufzufassen. Ich habe noch nicht die eigentliche Einfühlung ausführlich thematisiert, wir haben aber bereits bemerkt, dass sie ein aktives Zuwenden zu den fremden Erlebnissen und Vergegenwärtigungen in der Phantasie impliziert. Die uneigentliche Einfühlung spielt desgleichen eine große Rolle, insofern ich überhaupt keine eigentliche Einfühlung betreiben muss, um mit Menschen in normalen, alltäglichen Situationen umgehen zu können. Analysieren wir die folgende typische Situation: Ich bin in einem Supermarkt und komme mit meinem Einkauf zur Kasse. Ich lege meine Produkte auf das Band und wenn ich an die Reihe komme, grüße ich den Mitarbeiter, der mich zurückgrüßt. Alle Produkte sind erfasst, er sagt mir den Betrag, ich bitte, mit Karte zu zahlen, tue es, wir bedanken uns und wünschen uns gegenseitig einen weiteren schönen Tag und ich gehe weg. Ich handle dabei in einer typischen sozialen Situation mit einem Mitmenschen, ich vollziehe aktive Akte, um seine sprachlichen Aussagen zu verstehen, und wir beide sagen dem Anderen typische soziale Formeln, die in einer solchen Situation zu erwarten sind. Habe ich aber irgendeinen Akt der eigentlichen Einfühlung vollzogen? Das würde heißen, dass ich mich aktiv in den Mitarbeiter eingefühlt habe, dass ich seine Erlebnisse betrachtet und versucht habe, mir einige von ihnen in der Phantasie zu veranschaulichen: „Ich kann es, aber ich muss es nicht, und im allgemeinen tue ich es auch nicht“ (Hua 15, 84). Mit anderen Worten ist uneigentliche Einfühlung ausreichend, um mit anderen

¹⁸³ Ich komme auf diesen Vergleich in § 35 im Kontext der Diskussion über den Zusammenhang unter allen Konzeptionen der Einfühlung zurück.

Menschen in gewissen typischen sozialen Situationen umzugehen. Wir können ja sagen, dass es notwendig ist, dass ich den Anderen als Person auffasse, um mit ihm reden und handeln zu können und das ist eben die Leistung der uneigentlichen Einfühlung: In unserem Fall ist der Andere mir nicht nur als Person überhaupt gegeben, sondern auch als Mitarbeiter an der Kasse. Ich muss dabei jedoch keine eigentliche Einfühlung vollziehen, da ich keinen Bedarf habe, anschauliches, erfülltes Wissen über sein Erleben und seine Perspektive zu erlangen. Ich kann dies natürlich tun und tue es, wenn eine Motivation dafür entsteht, die mein Interesse erregt und mich dazu bringt, mich in ihn einzufühlen.

Ein sehr interessanter Fall für gegenwärtige Diskussionen ist in Netherys (2018) Aufsatz über Passivität und Rassismus zu finden. Der Autor bezieht sich nicht explizit auf den Begriff der (uneigentlichen) Einfühlung, verwendet aber einige phänomenologische Begriffe, um zu argumentieren, dass Rassismus bereits auf Ebene der Passivität wirksam ist, sogar wenn die jeweilige Person keinen expliziten rassistischen Glauben zu haben glaubt. Dies passt ganz genau zu meiner Interpretation der uneigentlichen Einfühlung, bei der man schon, ohne die Aufmerksamkeit dem inneren Leben des Anderen zuzuwenden, gewisse Merkmale auffassen kann. In diesem Aufsatz analysiert der Autor ein Beispiel, in dem ein schwarzer Mann einen Aufzug betritt und eine weiße Dame darauf reagiert, indem sie ihre Handtasche festhält. Ihr Verhalten ist als automatische Antwort auf die Anwesenheit des Mannes beschrieben, die durch die passiven Assoziationen zwischen Hautfarbe und Verbrechen motiviert wird:

As Yancy [der schwarze Mann] enters the elevator, he becomes the object of the White woman's intention, in which her experience of him undergoes a process of racialization. What is present to her is a black body, but she constitutes this black body as an object of terror or fright through the intertwining of an apperception within her experience. This apperception is one of violence or criminality. She experiences a black body *and* that this kind of body necessarily tends towards violence, which then functions as a lens through which she will interpret all of that body's somatic and linguistic performances (what Yancy calls the racist socio-economic aperture). (Ebd., 10)

Ich werde im Laufe dieses Kapitels auf diese fundamentale Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung zurückkommen und dabei versuchen,

die unterschiedlichen betrachteten Formen der Einfühlung in eine dieser zwei Kategorien einzuordnen oder ihre Zusammenhänge zu erklären.

§ 24.6 Die Unterscheidung im Zusammenhang mit Steins drei Vollzugsformen

Um diese erste Darstellung abzuschließen, will ich nun Edith Steins drei Vollzugsformen präsentieren und sie in Verbindung mit dieser Unterscheidung bringen. Stein präsentiert diese Vollzugsformen im Kontext der Diskussion über den Charakter der Einfühlung im Vergleich zu anderen intentionalen Formen wie der Erinnerung und Phantasie. Einfühlung ist, wie diese anderen zwei, eine Form von Vergegenwärtigung, die als mein gegenwärtiges Erleben, indem ich es bin, der die Einfühlung vollzieht, originär ist, aber ihr Gehalt – das fremde Erlebnis selbst – ist mir nicht originär gegeben.¹⁸⁴ Dazu schreibt Stein:

Wir haben also in allen betrachteten Fällen der Vergegenwärtigung von Erlebnissen drei Vollzugsstufen bzw. Vollzugsmodalitäten, da man im konkreten Falle nicht immer alle Stufen durchläuft, sondern sich häufig mit einer der niederen begnügt: 1. Das Auftauchen des Erlebnisses, 2. die erfüllende Explikation, 3. die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses. (Stein 1917, 10)

Wir können diese drei Vollzugsformen folgendermaßen erklären:

1. *Das Auftauchen des Erlebnisses.* Ein fremdes Erlebnis taucht vor mir mit einem Schlag auf, und steht mir als Objekt gegenüber. Dies geht von Fällen aus, in denen die andere Person vor mir wahrnehmungsmäßig steht: „z. B. die Trauer, die ich dem anderen vom Gesicht ablese“ (ebd., 9).
2. *Die erfüllende Explikation.* Das fremde Erleben erregt mein Interesse und ich versuche, es mir zur Anschauung und Klarheit zu bringen. In Steins Worten: „indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe [...], ist

¹⁸⁴ Vgl. dazu § 6.6, § 13.6, § 14.1 und § 18.1.

es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle“ (ebd.). Wenn ich also in die erfüllende Explikation übergehe, betrachte ich das fremde Erlebnis nicht mehr als solches, sondern versetze mich an die Stelle der anderen Person und vergegenwärtige mir, wie diese Person das jeweilige Erlebnis erlebt, ich suche nach den Motiven, die die Person zu diesem Zustand (z. B. die Trauer) gebracht haben.¹⁸⁵

3. *Die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses.* Nachdem ich mir die fremden Erlebnisse anschaulich geklärt habe, komme ich auf ihre Betrachtung wieder als Objekt zurück, wobei sie nun nicht mehr leer gemeint, sondern anschaulich erfüllt sind. Dieses erfüllte Erlebnis schreibe ich dem Anderen zu.

Es ist klar, dass die zweite Form ein Fall oder vielmehr eine ausführlichere Beschreibung der eigentlichen Einfühlung ist. Die thematische Betrachtung der fremden Erlebnisse, das sich Hineinversetzen an die Stelle des Anderen und die Vergegenwärtigung sind genau die Merkmale, die die eigentliche Einfühlung als solche charakterisieren. Die dritte Form scheint mir, direkt und unvermeidlich aus der zweiten zu folgen: Nachdem ich diese Akte der eigentlichen Einfühlung vollzogen habe, sehe ich wieder die andere Person vor mir und verstehe sie besser. Die Erlebnisse, die ich ihr zuschreibe, sind nun anschaulich erfüllt und geklärt. Es ist für mich schwierig, einen Fall zu finden, in dem ich durch die zweite Form durchgehe und am Ende nicht zur dritten komme. Ein Kandidat könnte sein, dass ich in gewisser Hinsicht daran scheitere, mir das fremde Erleben zu vergegenwärtigen, dass ich den thematischen Faden verliere und zu einem anderen Thema übergehe, ohne in der Lage zu sein, der anderen Person ein expliziertes Erlebnis zuzuschreiben. Deshalb glaube ich, wenn Stein schreibt, dass man „sich häufig mit einer der niederen [Vollzugsformen] begnügt“, dass nur die erste gemeint sein kann: Ein Erlebnis taucht für mich auf, ich gehe aber mit der Einfühlung nicht weiter: Ich vollziehe uneigentliche Einfühlung, werde jedoch nicht motiviert, zur eigentlichen überzugehen.

¹⁸⁵ Eine ausführliche Charakterisierung dieses Schritts werde ich in § 29 unter dem Titel „das Sich-Hineinversetzen“ durchführen.

Die erste Form ist im Gegensatz zur zweiten nicht so einfach einzuordnen. Wenn ich eine Person wahrnehme und in ihrem Gesicht oder Leib ein Erlebnis ablese, bin ich schon zur eigentlichen Einfühlung übergegangen? Wenn das fremde Erlebnis vor mir „in einem Schlag auftaucht“, impliziert das, dass ich bereits auf fremde Erlebnisse gerichtete thematische Akte vollzogen habe? Sicherlich gibt es bei der ersten Stufe keine Veranschaulichung, keine vergegenwärtigende Erfüllung, weil das eben ist, was die zweite Form bestimmt und von der ersten unterscheidet. Wenn ich an meiner Definition der eigentlichen Einfühlung streng festhalte, muss ich konstatieren, dass die erste Form eben eine Form von uneigentlicher Einfühlung ist. Dies brächte auch Steins Aussage, dass „man im konkreten Falle nicht immer alle Stufen durchläuft, sondern sich häufig mit einer der niederen begnügt“, und Husserls Aussage: „Ich kann es, aber ich muss es nicht, und im allgemeinen tue ich es auch nicht“, in Übereinstimmung. Der strittige Punkt bei dieser ersten Form scheint zu sein, dass ich doch das fremde Gesicht und das darin ausgedrückte Erlebnis *thematisch* intendieren kann, ohne den Sprung zum Hineinversetzen und zur Vergegenwärtigung zu machen. Steins Beschreibung der ersten Form passt aber besser zum bisher diskutierten Begriff der uneigentlichen Einfühlung, indem sie von Fällen handelt, in denen es für gegeben angenommen wird, dass das fremde Erlebnis als ein konkretes, bestimmtes Erlebnis (z. B. Trauer), mir mit einem Schlag auftaucht. Nehmen wir das an, muss ich also nicht das fremde Erleben selbst thematisieren, um sagen zu können, die Person vor mir ist traurig oder hat eine traurige Miene. Ein anderer Fall liegt vor, wenn ich mir nicht sicher bin, was für ein Erlebnis im fremden Leib ausgedrückt ist, und meine thematischen Akte sich darauf richten, ebendiesen Sachverhalt zu bestimmen.¹⁸⁶ Übrigens können wir auch Steins Vollzugsformen zur Idee anpassen, dass die eigentliche Einfühlung sich graduieren lässt. Gehen wir von der ersten Form aus, bleiben mir mehrere Möglichkeiten offen. Sobald ich thematische Akte und Vergegenwärtigungen vollziehe, vollziehe *per definitionem* eigentliche Einfühlung und folglich Steins zweite Vollzugsform. Wie sehr, wie lang, wie tief, wie erfolgreich ich dabei versinke, bestimmt den Grad der eigentlichen Einfühlung und nicht die Form der Einfühlung selbst.

¹⁸⁶ Dieser Fall wird in § 26 diskutiert.

§ 25 Wahrnehmungs- und theoriebasierte Einfühlung

Sowohl die Analysen der transzendentalen Einfühlung in Kapitel 2 als auch die der natürlichen Einfühlung in Kapitel 3 haben als Grundlage die Wahrnehmung des fremden Leibkörpers. Die Wahrnehmung des fremden Leibs spielt ebenfalls eine fundamentale Rolle für die alltägliche Einfühlung, die nun unser Thema ist. Die These, die ich hier eher vertreten will, besteht darin, dass Einfühlung nicht nur in Verbindung mit der Wahrnehmung des fremden Leibs verstanden werden sollte, sondern dass sie darüber hinausgehen kann. Ich werde nun zunächst die Analysen der wahrnehmungsbasierten Einfühlung im Kontext der alltäglichen Einfühlung erläutern und dann einige Formen von Einfühlung diskutieren, die ich als theoriebasiert bezeichne.

§ 25.1 Der Ausdruck

Wir haben in § 9.5 beleuchtet, dass Husserl seinen Begriff von Ausdruck mit gewissen Änderungen auf die Gesamtheit der geistigen Welt und Gegenstände und auch auf die Leib-Seele Einheit, den Menschen, erweitert. Die fundamentale Idee dabei ist, dass sich das Erleben im Leib ausdrückt und dass Erlebnis und leiblicher Ausdruck eine comprehensive Einheit ausmachen. Ich habe die Bedeutung dieser These für die Konstitution des fremden Körpers als Leib in Kapitel 3 analysiert,¹⁸⁷ nun geht es darum, wie dieser als Leib konstituierte Körper, der eines Menschen ist, sein inneres Leben leiblich ausdrückt. Der Kern der Idee des Ausdrucks, wie dies bereits der Fall in der ersten *LU* für sprachliche Ausdrücke gewesen ist, ist, dass die Intention sich auf die Gesamtheit richtet, die das Erlebnis und der Leib ausmachen, wobei keine inferenzielle oder urteilsmäßige Vermittlung stattfindet. So wie ich die schriftlichen Zeichen *als solche* nicht thematisieren muss (und lediglich nicht thematisiere), um die bedeuteten Gegenständlichkeiten auffassen zu können, muss ich meine Aufmerksamkeit nicht auf die genauen leiblichen Bewegungen und Änderungen richten, damit ich einen gewissen leiblichen Ausdruck als Ausdruck für

¹⁸⁷ Siehe dazu insbesondere § 18.1 und 18.3.

ein Erlebnis auffassen kann: Mir ist vielmehr die komprehensive Einheit zwischen Erlebnis und leiblichem Ausdruck gegeben.

Eine gute Interpretation Husserls Begriffs des Ausdrucks ist meines Erachtens die von Krueger & Overgaard (2013). Die Autoren problematisieren diesen Begriff im Kontext einer aktuellen Diskussion, ob Einfühlung (soziale Kognition in dem Kontext) eine direkte Wahrnehmung der fremden Erlebnisse erreichen kann oder nicht. In Verteidigung einer solchen These, nämlich dass gewisse Akte der – in meinen Termini – Einfühlung das fremde Erleben selbst (oder einen Teil davon) wahrnehmungsmäßig erfassen, schlagen sie „a *constitutive sense*“ für Ausdruck (ebd., 303) vor. Dieser muss allerdings nicht im phänomenologischen Sinn verstanden werden, sondern im Sinn einer Mereologie: Sichtbare leibliche Ausdrücke sind „konstitutive“ *Teile* bzw. Bestandteile von Erlebnissen, insbesondere Gefühlen:

Taking “expression” in a constitutive sense is the idea that certain bodily actions are expressive of mental phenomena in that they actually make up proper parts of some mental phenomena. In other words, some mental phenomena have a hybrid structure: they straddle internal (i.e., neural) and external (i.e. external, gross bodily) processes. When we perceive certain forms of behavior and expressive actions, we quite literally perceive aspects of some mental phenomena. (ebd.)

Dies passt meines Erachtens gut zu Husserls eigener Konzeption vom Ausdruck als einer komprehensiven Einheit. Wenn er tatsächlich eine *Einheit* ist, muss sie auch ein Ganzes aus Teilen im Sinn Husserls formaler Ontologie sein.¹⁸⁸ Die leiblichen Ausdrücke wären also die sichtbaren Teile des ganzen *Erlebnisses*, wobei wir auch die innere Seite, „das Sich-Anfühlen“ und das Erleben selbst des jeweiligen Erlebnisses als Teil des Ganzen betrachten müssten. Ohne sich explizit auf Husserls formale Ontologie zu beziehen, betont Jardine gleichfalls diesen Charakter des Ausdrucks in der Einfühlung:

¹⁸⁸ Zu Husserls formaler Ontologie vgl. § 5.

Die Einfühlung in eine andere Person ist auf keiner Stufe auf das „bloß Körperliche“ beschränkt. Was sich als Gegenstand der Einfühlung präsentiert, ist vielmehr ein Ganzes, die Person, mit zwei miteinander verflochtenen Dimensionen, dem Leib mit seiner grundlegenden personalen Bedeutung und dem personalen Subjekt, das sich grundlegend im Leib manifestiert. Expressivität bedeutet dann, dass die Person eine Einheit mit zwei Dimensionen ist – dem körperlichen „Ausdruck“ des Geistes und einem körperlich „ausgedrückten“ Geist – die beide ihren je spezifischen Sinn im Verhältnis zum anderen gewinnen. (Jardine 2016, 363)

In § 14.9 haben wir die „*Einfühlung* von bestimmten Gehalten der *höheren psychischen Sphäre*“ (Hua 1, 149) berücksichtigt, haben aber dabei konstatiert, dass Husserls Analysen von ihnen im Kontext seiner *VCM* seine eigenen methodologischen Begrenzungen von der Eigenheitssphäre überschritten haben. Nun müssen wir uns um ein solches Problem nicht kümmern, da unsere Analysen sich auf die natürliche Einstellung richten und keine solchen Begrenzungen implizieren. Dies bedeutet wiederum, dass die Korrelationen zwischen bestimmten Erlebnissen und ihren leiblichen Ausdrücken einen sozio-kulturellen Ursprung haben, den wir für gegeben annehmen werden, mit dem wir uns allerdings nicht auseinandersetzen werden: Ich spreche also vom Ausdruck gewisser Erlebnisse im Leib und erkenne dabei, dass dieser Zusammenhang durch Kultur und Gesellschaft vermittelt und bestimmt wird, werde aber nicht thematisieren, wie das im Allgemeinen oder für eine bestimmte Kultur oder Gesellschaft erfolgt. Auch Husserl scheint an einer anderen Stelle seines Werks diese kulturelle Vermittlung anzuerkennen. Nachdem er einige Beispiele von Affekten wie Zorn und Scham analysiert hat, gelangt er zu der folgenden Schlussfolgerung: „Dieses Beispiel zeigt, dass die Bildung mittelbarer Assoziationen, die nicht ursprünglich egologisch gebildet sein können, eben auch auf dem Umweg über die Einfühlung sich noch bilden können“ (Hua 14, 331). Somit ist es „egologisch“ alleine, also ohne Rücksicht auf Einfühlung und Intersubjektivität, nicht möglich, die Assoziationen zwischen Affekten und leiblichen Ausdrücken zu bestimmen. Der Umweg über die Einfühlung ist auch der Umweg über die Intersubjektivität und die Sozialität, die diese Assoziation sowohl ermöglichen als auch ihren spezifischen Charakter bestimmen.

Um die Konzeption des Ausdrucks als ein Ganzes aus inneren und äußeren Teilen zu ergänzen, das wiederum durch kulturelle Vermittlung bestimmt wird, können

wir, Beyer (2006) folgend, eine Unterscheidung zwischen *Kriterien* und *Symptomen* treffen, die der Autor von Wittgenstein übernimmt: „Kriterien bestimmen die ‚richtige‘ Anwendung sprachlicher Ausdrücke; sie beruhen auf (expliziten oder impliziten) Definitionen, hängen also mit der Art und Weise zusammen, wie man die entsprechenden Begriffe *erwerben* (beziehungsweise den korrekten Gebrauch der betreffenden Ausdrücke *erlernen*) kann“ (ebd., 67). Symptome hingegen bieten nur „*empirische Evidenz* für die Anwendbarkeit von Begriffen“ (ebd.). Kriterien beruhen auf Konventionen, die „überall dort in Kraft sind, wo eine gemeinschaftlich etablierte Sprachpraxis besteht“ (ebd.), während die Symptome ein Erlebnis ausdrücken, ohne dass das Symptom den Zustand *definiert*. Ich glaube, sowohl Kriterien als auch Symptome sind unterschiedliche Fälle von Ausdrücken im Sinn Husserls. Die Ausdrücke, seien sie durch Kriterien definiert oder als Symptome für ein Erlebnis erfahren, sind einheitliche Ganze. Der innere Teil ist ein Erlebnis oder, wie Beyer präzisiert, ein „*phänomenaler Charakter* – die Art und Weise, wie sie sich anfühlen“ (ebd., 71), und der äußere Teil zeigt sich am Leib. Wenn die leiblichen Ausdrücke kulturell vermittelt sind und erlernt werden müssen, dann müssen sie auf Kriterien basieren – und wie jeder andere Begriff oder Wortbedeutung eben erlernbar sein. Das heißt aber nicht, dass Symptome keine Erlebnisse ausdrücken oder dass sie kein Ganzes mit dem Erlebnis ausmachen. Ich komme auf diese Diskussion im Kontext der Diskussion über Steins Unterscheidungen in § 25.2 zurück.

Betrachten wir zunächst einige einfache Beispiele: Trauer, Freude, Zorn sind Emotionen, deren leibliche Ausdrücke uns typischerweise bekannt sind. Sehe ich eine Person weinen, fasse ich sie ohne Weiteres als traurig auf, sehe ich eine Person lachen und lächeln, fasse ich sie ohne Weiteres als fröhlich auf. Es handelt sich dabei um keine zeitlich vermittelte Schlussfolgerung, die ich ziehe, als ob ich zuerst das Weinen und die traurige Miene sehe und dann mir denke, „die sind wohl Anzeichen für Trauer, diese Person muss nun traurig sein“. In dem Weinen und in der traurigen Miene sehe ich die Trauer des Anderen selbst und fasse diesen sich ausdrückenden Leib mit seiner Innerlichkeit, dem bewussten Leben, als eine Einheit auf: Ich sehe eine traurige Person. Ob das Weinen ein Kriterium oder ein Symptom für die Trauer ausmacht, müsste als empirische Frage betrachtet werden: Müssen Kinder lernen, aus Trauer zu weinen? Wenn ja, dann ist der Ausdruck ein Kriterium für Trauer, wenn nicht, dann ist er Symptom. In beiden Fällen ist aber der Ausdruck eine comprehensive Einheit, ein Ganzes aus einem inneren und äußeren Teil, das als solche in der Einfühlung erfahren wird.

Dabei müssen wir zweierlei berücksichtigen: Zum Ersten ist es nicht so, dass jeder physische Teil eines Leibs eine „Bedeutung“ oder einen geistigen Sinn hätte, also, dass jede Änderung in einem Gesicht oder Leib immer Ausdruck für ein Erlebnis sein müsste:

Nicht ist der Leib eine ungeschiedene physische Einheit, ungeschieden vom Standpunkt seines „Sinnes“, des Geistes. Sondern die physische Einheit des dastehenden Leibes, des sich so und so verändernden oder ruhenden, ist vielfach artikuliert und je nach den Umständen bald bestimmter, bald weniger bestimmt. Und die Artikulation ist eine Sinnesartikulation, und das besagt, sie ist nicht eine solche, die innerhalb der physischen Einstellung zu finden ist, und so, als ob jeder physischen Teilung, jeder Unterscheidung physischer Eigenschaften „Bedeutung“ zukäme, nämlich Bedeutung als Leib, bzw. ein eigener Sinn, ein eigener „Geist“ zukäme. (Hua 4, 241)

Mit anderen Worten sind nicht alle physischen, beobachtbaren Phänomene eines Leibs als Ausdruck zu bestimmen. Mein Leib kann Änderungen anzeigen, die nicht mit bewussten Erlebnissen verbunden sind, sondern die nur eine physische Ursache haben und gar keine „geistige Bedeutung“. Man denke z. B. an Tics, die oft als geistige Ausdrücke vorkommen können, aber eigentlich nur physische Ursachen haben, oder an das Erblassen, das nicht nur vor Angst oder Scham vorkommen kann, sondern aufgrund physiologischer Zustände wie Blutarmut. Wenn wir einen konkreten Fall des Ausdrucks am Leib betrachten, ist mir darüber hinaus ein am Leib ausgedrücktes Erlebnis gegeben, wobei ich nicht in der Lage sein muss, jedem körperlichen Teil eine geistige Bedeutung beizumessen. So fasse ich eine traurige Miene auf, wobei ich nicht sagen können muss: Die Erhöhung der linken Seite der Lippe um 2 mm zusammen mit dem Absinken der rechten Augenbraue sind die geistigen Ausdrücke für diese Teile des Erlebnisses.

Zum Zweiten und sehr wichtig, müssen wir den Fehler vermeiden, diese Beschreibung der wahrnehmungsbasierten Einfühlung mit der Idee zu vermengen, dass Einfühlung immer zuträfe oder dass ihr Inhalt immer wahr sei. Ich sehe die weinende Person und fasse sie unmittelbar als traurig auf. Dies ist ein beschreibender Satz, wie man normalerweise eine bestimmte Form von Erfahrungen (Einfühlung) macht. Es bedeutet jedoch auf keinen Fall, dass – in unserem Beispiel – die betroffene Person wirklich traurig sein muss. Ich kann ein Weinen aus Freude mit einem

Weinen aus Trauer sehr wohl verwechseln, das Weinen kann auch reine physische Ursachen aufweisen, wie z. B. eine allergische Reaktion. Es kann auch sein, dass die Person nur Schauspielerei oder Ähnliches betrieb. Die Behauptung ist also, dass man die Tendenz erlebt, gewisse leibliche Erscheinungen als Ausdrücke für Erlebnisse aufzufassen, *sogar wenn* sie es nicht sind: Einfühlung ist in der Hinsicht kein Erfolgsbegriff.

§ 25.2 Steins Unterscheidung zwischen Anzeige und Symbol

Um diese Beschreibungen auszuführen, können wir Gebrauch von einigen begrifflichen Unterscheidungen von Stein machen. Sie zieht eine Unterscheidung zwischen auf der einen Seite dem Zeichen, Signal oder der Anzeige (alle als Synonyme gebraucht) und auf der anderen dem Ausdruck oder Symbol. Die ersten drei Begriffe lassen sich, wie von Stein selbst so durchgeführt, mit Husserls eigener Darstellung in der ersten *LU* (§ 1, 2) erklären: Eine Anzeige funktioniert durch Assoziationsmotivation, indem ein Wahrgenommenes auf ein nicht Wahrgenommenes hinweist, das mit dem ersten eben durch Assoziation verbunden ist. So ist Husserls und Steins Beispiel, wie der Rauch Anzeige für Feuer ist.¹⁸⁹ Weiter ist dabei wichtig, dass die Erfüllungsmöglichkeit für diesen Zusammenhang dieselbe für Anzeige und Angezeigte sein muss: Ich sehe den Rauch, folge ihm und erblicke auch das Feuer. In beiden Fällen ist dies sinnliche Wahrnehmung. Der Ausdruck, wie wir bisher gesehen haben, oder das Symbol für Stein,¹⁹⁰ ist eine komprehensiv-einheitliche Einheit, in der wir von zwei Teilen sprechen, die zusammen gegeben sind. Wenn ich die traurige Miene sehe, nehme ich sie als Teil der gesamten Trauer wahr. In diesem Fall kann ich aber die Trauer selbst nicht wahrnehmen, sondern mich in sie einfühlen. Es ist also Stein gemäß eine Bedingung für die Symbolbeziehung, dass die Erfüllung des sinnlich Gegebenen zu einer anderen intentionalen Leistung führt.¹⁹¹

Stein führt weiterhin aus, worin genau der Unterschied zwischen dem sprachlichen und dem leiblichen Ausdruck besteht:

¹⁸⁹ Vgl. dazu Stein (1917, 87).

¹⁹⁰ Ein Terminus, den sie von Vischer und Lipps übernimmt, vgl. Stein (1917, 85).

¹⁹¹ Vgl. dazu Stein (1917, 87f.).

Sagt mir jemand, er sei traurig, so verstehe ich den Sinn der Worte. Die Trauer, von der ich nun weiß, ist keine „lebendige“ als Wahrnehmungsgegebenheit vor mir stehende. Sie gleicht der im Symbol erfaßten so wenig wie etwa der Tisch, von dem ich reden höre, der Rückseite des Tisches, den ich sehe. In einem Fall befinde ich mich in der apophantischen Sphäre – dem Gebiet der Sätze und Bedeutungen –, im andern Falle in unmittelbarer anschauerender Berührung mit der Gegenstandssphäre. Die Bedeutung ist immer ein Allgemeines; um zu erfassen, welcher Gegenstand *hic et nunc* gemeint ist, bedarf es immer einer Gegebenheit der anschaulichen Grundlage, auf die sich die Bedeutungserlebnisse aufbauen. Im Symbol liegt keine solche Zwischenschicht zwischen ausgedrücktem Erlebnis und der ausdrückenden Leibesveränderung. Aber ein Gemeinsames liegt in beiden Fällen vor, kraft dessen sich die Bezeichnung „Ausdruck“ auch für beides immer wieder aufdrängt. Eben dies, daß eines mit dem andern die Einheit eines Objekts konstituiert, daß der Ausdruck – aus der Verbindung mit dem Ausgedrückten gelöst – nicht mehr dasselbe Objekt ist (im Gegensatz zum Signalkörper), daß der Ausdruck aus dem Erlebnis hervorgeht und sich dem Ausgedrückten material anmißt. Diese Verhältnisse sind beim leiblichen Ausdruck einfach, beim verbalen Ausdruck im gewissen Sinne doppelt vorhanden (Wort – Bedeutung – Gegenstand und korrelativ: Haben des Gegenstands, logisches Meinen oder Bedeuten und sprachliches Bezeichnen). (Stein 1917, 92)

Interessant ist nun zu analysieren, welche Fälle Stein unter Anzeige und unter Symbol einordnet. Symbole sind jegliche Gefühlserlebnisse, die als Ganzes eine innere und eine äußere Seite aufweisen. Das Gefühl selbst oder der phänomenale Charakter ist die innere Seite, während sein leiblicher Ausdruck oder leibliches Symbol die äußere Seite derselben Einheit ist. Wenn ich die traurige Miene einer Person sehe, erblicke ich *einen Teil* der Trauer selbst. Dies wäre schon ein Fall der uneigentlichen Einfühlung, auch wenn ich diese traurige Miene als Thema meiner Aufmerksamkeit habe. Wenn ich zur Betrachtung der inneren Seite der Trauer übergehe, gehe ich zur eigentlichen Einfühlung über und muss das einfühlende Hineinversetzen vollziehen, Steins zweite Vollzugsform. Zur Symbolgruppe gehören ebenfalls Affektlaute, nämlich die Intonation beim Sprechen, so wie auch andere Laute, die ein Mensch als Ausdruck für Affekte erzeugen kann, wie z. B. vor Schmerz oder Angst schreien: „Die Affektlaute dagegen stehen ganz auf derselben Stufe wie die sichtbaren Aus-

drucksbewegungen, die Angst ist eins mit dem Angstschrei wie die Trauer mit der Miene“ (ebd., 88f.).

Als Anzeige fungieren die körperlichen Haltungen (wie man steht, sitzt), Bewegungen (nicht im Sinn der gerade erwähnten Ausdrucksbewegungen, sondern wie man geht, läuft, sich leiblich verhält): „Ich kann z. B. an Gang und Haltung eines Menschen erkennen, daß er traurig ist. Dann liegt aber nicht symbolische Relation vor, sondern Anzeige. Die Trauer gehört nicht so zur Bewegung wie zur traurigen Miene, ist nicht darin ausgedrückt“ (ebd., 88). Dieser Gruppe ebenfalls zugehörig sind die leiblichen Ausdrücke, die nicht mit Affekten oder – allgemeiner – mit Erlebnissen verbunden sind, sondern physische Ursachen haben, wie das Erröten wegen physischer Anstrengung. Schließlich sind die Merkmale der individuellen Persönlichkeit auch als Anzeige und nicht als Symbol einzuordnen. Dabei handelt es sich um die idiosynkratischen Ausdrucksweisen jeder Person, die nicht für jeden geradehin verständlich wären.

Steins Weise, die verschiedenen Fälle in die zwei Gruppen einzuordnen, kommt mir willkürlich vor. Ihr Ausschluss von Haltung und Gang von der Gruppe des Symbols kann ich in keinster Weise nachvollziehen. In der Tat schreibt sie selbst, um das Thema einzuleiten und den Ausdruck von Gefühlen von der Auffassung der Empfindungen zu differenzieren:

Wenn ich „im“ Erröten die Scham, im Stirnrunzeln den Verdruß, *in der geballten Faust* den Zorn „sehe“, so ist das noch ein anderes Phänomen, als wenn ich dem fremden Leibe seine Empfindungsschicht ansehe oder die Empfindungen und Lebensgefühle des andern Individuums mitwahrnehme. (Ebd., 85, m. H.)

Die geballte Faust müsste sehr wohl als körperliche Bewegung verstanden werden, es ist auf gar keinen Fall ein Gesichtsausdruck. Warum behauptet sie also, das Erkennen der Trauer an Gang und Haltung sei eine Form von Anzeige statt Symbol? Was ist der phänomenologische Befund dafür? Nehme ich die traurige Haltung nicht wahr, wie ich die traurige Miene wahrnehme, nämlich beide als äußere Seiten des gesamten Erlebniskomplexes? Wo genau wäre der Unterschied? Ähnliches gilt meines Erachtens für den Fall der Empfindungen und Lebensgefühle: In welchem Sinn ist das errötete Gesicht wegen physischer Anstrengung anders als das errötete Gesicht aus Scham? Ich will nicht behaupten, dass alle diese Phänomene dieselben seien oder dass Unterscheidungen unter ihnen sinnlos wären. Es geht nun aber darum, eine

Analyse dieser Phänomene *in der Einfühlung* durchzuführen und nicht eine der möglichen Erlebnisgruppen überhaupt oder wie sie sich für mich selbst in meinem eigenen Leib ausdrücken. Im Fall der Haltung und des Gangs sehe ich keine konkrete Weise, zwischen ihnen auf der einen Seite und Gesichtsausdruck auf der anderen zu unterscheiden, abgesehen von der möglich wahren Annahme, dass das Gesicht „mehr“ oder „öfter“ oder „klarer“ die Erlebnisse als die Haltung und der Gang ausdrücken kann. Das wäre aber nur ein Unterschied in Bezug auf Grad oder Intensität, nicht aber in Bezug auf Art oder Typ – in unserem Fall auf Anzeige oder Symbol.

Für den Fall der Empfindungen und Lebensgefühle bietet Stein als Beispiel an, wie das Gesicht etwa beim Sport vor Anstrengung rot anläuft. Ich kann gut nachvollziehen, dass ich innerlich zwischen dem Erröten vor Anstrengung und aus Scham unterscheiden kann, angenommen dass ich meine Wangen als warm empfinde oder mich im Spiegel sehe, angenommen also, dass ich weiß, dass ich erröte. Kann auch der Andere das an mir erkennen? Es scheint mir, wenn dies der Fall sein sollte, ist es in jedem Fall anhand anderer kontextueller Phänomene. Wenn ich im Fitnessstudio bin und sehe, dass eine Person das Laufband verlässt, würde ich höchstwahrscheinlich ihr errötetes Gesicht als Erscheinung für physische Anstrengung und nicht Scham wahrnehmen. Wenn eine Person etwas Persönliches im Büro vor allen Mitarbeitern versehentlich verrät, würde ich ihr Erröten als Ausdruck des Schams ansehen. Diese Überlegung führt aber lediglich zu den Gründen oder Faktoren, durch die mein Akt der (uneigentlichen) Einfühlung das entsprechende Phänomen bei der anderen Person erkennen würde. Sie sagen jedoch nichts über das Wesen der leiblichen Erscheinung selbst.¹⁹² Damit meine ich: Die Frage nach der Wahrheit meiner Akte der Einfühlung ist nicht die Frage nach der Art und Weise der unterschiedlichen physischen Seiten der Erlebnisse.

Ich bin mit Stein und Husserl einverstanden, dass physische Kausalität oder psychophysische Regelmäßigkeiten (die Ursachen für das Erröten oder Schwitzen aus

¹⁹² Ich spreche hier vielleicht unklar von „Erscheinung“, weil die Frage nun eben ist, ob es sich bei diesen Phänomenen um eine Anzeige oder einen Ausdruck – oder Symbol im Sinn von Ausdruck – handelt. Anzeigen und Symbolen wären beide Erscheinungen, insofern sie mir erscheinen.

Anstrengung) nicht gleich der geistigen Motivation ist, die als Grund oder Zusammenhang für die Ausdrücke der Gefühlerlebnisse oder andere „rein geistige“ Erlebnisse zu verstehen ist. Die Art und Weise, wie diese dem Anderen gegeben sind, ist aber ein anderes Thema. Was hindert uns zu sagen, dass das errötete Gesicht ein Ganzes mit dem Erlebnis der physischen Anstrengung ausmacht? Erlebe ich meine physische Anstrengung nicht? Anders könnte es sein, wenn es sich um Änderungen am Leib handelt, die einer physiologische Ursache entstammen, aber kein entsprechendes *Erlebnis* haben. Die Person, die aus Blutarmut blass aussieht, erlebt die Blutarmut nicht, zeigt sie aber für erfahrene Augen an. Wir haben aber dabei wieder die Spannung zwischen der Art und Weise, wie ich einführend die leiblichen Erscheinungen erfahre, und den eigentlichen Ursachen oder Motiven für diese Erscheinungen. Wie ich behauptet habe, ist die Frage nach den Gründen oder der Wahrheit meiner einführenden Akte eine andere als die Frage, wie und was man tatsächlich in der Einfühlung erlebt. Ich könnte wohl die blutarme Person als vor Angst erblasst wahrnehmen, wobei ich einen Fall des Phänomens Ausdruck erleben würde. Mein Akt würde sich dann als falsch herausstellen. Gewisse leibliche Erscheinungen können dementsprechend als Anzeigen für bestimmte physiologische Zustände erfahren werden – angenommen dass ich sie tatsächlich nicht als Ausdruck erlebe und dass ich eine Ahnung habe, wofür sie Anzeigen sein könnten.

Ohne zu behaupten, dass ein physisch verursachtes mit einem geistig motivierten Erlebnis vergleichbar sei, bin ich der Meinung, dass Gesichtsausdrücke, Bewegungen, Gang und Haltung sämtlich Fälle des Ausdrucks von Erlebnissen sind, auch wenn das Erlebnis ein physisches oder physisch konditioniertes ist. Ähnliches gilt für die früher erwähnten Merkmale der individuellen Persönlichkeit, der Unterschied dabei ist lediglich, dass ich entweder die Person kenne und weiß, was dieser Ausdruck in ihrem Fall „bedeutet“ – Ausdruck, wessen Erlebnis es ist – oder nicht.¹⁹³ Wir sollten zudem berücksichtigen, dass Stein als Unterscheidungskriterium für die Anzeige von Ausdruck bestimmt, wie im Weiterem die Erfahrung erfüllt werden kann. Im Fall der Anzeige müsste es auf derselben Ebene für Anzeige und Angezeigte geschehen, wie im Fall des Rauchs und Feuers, wobei beide wahrgenommen werden

¹⁹³ Ich komme auf die Unterscheidung zwischen den Fällen, bei denen Wissen von der konkreten Person vorliegt und bei denen dies nicht der Fall ist, in § 27 zurück.

können. Im Fall des Ausdrucks impliziert der Anspruch auf Erfüllung einen Übergang zum einführenden Hineinversetzen. Ist dieser Übergang aber nicht in allen vorliegend erörterten Fällen zu vollziehen? Kann ich in der sinnlichen Wahrnehmung feststellen, dass die andere Person nur physisch angestrengt und nicht beschämt gewesen ist? Gibt es in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen Gang und Gesichtsausdruck? Man könnte erwidern: Im Fall der physischen Anstrengung kann ich sie, wie im vorherigen Beispiel, durch Rekurs auf die Wahrnehmung kontextueller Faktoren bestimmen: Die Wahrnehmung des Fitnessstudios und des Laufbands ist das Mittel, durch das ich das Erröten als Anstrengung und nicht Scham interpretiere. Dies ist aber kein guter Vergleich, da dasselbe für das Beispiel mit der Scham, Büro und Mitarbeitern gelten würde: Da sind auch sinnlich wahrgenommene Faktoren das Mittel zur Bestimmung. In beiden Fällen habe ich also die Möglichkeit, die physische Erscheinung auf die sinnlich wahrnehmbaren kontextuellen Faktoren hin zu interpretieren oder zum einführenden Hineinversetzen überzugehen und mir z. B. die physische Anstrengung, die nach dem Sport entsteht, anschaulich zu vergegenwärtigen.

Ich werde auf dieses Thema in den kommenden Paragraphen zurückkommen, wenn ich die Unterschiede zwischen Annahme und Verstehen und Allgemein- und Individualtypischem im Verstehen thematisiere. Eine letzte Möglichkeit wäre, ob eigentlich beide Formen (Anzeige und Ausdruck) nicht möglich für alle vorliegend betrachteten Fälle wären. Anders ausgedrückt: Können alle diese physischen Erscheinungen nicht mal als Anzeige, mal als Ausdruck fungieren? Worin läge der Unterschied? Eine erste Antwort, die trivial klingen mag, wäre: Je nachdem wie ich es tatsächlich erfahre. Erkunden wir diese Möglichkeit näher: Ich lerne eine Person kennen, ihr Gesicht wirkt auf mich merkwürdig, ich kann aber nicht sagen, was darin ausgedrückt ist. Ist sie böse zu mir? Ist sie um etwas besorgt, das nichts mit mir zu tun hat? Ist das ihr normales Antlitz, nur dass ich es nicht gekannt habe? In einem solchen Fall, schlage ich nun vor, fungieren die physischen Erscheinungen als Anzeige für mir unbekanntes Erlebnisse. Sie motivieren mich dazu, sie mit einem innerlichen Phänomen zu assoziieren, nur dass ich nicht weiß, mit welchem. Nun, immerhin scheint hier aufgrund des Anzeichens bekannt zu sein, dass irgendein Erlebnis vorliegen muss: A tritt auf und, da ich weiß, dass wenn A auftritt, B folgt, werde ich dazu motiviert, B aufgrund von A zu erwarten. Dann hätten wir in diesem Beispiel von mir nur einen Fall von Ausdruck, dessen Bedeutung mir entfällt. Um die Analogie mit dem sprachlichen Ausdruck weiterzuerfolgen, könnten wir sagen,

dass es sich in einem solchen Fall um eine ähnliche Situation zu jener handelt, in der ein mir unbekanntes Wort im Text oder Gespräch vorkommt. Ich weiß (oder vermute), dass eine Bedeutung ausgedrückt worden ist, weiß aber nicht welche. Ich weiß, dass das Gesicht, die Haltung, die Bewegung ein Erlebnis ausdrückt, nur nicht welches.

Ich berichte über ein persönliches Beispiel zugunsten der Analyse: Ich treffe meine Mitbewohnerin im Wohnzimmer. Sie wirkt auf mich unwohl, zunächst kommt mir ihr Zustand kränklich vor. Wenn ich da schon anhalte und phänomenologische Reflexion in der Erinnerung vollziehe, müsste ich sagen: Ich habe ihren Gesichtsausdruck, ihre körperliche Haltung und ihren körperlichen Gang als Ausdrücke für einen kränklichen Zustand aufgefasst, etwa eine Erkältung. Damit ist gemeint: Ich habe mich in ihren kränklichen Zustand eingefühlt. Wie sie ausgesehen hat, wie sie sich bewegt hat, habe ich als äußere Seite eines inneren Erlebniskomplexes, den ich als Krankheit interpretiert habe, apperzipiert. Nun frage ich: „Geht's dir gut? Du siehst nicht wohl aus“. Sie behauptet, es gehe ihr gut, sie sei nicht krank. Der Leser wird den Schreiber, der eine ganze Arbeit über Einfühlung schreibt, dahingehend entschuldigen, dass er es nicht besser gewusst hat: Als ich sie später am Tag wieder getroffen und sie wieder als krank aufgefasst und wieder nachfragt habe, habe ich nun eine andere Antwort erhalten: Sie sei nicht krank, sondern traurig, da sie sich von ihrem Freund getrennt hatte etc. Als ich das gehört habe, habe ich einen sogenannten „Ach so!“-Moment erlebt, indem es mir dann offenbar vorgekommen ist, dass ihr Gesicht, Haltung und Gang selbstverständlich Ausdrücke für Trauer gewesen sind. Dieses Beispiel scheint mir relevant, weil es unabhängig davon bleibt, ob ich vor der jeweiligen Auffassung des Zustands des Anderen schon weiß, was der Andere dabei erlebt hat. In beiden Fällen, einmal falsch und einmal richtig, habe ich die Doppeleinheit Mensch als Ausdruck für ein inneres Leben aufgefasst, nicht bloß allgemein, sondern einmal als Krankheitserlebnisse in den kränklichen physischen Erscheinungen und einmal als Trauererlebnisse in traurigen physischen Erscheinungen ausgedrückt.

Ich vertrete die These, dass alle physischen Erscheinungen, die sich im Leib, im Gesicht, in Bewegung, Haltung und Gang wahrnehmbar machen und mit einem beliebigen Erlebnis verbunden sind, Fälle des Phänomens Ausdruck sind und dass keiner der bisher betrachteten Fälle als Anzeige zu verstehen ist. Dies scheint zunächst die Husserl'sche Position zu sein, da ich keine solche Unterscheidungen wie bei Stein bei Husserl gefunden habe, und der einzige Begriff, den Husserl zur Einleitung

und Erläuterung dieses Themas einführt, der des Ausdrucks in seinem erweiterten Sinn ist. Ich erachte Steins erwähnte Unterscheidungen nicht als phänomenologisch begründet. Es gibt auf jeden Fall die Unterscheidungen zwischen verschiedenen Gruppen von Erlebnissen sowie in Bezug auf ihre Ursprünge. Die Einordnung gewisser leiblicher Erscheinungen als Anzeige scheint mir indes nicht gerechtfertigt zu sein, zumal wir in Betracht ziehen, dass ihre eigene Bestimmung des Begriffs der Anzeige in Bezug auf die Erfüllungsmöglichkeit in ihren Beispielen und Analysen nicht respektiert wird.

Mir scheint die Unterscheidung unter Ausdrücken zwischen Kriterien und Symptomen angemessener zu sein. Alle Erlebnisse, die sich am Leib ausdrücken, sind Fälle des Phänomens Ausdruck. Darunter können wir zwischen Kriterien und Symptomen unterscheiden. Wenn der Ursprung durch kulturelle Vermittlung bestimmt ist, und wenn der Zusammenhang zwischen innerem und äußerem Teil durch eine Konvention definiert wird, ist der Ausdruck ein Kriterium. Wenn der Ausdruck Evidenz für ein Erlebnis anbietet, ohne dadurch definiert zu werden (wie im Fall der Errötung vor physischer Anstrengung), ist der Ausdruck ein Symptom. Um festzustellen, ob bestimmte Ausdrücke Kriterien oder Symptome sind, müssten wir feststellen, was ihr Ursprung ist, wie dieser Ausdruck dazu gekommen ist, Ausdruck für dieses Erlebnis zu sein.

§ 25.3 Schütz' Ausdrucksbewegungen und Wir-Beziehung

Eine letzte relevante Unterscheidung in diesem Kontext stammt aus Schütz' Analysen des Fremdverstehens.¹⁹⁴ Schütz definiert Handlungen als menschliche Tätigkeiten, die nach Entwurf und aus „Um-zu-Motive[n]“ vollzogen werden.¹⁹⁵ Dies

¹⁹⁴ Schütz benutzt „Fremdverstehen“ ähnlich wie ich „Einfühlung“ verwende, nämlich um sich auf unterschiedliche auf andere Personen gerichtete Akte, die mehr oder minder Anspruch auf Wissen erheben, zu beziehen. Während „Einfühlung“ eine anschauliche Komponente immer zu implizieren scheint, scheint Fremdverstehen immer eine intellektuelle Komponente zu implizieren.

¹⁹⁵ Vgl. „Unter Ausdruckshandeln kann einmal jedes Handeln verstanden werden, mit welchem ein Mensch Inhalte seines Bewußtseins ‚nach außen zu projizieren‘ wünscht,

ermöglicht ihm, beim Fremdverstehen zwischen Ausdruckshandlungen und -bewegungen zu unterscheiden¹⁹⁶. Die ersten sind demnach menschliche Tätigkeiten, die mit der Absicht, etwas zu kommunizieren, vollzogen werden. Hierher gehört vornehmlich die Sprache, auch aber gewisse leiblichen Bewegungen, die nach Konvention oder Kontext einen bestimmten Sinn oder Bedeutung tragen können, wie z. B. Winken, Nicken, auf etwas mit dem Finger hinweisen etc. Diese sind als Kriterien in dem früher erörterten Sinn einzuordnen. Die Ausdrucksbewegungen sind ebendie, mit denen uns vorliegend beschäftigen:

Von der Ausdruckshandlung ist die – von der Psychologie so genannte – Ausdrucksbewegung zu unterscheiden, welche nicht in kommunikativer Absicht erfolgt und der auch die Intention, „irgendwelche ‚Gedanken‘, sei es für andere, sei es auch für sich selbst in ausdrücklicher Weise hinzustellen“, fehlt. Hier liegt kein echtes Handeln nach unserer Definition, sondern ein bloßes Sich-Verhalten vor. Es fehlt diesem Verhalten aus spontaner Aktivität der Entwurf, es fehlt ihm demzufolge auch das Um-zu-Motiv, das jedes echte Handeln kennzeichnet. „Ausdrucksbewegungen“ in diesem Sinn sind z. B. das Mienenspiel und die Gesten, mit welchen wir unsere Reden begleiten, ohne damit eine ausdrückliche Absicht zu verbinden. (Schütz 1932, 129)

Ausdrucksbewegungen sind demzufolge nicht absichtlich erzeugt und haben daher Bedeutung für den *Beobachter*, „welchem der fremde beseelte Leib als Ausdrucksfeld der fremden Bewußtseinsabläufe vorgegeben ist“ (ebd.). Schütz ordnet unter diesen Begriff alle möglichen leiblichen Bewegungen ein, die als Ausdrücke für Erlebnisse gedeutet werden können, und nicht nur Miene und Laute. Ferner unterscheidet Schütz wie Husserl und Stein zwischen der Deutung der fremden Ausdrucksbewegungen, die sich auf die bekannten Verhältnisse zwischen gewissen Bewegungen

sei es, um sie für sich selbst festzuhalten (Beispiel: Aufzeichnungen im Tagebuch), sei es, um sie einem Anderen mitzuteilen (kundzugeben). In beiden Fällen liegt ein echtes Handeln nach Entwurf vor, dessen Um-zu-Motiv in der Sozialwelt die Kundnahme des Auszudrückenden durch das alter ego, in der Welt des einsamen Ichs aber die Fixierung des Auszudrückenden zum Zwecke eigener späterer Kundnahme ist“ (Schütz 1932, 129).

¹⁹⁶ Vgl. Schütz (1932, 128ff.).

und den sie normalerweise begleitenden Erlebnissen und dem Übergang zum „echten Fremdverstehen“ (eigentliche Einfühlung, Steins zweiter Vollzugsform), das einer expliziten Thematisierung der fremden Erlebnisse und einer Veranschaulichung durch Erinnerung an ähnliche eigene Erlebnisse oder der Phantasie bedarf. Wie im Fall der bislang betrachteten Ausdrücke sind Schütz' Ausdrucksbewegungen als Kriterium oder Symptom einzuordnen, je nachdem was sie für ein Ursprung haben.

Diese Form von Fremdverstehen, in der der Andere leibhaftig vor mir steht und in der ich die Ausdrucksbewegungen wahrnehmen kann, bezeichnet Schütz als „umweltliche soziale Beziehung“¹⁹⁷ und auch „Wir-Beziehung“. Diese setzt voraus, dass Ich und Du in einer gemeinsamen Umwelt zeitlich und räumlich koexistieren, wobei dies ermöglicht, „daß ich in echter Gleichzeitigkeit auf seine Bewußtseinsabläufe hinzublicken vermag“ (ebd., 181). So haben wir:

[...] daß in der umweltlichen sozialen Beziehung dem ego das alter ego in Leibhaftigkeit, also in einem Maximum der Symptomfülle vorgegeben ist. Das ego hat z. B. nicht nur das Zeichen welches das alter ego setzt, in seiner Zeichen- und Ausdrucksbedeutung und die darauf fundierten Bedeutungen vorgegeben, sondern auch eine Fülle anderer Symptome, wie Tonfall, Mienenspiel, „Ausdruck“ usw. (ebd., 187f.)¹⁹⁸

Die wahrnehmungsbasierte Einfühlung setzt selbstverständlich die Wahrnehmung des fremden Leibs voraus, gibt mir einen anderen Menschen, eine andere Person und darin drücken sie sich zahlreiche und unterschiedliche Erlebnisse aus. Darüber hinaus unterstreiche ich: dass ich in der Einfühlung die fremden Erlebnisse im Leib ausgedrückt erfahre; dass Inneres und Äußeres ein Ganzes, einen Erlebniskomplex ausmachen, bei dem die äußere Seite in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben wird,

¹⁹⁷ Dieser Terminus wird in der englischen Übersetzung als „face-to-face encounter“ wiedergegeben und ist meines Wissens in dieser Prägung populärer geworden. Vgl. dazu § 34 der Deutschen Ausgabe (Schütz 1932, 186) und denselben bei der Englischen (Schütz 1967, 167). Zu diesem Thema vgl. auch Zahavi (2012, 186f.).

¹⁹⁸ Schütz benutzt für unseren Begriff von „Ausdruck“ (oder Symbol bei Stein) die Begriffe von „Symptom“ und „Zeichen“, wobei „Zeichen“ sich auch auf Ausdruckshandlungen beziehen kann. Während alle Schütz'schen Zeichen Kriterien sein müssen, sind seine Symptome – wie ich argumentiere, dass es der Fall für Husserls Ausdrücke ist – Kriterien oder Symptome (Beyer-Wittgenstein), je nachdem, welchen Ursprung sie haben.

während das Innere appräsentiert bleibt, mit der offenen Möglichkeit, zur eigentlichen Einfühlung überzugehen und diese innere Seite mir zu vergegenwärtigen und eventuell zu erfüllen. Erlebnis und sein Ausdruck machen eine comprehensive Einheit aus, die Einheit des Ausdrucks und des Ausgedrückten. Gegenüber Stein glaube ich, dass keine Anzeige hier eine Rolle spielt, ich sehe es eher wie Schütz, dass alle Ausdrucksbewegungen Erlebnisse zu zeigen vermögen. Die wahrnehmungsbasierte Einfühlung (oder umweltliche soziale Beziehung, Wir-Beziehung) gibt mir einen privilegierten Zugang zum Anderen, insofern er vor mir leibhaftig steht und ich die Ausdrücke am Leib wahrnehmen kann.

§ 25.4 Übergang zur theoriebasierten Einfühlung

Diese Form von Einfühlung ist aber nicht die einzige, durch die ich Wissen über den Anderen erwerben kann. Als erste Annäherung zu weiteren Formen der Einfühlung formuliere ich es zunächst sehr allgemein: Ich kann über den Anderen nachdenken. Dies umspannt die Gesamtheit der möglichen *theoretischen Akte*, die ich vollziehen kann. Darauf fundiert der Name theoriebasierte Einfühlung und nicht notwendigerweise, weil sie auf einer konkreten Theorie basieren sollte. Ich kann Möglichkeiten betrachten, Vergleiche und Unterscheidungen ziehen, Motivationszusammenhänge verfolgen etc. und das alles mit einer gewissen Unabhängigkeit von der tatsächlichen Wahrnehmung des fremden Leibs. Der Terminus „theoriebasierte Einfühlung“ bezieht sich demnach auf Husserls Konzept der *theoretischen Akte* als setzende, prädikative Akte und nicht auf die Verwendung einer bestimmten (wissenschaftlichen) Theorie.¹⁹⁹

Analysieren wir einige Beispiele. Ich komme ins Büro und grüße meinen Kollegen, merke dabei, dass es ihm nicht gut geht. Bei näherer Betrachtung seines Gesichts (wahrnehmungsbasierte, eigentliche Einfühlung), fühle ich ihm Angst ein. Wir sahen bisher, dass hier die Möglichkeit für mich besteht, dies in der eigentlichen Einfühlung zu veranschaulichen und eventuell zu erfüllen. Sogar wenn ich das erfolgreich tue, bedeutet es nicht, dass ich seinen Zustand *verstehe*, dass ich weiß,

¹⁹⁹ Diese Akte bezeichnet Husserl auch als Akte „doxischer Modalität“. Vgl. dazu z. B. Hua 3/1, § 103f.

wovor und warum er Angst hat. Ich werde solches Wissen bei einer näheren Betrachtung seines Gesichts oder bei einer vollständigeren Veranschaulichung auch nicht erlangen. Ich kann also den möglichen Motivationszusammenhang betrachten, nach möglichen Gründen für Angst in dem jeweiligen Kontext suchen. Der Kontext spielt, wie wir bisher gesehen haben, stets eine Rolle. Während in den vorherigen Beispielen mit dem Erröten aus Scham oder physischer Anstrengung der Verweis auf den Kontext dazu beiträgt, das Erlebnis zu identifizieren und so zu bestimmen, um welchen Fall es sich dabei handelt, wird der Kontext in diesem Fall auch explizit thematisiert. Es ist nicht nur als Hintergrund gegeben, worin der Ausdruck als Ausdruck für dieses oder jenes Erlebnis erfahren wird, sondern der Kontext wird hier vielmehr zu meinem Thema. Das Thematisieren des Erlebnisses in seinem Kontext mit Bezug auf den ganzen Motivationszusammenhang ist nicht gleich – weder mit der wahrnehmungsbasierten Einfühlung noch mit der eigentlichen, wie wir sie bisher betrachteten, als aktives Zuwenden und Veranschaulichung. Nehmen wir nun an, dass mein Mitarbeiter mir mitteilt, dass er tatsächlich Angst hat und zwar vor einem baldigen Treffen mit dem Chef. Dies eröffnet mir wiederum die Möglichkeit, diese inhaltvollere Angst in der eigentlichen Einfühlung zu veranschaulichen, aber auch über weitere Motivationszusammenhänge nachzudenken: Warum Angst? Ist das eine typische Antwort auf eine solche Situation im Allgemeinen und für diese Person insbesondere? Neigt er dazu, immer Schlechtes zu erwarten oder ist seine Angst darin vernünftig motiviert, dass er weiß, dass etwas für ihn Schlechtes aus dem Treffen resultieren kann? Etc.²⁰⁰

Ein anderes Beispiel: Ein Freund schreibt mir, um unser für heute eingeplantes Abendessen abzusagen, und bietet dabei vage Gründe an. In diesem Fall spielt die wahrnehmungsbasierte Einfühlung überhaupt keine Rolle. Dennoch ist dieses Ereignis Motivation für mich, theoriebasierte Einfühlung zu vollziehen: Ich frage mich, warum er das getan hat, was ihn dazu gebracht hat. Da ich ihn als Freund kenne, kann ich mir mögliche Gründe für sein Verhalten ausdenken und die verschiedenen Möglichkeiten abwägen. Hier spielen nicht nur sein Charakter und seine Persönlichkeit, die mir vertraut sind, eine Rolle, sondern auch aktuelle und kontextuelle Faktoren seines Lebens, von denen ich mehr oder weniger Bescheid wissen kann.

²⁰⁰ Einige Elemente dieser Darstellung werde ich in den kommenden Paragraphen wieder ansprechen.

An diesen Beispielen will ich illustrieren, dass es möglich ist, Einfühlung ohne oder über die Anwesenheit des Anderen hinaus zu betreiben. Dies setzt natürlich voraus, dass wir den Begriff der Einfühlung so erweitern, dass sie nicht nur mit sinnlicher Wahrnehmung verbunden ist. Ich finde diese Erweiterung darin berechtigt, dass es sich immer um Formen von Anspruch auf das Erwerben von Wissen über den Anderen handelt. In dieser Hinsicht analysiert Schütz drei verschiedene Möglichkeiten, die wir haben, wenn wir die Handlung einer anderen Person als Beobachter²⁰¹ verstehen wollen.

Als erste Möglichkeit kann ich eine „Maxime“ finden, die den Zusammenhang zwischen den Um-zu-Motiven in Bezug auf die gegebene Handlung nachvollziehbar macht und nach der ich das fremde Verhalten interpretieren kann. Dabei unterstelle ich dem Anderen hypothetische Motive als reale „in einem Zugriff oder in schrittweiser Nachkonstruktion“ (Schütz 1932, 194). Findet der Beobachter keine solche Maxime, „so kann er doch mitunter die Um-zu und Weil-Motive des Beobachteten aus seiner vorherigen Erfahrung vom besonderen Du dieses Anderen ableiten“ (ebd., 195), wobei unter „besonderen Du“ nicht die konkrete Person, sondern eine soziale Funktion, die diese Person erfüllt, zu verstehen ist (Schütz' Beispiele an der Stelle sind Lehrer, Richter und Priester). In dieser Hinsicht interpretiere ich, der Beobachter, die Handlung der anderen Person auf die typischen, bekannten Merkmale der jeweiligen sozialen Funktion hin. Ist meine Erfahrung nicht hinreichend, um die jeweilige Handlung dem Typ nach zu interpretieren, „dann bleibt ihm [dem Beobachter] zur Ergründung seiner Um-zu-Motive nur der Rückschluss vom tatsächlichen Effekt der Handlung auf das Um-zu-Motiv des Handelns“ (ebd.). Diese letzte Möglichkeit ist ein Versuch, den Anderen nur durch die konkrete Beobachtung der vollzogenen Handlung zu verstehen, um dadurch zu versuchen festzustellen, ob ich den Sinn, die Um-zu- und Weil-Motive der Handlung ersehen kann. Wie bereits ausgeführt, sieht Schütz in der umweltlichen sozialen Beziehung eine privilegierte Form, Zugang zum Anderen zu erlangen. Daher müssen wir in Bezug auf diese drei Formen das Folgende berücksichtigen:

²⁰¹ Ich werde mich mit diesem Begriff in dem kommenden Paragraphen auseinandersetzen. Nun reicht es zu klären, dass Beobachter die Person ist, die einer anderen zu verstehen versuchend zuschaut, ohne mit ihr in eine Beziehung einzutreten.

Den soeben entwickelten Typen des motivationsmäßigen Verstehens kommt ein ganz verschiedener Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Je weiter die Interpretation vom lebendigen Zusammenhang des Wir abzurücken genötigt ist, umso fragwürdiger wird, ob, was als fraglos unterstellt wird, auch tatsächlich der Fall ist. (Ebd.)

Mit dieser kurzen Beschreibung einiger alternativen Formen von Einfühlung, die nicht wahrnehmungsbasiert sind, will ich nur das Thema einleiten. Wir werden uns mit ihnen in den kommenden Paragraphen tiefer auseinandersetzen, indem weitere Unterscheidungen und Möglichkeiten, alle miteinander verbunden, gezogen und entfaltet werden.

§ 26 Annehmen und Verstehen

Die hier zu präsentierende Unterscheidung zwischen Akten der Annahme und des Verstehens spielt sich ausschließlich im Gebiet der eigentlichen Einfühlung ab. Sie setzt voraus, dass ich dem Anderen thematisch mit dem Ziel zugewandt bin, seine Erlebnisse zu erkennen oder meinen Glauben über sie zu erfüllen. Dieser Unterschied betrifft grundsätzlich den Ausgangspunkt für die Akte der Einfühlung in Hinsicht darauf, ob man tatsächlich weiß, was der Andere erlebt oder nicht. Unter Annahme verstehe ich demnach die Akte, die ich vollziehe, wenn ich *nicht* weiß, was der Andere erlebt, es aber wissen will. Unter Verstehen ordne ich die Akte ein, die ein nicht erfülltes Wissen über konkrete Erlebnisse des Anderen als Grundlage haben und darauf abzielen, dieses Wissen zu anschaulicher Klarheit zu bringen.

§ 26.1 Das Verstehen

Beginnen wir mit den Akten des Verstehens, denn sie stehen den bisher betrachteten Fällen näher. Ich kann zwei allgemeine Möglichkeiten konzipieren, die als Motivationsgrundlage für solche Akte dienen würden. Die erste wäre praktisch identisch mit Steins drei Vollzugsformen: Zunächst taucht mir ein im Leib der anderen Person ausgedrücktes Erlebnis auf. Ich sehe die traurige, fröhliche, ängstliche Miene und andere Ausdrucksbewegungen des Anderen und dies gilt zunächst als vertrau-

enswürdige Wissensquelle: Ich *weiß* dann, dass der Andere sich jeweils in einem traurigen, fröhlichen oder ängstlichen Zustand befindet. Wissen, *dass* etwas der Fall ist, bedeutet nicht immer, dass dieses Wissen anschaulich oder erfüllt ist. Wissen, *dass* jemand dies und das erlebt, ist nicht gleich mit Wissen, *wie* diese Erlebnisse sich anfühlen oder überhaupt, wie es ist sie zu erleben: Nachdem wir verstanden haben, kommen wir darauf, etwas so zu sagen wie: „Jetzt weiß ich, wie du dich gefühlt haben muss“.

Das auf der wahrnehmungsbasierten Einfühlung beruhende Wissen über das fremde Erleben motiviert mich nun dazu, in die eigentliche Einfühlung überzugehen, um mir diese Erlebnisse zu veranschaulichen. Ich sehe und daher weiß ich, dass der Andere traurig ist, und will mir nun diese Trauer vergegenwärtigen. Wie voranstehend ist auch hier zu berücksichtigen, dass ich bereits beim ersten Schritt von der Bestimmung der Erlebnisse durch wahrnehmungsbasierte Einfühlung falsch liegen kann. Meine weiteren Akte des Verstehens werden sich in diesem Fall auf die Erfüllung eines falsch zugeschriebenen Erlebnisses richten.

Die zweite Möglichkeit wäre ein Fall, in dem ich, statt von der wahrnehmungsbasierten Einfühlung auszugehen, von einem Zeugnis ausgehe. Der Andere berichtet mir über sein Erleben und abgesehen davon, ob ich die entsprechenden Ausdrucksbewegungen wahrnehme oder nicht, *weiß* ich nun über den Zustand des Anderen dank seiner eigenen Worte. Auf dieser Grundlage kann ich nun versuchen, mir diese Erlebnisse zu veranschaulichen. Wie bei der ersten Möglichkeit ist auch hier der Fall, dass Wissen, *dass* etwas der Fall ist, nicht gleich ist mit erfüllttem Wissen oder Wissenwie. Unter diese Möglichkeit könnten auch die Fälle eingeordnet werden, in denen das Zeugnis von einer dritten Person stammt, etwa wie, wenn Johann mir erzählt, dass Maria traurig sei. Hier kann die Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit meines Wissens über den Zustand von Maria möglicherweise geringer als in den Fällen sein, in denen ich die Trauer direkt in ihrem Leib ansehe oder von ihr selbst die Mitteilung erhalte.

Die ausführliche Beschreibung des einfühlenden sich Hineinversetzens werde ich erst in § 29 vornehmen. So wie ich aber hier diesen Begriff des Verstehens präsentierte, stellt sich die Frage, ob er mit dem der eigentlichen Einfühlung nicht zusammenfalle. Zunächst scheint eine positive Antwort auf diese Frage richtig. Die eigentliche Einfühlung zeichnet sich durch zwei fundamentale Merkmale aus: Aufmerksamkeit auf das fremde Erleben und (Anspruch auf) Erfüllung. Beide sind in den hier betrachteten Fällen des Verstehens erfüllt. Wenn wir die Betonung auf das

erste Merkmal als entscheidende setzen, werden wir gleich sehen, dass die Akte der Annahme auch eigentliche Einfühlung wären. In der Hinsicht gäbe es einen Unterschied innerhalb der eigentlichen Einfühlung zwischen Annahme und Verstehen. Die eigentliche Einfühlung umfasst also alle Fälle, in denen ich mich dem Anderen thematisch zuwende. Dabei können wir unterscheiden, ob ich in der eigentlichen Einfühlung die Bestimmung der mir nicht bekannten konkreten Erlebnisse oder das tiefere Verstehen der mir doch bekannten Erlebnisse bezwecke.

Eine weitere Hinsicht, nach welcher der Begriff des Verstehens von dem der eigentlichen Einfühlung differenziert werden könnte, betrifft das Anliegen, das fremde Erleben als komplexen motivationalen Zusammenhang zu erfassen. In den bisher betrachteten Fällen ging es hauptsächlich darum, die Einfühlung in die fremden Erlebnisse zu erfüllen. Obwohl ich dieses Verfahren noch nicht ausführlich beschrieben habe, haben wir gesehen, dass es sich dabei um Akte der Veranschaulichung durch Phantasie oder Erinnerung handelt. Es ist daher eine Sache, das auf Einfühlung basierte Urteil der Form „Maria ist nun traurig“ zu erfüllen, indem ich mir diese Trauer vergegenwärtige, und es ist eine andere Sache, den traurigen Zustand Marias als Teil ihres Lebens zu verstehen. Über was und warum ist sie denn traurig? Was für eine Art Trauer erlebt sie? Welche anderen Gefühle erlebt sie, wenn sie traurig ist? Wie wirkt ihre Trauer auf ihr Leben? Versinkt sie in Trauer und tut nichts anderes, versucht sie durch gewisse Tätigkeiten herauszukommen? etc. Natürlich kann beides zusammengehen, muss es aber nicht und daher ist der Unterschied zu treffen. Die Grenzen zwischen dieser Art Fragen oder dem allgemeinen Versuch, das Erleben des Anderen als Motivationszusammenhang zu erfassen, und den Akten des sich Hineinversetzens sind, wie wir in § 29 sehen werden, nicht so eindeutig zu setzen. Wichtig für die vorliegend präsentierte Unterscheidung ist das allgemeine Ziel, nach dem die einfühlenden Akte sich richten. Betrachten wir nun die Akte der Annahme, um uns diese Unterscheidung klarzumachen.

§ 26.2 Die Annahme

Die Akte der Annahme machen auch Fälle von eigentlicher Einfühlung in der Hinsicht aus, dass ich thematisch auf das Erleben des Anderen gerichtet bin. Anstatt zu versuchen, dabei Erfüllung zu erlangen, will ich das Wissen selbst erreichen. Ich sehe eine andere Person und ihre Ausdrucksbewegungen verraten mir nichts. Ihr

Gesicht kommt mir einmal verdächtig vor, einmal besorgt. Kurz: Ich weiß nicht, was sie nun erlebt, in welchem Zustand, in welcher Stimmung sie sich befindet, was sie vorhat, was sie von mir hält, wie sie zu den gegebenen, geteilten Umständen steht. Aus welchem Grund ich es auch immer wissen will, die möglichen Motive sind dabei zahlreich. An dieser Stelle fangen die Akte der Formulierung von Annahmen oder Hypothesen und anschließend der einführenden Prüfung dieser Annahme an: Ich stelle mir Fragen, versuche Antworten zu finden. Ich untersuche ihr Gesicht, ihre Gesten, um festzustellen, ob sie etwas über sie ausdrücken (wahrnehmungsbasierte Einfühlung). Ich überlege mir, was ihr passieren könnte, indem ich Zusammenhänge zwischen dem, was ich von ihr weiß, und dem, was ich nun sehe, was nun passiert, ziehe. Ich vollziehe also Akte der theoriebasierten Einfühlung mit dem Zweck, festzustellen, was die andere Person erlebt, und ihr die entsprechenden, richtigen Erlebnisse zuzuschreiben.

Was genau kann man im Fall der Annahme tun, um den Anderen zu erkennen? Es ist interessant zu bemerken, dass die Möglichkeiten dieselben, wenn auch mit gewissen Änderungen, wie in anderen Fällen zu sein scheinen. Ich kann wahrnehmungsbasierte Einfühlung betreiben, den fremden Leib beschauen, um dabei nach Ausdrücken für Erlebnisse zu suchen. Ich kann theoriebasierte Einfühlung vollziehen und die unterschiedlichen Informationen, über die ich in Bezug auf diese Person verfüge, erwägen, um mögliche Motive und Verhaltensweisen festzustellen. Ich kann auch eine Art Erkundungshineinversetzen probieren, indem ich mir verschiedene Möglichkeiten vergegenwärtige, um zu sehen, ob ich mögliche passende Kandidaten finden kann. Ich kann auch danach in meinen eigenen Erinnerungen suchen oder auf meine allgemeine Menschenkenntnis zurückgreifen.

§ 26.3 Beobachter und Wir-Beziehung, Bestätigung und Erfüllung

Eine mit dieser verbundenen Unterscheidung sehe ich in Schütz' eigener zwischen der umweltlichen sozialen oder Wir-Beziehung und dem Beobachter (vgl. Schütz 1932, 181ff.). Im ersten Fall stehen wir in einer direkten, persönlichen Beziehung mit der anderen Person, was auch besagt, dass wir miteinander kommunizieren. Der Beobachter ist hingegen von dem Beobachteten entfernt oder mindestens ist er Beobachter, solange er in keine kommunikative Beziehung mit dem Anderen eintritt: „Das Du ist für den Beobachter als Beobachter wesensmäßig unbefragbar“ (ebd.,

193). Wie wir im vorherigen Paragraphen bemerkt haben, kann der Beobachter unterschiedliche Methoden einsetzen, um den Beobachteten in seinen Handlungen zu erkennen.

Der Beobachter ist dadurch definiert, dass er in keiner Beziehung mit dem Beobachteten steht. Er kann aber beim Beobachten entweder Akte der Annahme oder des Verstehens vollziehen, was wiederum bedeutet, dass meine Unterscheidung zwischen Annahme und Verstehen nicht mit Schütz' zwischen Beobachter und Wir-Beziehung zusammenfällt. Der Beobachter nimmt an, wenn er nicht weiß, was die andere Person tut, was sie erlebt, was sie vorhat. Der Beobachter kann aber auch zu verstehen versuchen, indem er dem fremden Leib klar und eindeutig gewisse Erlebnisse abliest, indem die jeweilige Handlung klar ist, kurz: indem er feststellen konnte, was die Situation oder das Erleben ist, und nun kann er aus seiner Perspektive des Beobachters verstehen, veranschaulichen, also ohne zur anderen Person zu kommen und in die Wir-Beziehung einzutreten.

Daran will ich ein weiteres Begriffspaar anschließen und zwar Bestätigung vs. Erfüllung. Wir stoßen hier auf ein kleines terminologisches Problem, da Bestätigung sehr wohl als Erfüllung verstanden werden kann. Es handelt sich hier um den Unterschied zwischen einer äußeren, leeren Bestätigung und einer anschaulichen Erfüllung durch eigentliche Einfühlung oder Sich-Hineinversetzen. Während eine Bestätigung in meinem Sinn nicht notwendigerweise erfüllt sein muss, setzt jede echte Erfüllung (im Gegensatz zum Fall, in dem ich glaube, eine Einfühlung durch Vergegenwärtigung erfüllt zu haben, aber das Erlebnis wurde falsch zugeschrieben) eine Bestätigung voraus.

Die Akte der Annahme zielen auf Bestätigung ab, insofern mein Wissen über den Anderen noch hypothetisch ist. Ich vermute, die Person könnte in dem oder dem Zustand sein, die oder die Handlung vorhaben etc., weiß es aber noch nicht. Ihr Gesicht ist für mich schwierig zu lesen, ich kann nicht genau feststellen, was ihr passiert. Z. B: Ich vermute nun durch Akte der theoriebasierten Einfühlung, dass eine Kommilitonin im Seminarraum traurig ist und den Raum verlassen will. Eine Weile später sehe ich, dass ihr einige Tränen kommen, sie steht auf und verlässt den Raum. Dann kann ich sehr wohl sagen, meine Vermutung wurde bestätigt und ich weiß nun, was sie dabei erlebt hat. Ich habe angenommen, dass sie traurig ist, ohne Bescheid zu wissen, und nun kommen gewisse Ausdrucksbewegungen und Handlungen vor, die ich als Bestätigung für meine Annahme auffasse. Heißt das aber, dass meine einführenden Akte *erfüllt* sind? Nicht notwendigerweise: Ich weiß

nun, *dass* etwas der Fall gewesen ist, ich habe aber das fremde Erleben dabei (noch) nicht erfüllt, indem das des Sich-Hineinversetzens, der zweiten Vollzugsform Steins bedarf.

Es kann sein, dass ich mich bei meinen Akten der Annahme schon in sie hineinversetzt habe und nach Kandidaten für das passende Erlebnis suchend ebendiesen (Trauer) gefunden und ihr zugeschrieben habe. Nach der Bestätigung durch wahrnehmungsbasierte Einfühlung und Wahrnehmung der jeweiligen Zustände (sehen, dass sie den Raum verlässt), wären meine Einfühlungsakte auch erfüllt, indem ich schon das Hineinversetzen vollzogen habe. Ich könnte aber auch zur Annahme kommen, dass sie traurig ist und vorhat, den Raum zu verlassen, aus rein theoretischen Gründen bzw. aus theoriebasierter Einfühlung. Ich kenne diese Person bereits und weiß, dass sie empfindlich ist. Ich habe gehört, wie einige Kommilitonen sich über sie lustig machen und habe daher vermutet, dass sie dadurch betroffen sein müsste. In diesem zweiten Fall wäre meine Annahme letztlich bestätigt, wenn die Tränen kommen und sie den Raum verlässt, nicht aber erfüllt, da ich (noch) nicht zum Hineinversetzen übergangen bin. Ich könnte auch eine negative Bestätigung oder Durchstreichung dadurch erfahren, dass sie sich anschließend fröhlich zeigt, weiter ohne Bedenken mit dem Unterricht mitmacht und den Raum nicht verlässt. Meine Annahme könnte auch teilweise unentschieden bleiben, indem sie im Raum bleibt, aber weder Ausdrücke für Trauer noch für kein anderes ausschließendes Gefühl zeigt.

Eine andere Weise, meine Annahmen über den Anderen zu bestätigen, ist die andere Person lediglich zu fragen. Wie Schütz konstatiert, kann ich meine Rolle des Beobachters verlassen und in eine Wir-Beziehung mit der anderen Person eintreten:

Aber andererseits ist die umweltliche Beobachtung gegenüber der mit oder vorweltlichen dadurch ausgezeichnet, daß sie regelmäßig direkt und unmittelbar in eine umweltliche Beziehung überführt werden kann, innerhalb welcher das Du befragbar ist, wodurch das Ergebnis der Interpretation des fremden Erlebens verifizierbar wird. (Ebd.)

Direktes Zeugnis von der betroffenen Person gilt in meisten Fällen als eine vertrauenswürdige Quelle des Wissens über den Anderen. So könnte ich z. B. im letzten Szenario die Kommilitonin nach Ende der Sitzung fragen, ob es ihr gut geht, und eventuell eine Bestätigung oder Durchstreichung von meinen Annahmen erhalten.

Wie in § 21.4 verdeutlicht worden ist, spielen sprachliche Mitteilungen eine große Rolle in der Konstitution der gemeinsamen Lebenswelt. Dies bietet uns eine Parallele zwischen Bestätigung und Erfüllung bei Einfühlung und bei anderen intentionalen Leistungen. So kann ich mich z. B. fragen, ob der Müll heute schon abgeholt worden ist. Ich frage meine Freundin, die am Fenster sitzt, sie schaut hinaus und teilt mir mit: Er ist nicht mehr da. So erfahre ich über den Zustand des Mülls durch eine andere Person und insofern ich ihr vertraue, kann ich sagen, dass mein Glaube, dass der Müll heute schon abgeholt worden sei, bestätigt worden ist. Indem es sich hier um einen sinnlich wahrnehmbaren Sachverhalt handelt, ist der Evidenz gebende Akt die Wahrnehmung. So kann ich mein Urteil „Müll wurde heute abgeholt“ eigentlich nur dadurch *erfüllen*, dass ich selbst hinausschaue und die An- oder Abwesenheit des Mülls an der Tür sehe. Ich kann mir natürlich die Abwesenheit des fraglichen abgeholt Mülls sinnlich vergegenwärtigen und dadurch eine geringere Erfüllung erlangen, indem – wie wir gesehen haben (§ 18.3) – Erfüllung sich auch graduieren lässt. In diesem Fall wäre sie aber nur eine echte Erfüllung, wenn es der Fall ist, dass der Müll abgeholt worden ist: Echte Erfüllung setzt Bestätigung voraus. Wir haben ein ähnliches Beispiel mit mathematischen Beweisen in § 21.3 in Bezug auf den Begriff von sekundärer Erfahrung im Sinn von Wissen betrachtet, das ich durch andere und nicht selbst direkt erwerbe. In diesem Sinn kann ich mich zufriedenstellen, indem ich meinen Freund, der Mathematiker ist, frage, ob dieser Beweis richtig durchgeführt worden ist und nach seiner positiven Antwort mein Wissen über diesen Beweis als *bestätigt* erkläre, aber nicht erfüllt. Dafür müsste ich selbst den Beweis nachvollziehen und dafür bräuchte ich andere Fähigkeiten als jene, über die ich verfüge.

So erkennen wir eine Parallele in Bezug auf das Begriffspaar Bestätigung-Erfüllung bei Akten der Einfühlung und bei anderen intentionalen Leistungen. Dabei ist eine sehr wichtige Unterscheidung hervorzuheben, die – ich glaube – eine Eigentümlichkeit der Einfühlung darstellt: Die Akte, die die Einfühlung zu erfüllen vermögen, richten sich auf meine eigenen Erlebnisse und nicht auf die fremden. Allgemeiner formuliert: Die Erfüllung der Einfühlung erfolgt aufgrund von Akten, deren Gegenstand ein anderer als der eigentliche Gegenstand ist. Um Urteile über sinnliche Sachverhalte zu erfüllen, muss ich selbst den entsprechenden Sachverhalt wahrnehmen; um Urteile über mathematische Wahrheiten zu erfüllen, muss ich selbst die Beweise durchführen und einsehen; aber um Urteile über andere Personen zu erfüllen, muss ich mir das fremde Erlebnis vergegenwärtigen, wobei ich

nicht auf die fremden Erlebnisse hinschaue (ich kann das ja nicht), sondern in mir selbst bleibe. Diese Eigentümlichkeit wird sich hoffentlich besser verstehen lassen, nachdem ich in § 29 das sich Hineinversetzen und die Neutralitätsmodifikation in der Phantasie ausführe.

§ 26.4 Zusammenfassung

Wir haben also Akte der Annahme, die sich durch wahrnehmungsbasierte Einfühlung, Wahrnehmung der relevanten Umstände oder Fragen an die entsprechende Person *bestätigen* lassen, und Akte des Verstehens, die sich durch Hineinversetzen und Erfassung der Motivationszusammenhänge erfüllen lassen. Ich brachte auch Schütz' Unterscheidung zwischen Beobachter und Wir-Beziehung ins Spiel, ich glaube aber nicht, dass diese eine Eins-zu-eins-Korrespondenz mit meiner hat. Ohne Schütz' eigenen Unterschied zu ändern, würde ich sagen, dass Akte der Annahme im Kontext einer Wir-Beziehung nicht nur möglich, sondern vielmehr häufig sind. Das hieße, dass man auch den Beobachter spielt, wenn man mitten in einer Wir-Beziehung ist. Ich habe immer die reale Möglichkeit, dem Anderen beliebige Fragen zu stellen. Praktisch gesehen, ist das aber nicht so einfach: Unsere Wünsche, Gefühle, Pläne, Ängste, kurz: Großer Teil unserer Erlebnisse gelten als privat, *persönlich*. In keiner Gesellschaft, die ich kenne, *darf* man jeder beliebigen Person jede beliebige Frage stellen, ohne dabei die Etikette zu verletzen. Ferner ist das, was ich vom Anderen jeweils wissen will, nicht immer leicht in einer Frage zu formulieren. Darüber hinaus habe ich überhaupt nicht das Problem der Aufrichtigkeit betrachtet: Ob mein Wissen über den Anderen als bestätigt gilt, hängt davon ab, ob der Andere in seinen Mitteilungen aufrichtig gewesen ist. Um ein letztes Problem in dieser Hinsicht zu erwähnen (dieses ist uns bereits in § 21.4 begegnet), nämlich das Problem des Wissens über sich selbst. Anders als die Originalität, mit der mir ein konkretes Erlebnis in der Reflexion gegeben ist, sind meine eigenen persönlichen Eigenschaften für mich selbst (Wünsche, Präferenzen, Habitualitäten, Tendenzen etc.) nicht immer geradehin klar zu erfassen. Ich kann mich bei Selbstkenntnis täuschen und irren, ich kann mich in einer Stimmung befinden, die ich nicht mit Worten fassen und einem Anderen erklären kann, ich kann mehr sein, mehr vermögen, als ich tatsächlich weiß. In dieser Hinsicht kann ein Hindernis für die Bestätigung einfühlender Akte sein, dass der Andere lediglich auch nicht weiß, was mit ihm los sei, was er wirklich

wünsche, oder warum er so reagiert hat, wie er reagiert hat. In solchen gar nicht seltenen Fällen bleibt sogar die Möglichkeit offen, dass ein Anderer mehr über mich als ich selbst wissen könnte: Z. B., weil er mich seit Langem sehr gut kennt, weil er sehr fähig in Einfühlung und Fremdverstehen ist, weil er ein erfahrener Psychologe ist.

Alle diese Betrachtungen führen dazu, dass ich sogar im Kontext einer Wir-Beziehung weiterhin Akte der einführenden Annahme vollziehen kann. Während wir uns z. B. über alltägliche oder arbeitsverbundene Themen unterhalten, kann ich den thematischen Faden meiner einführenden Frage nach dem Anderen aktiv beibehalten, die Richtung meiner Aufmerksamkeit hin und her wechseln, während ich meine unterschiedlichen Hypothesen prüfe. Dabei kann ich auch meine Annahmen in die Beziehung selbst einbeziehen: gewisse Fragen stellen, die möglicherweise – wenn explizit und aufrichtig beantwortet – zur Durchstreichung oder Bestätigung einer meiner Annahmen führen können; weitere Akte der wahrnehmungsbasierten Einfühlung vollziehen und mit besonderer Rücksicht darauf, wie das fremde Gesicht auf gewisse Aussagen von mir und anderen reagiert, ob neue Ausdrucksbewegungen sichtbar werden etc. Diese letzte Möglichkeit werde ich wieder in § 29 analysieren.

§ 27 Allgemein- und Individualtypisches in der Einfühlung

Wie der Titel bereits vermuten lässt, orientiert sich die Diskussion im Folgenden eng an § 60.d der *Ideen II*. Es handelt sich dabei um eine Unterscheidung, die zwei Typizitäten *in* der Einfühlung oder *im* Verstehen von Personen (wie der Husserl'sche Titel lautet, Hua 4, 270) und nicht *der* Einfühlung betrifft. Anders als die vorher präsentierten Unterscheidungen bezieht sich diese nicht auf Formen von intentionalen Akten oder Modalitäten der Akte, die ich im Bereich der Einfühlung vollziehen kann, sondern auf empirische Typen, die mir für die einführenden Akte zur Verfügung stehen können. In dieser Hinsicht ist dieses Begriffspaar unabhängig von den anderen in diesem Kapitel diskutierten Unterscheidungen und es spielt eine Rolle bei allen.

§ 27.1 Das Allgemeintypische

Der Begriff des „empirischen Typs“ ist uns schon in Kapitel 1 (insbesondere § 7.3) begegnet, in dem wir gesehen haben, dass Monaden solche Typen im Laufe ihrer Erfahrung stiften und weiterhin anwenden. In Kapitel 2 (insbesondere § 14.4–14.9) und in Kapitel 3 (insbesondere § 18 und 20) habe ich mich aus den jeweiligen, unterschiedlichen Perspektiven mit dem Typ „Leib“ beschäftigt, der eine fundamentale Rolle sowohl in der transzendentalen als auch in der natürlichen Einfühlung spielt. In § 21 habe ich die Konstitution der Einheit „Mensch“ erörtert, die mit anderen Worten als die Stiftung des Typs „Menschen“ verstanden werden kann. Es sind nun eben der Typ „Mensch“ und der Typ „Person“, die ein Allgemeintypisches in der Einfühlung ausmachen.

Das Allgemeintypische in der Einfühlung können wir zunächst als das Ergebnis der natürlichen Einfühlung konzipieren. In ihr konstituiert sich die Einheit Mensch, die ich wiederum auf mich selbst übertrage, und auch der Andere als Person. Die uneigentliche Einfühlung als die passive Apperzeption eines wahrgenommenen Gegenstands als Mensch und Person ist die Auffassung der sinnlichen Erscheinungen unter diesem Allgemeintypischen, unter den Typen Mensch und Person. Der Typ ist keine leere, formale Kategorie, sondern vielmehr ein (mehr oder weniger) inhaltsreicher Typ, der als eine Art Wissensbestand fungiert. Dem Typ nach erkenne ich das Aussehen eines Menschen im Allgemeinen, seine leiblichen Bewegungen und leibliches Verhalten eben als leiblich, als die *typischen Weisen*, in denen der sichtbare Leib eines Anderen sich bewegt und verhält. Der Typ bestimmt die Eigenschaften, durch die ich den jeweiligen Gegenstand als Fall eines Typs erkennen kann und bestimmt somit auch meine Erwartungen in Bezug auf ihn: „Das Allgemeintypische der Leiblichkeit ist Voraussetzung der Einfühlung, und eingefühlt wird ein Ich-Analogon. Das ist schon ein Typisches: die allgemeine Struktur ‚Ich, Vorgegebenheit, Affektion etc.‘; das Ich eines Lebens und mitsamt seinem Leben“ (Hua 4, 272). Der Typ ist demnach nicht nur auf sinnliche Eigenschaften begrenzt, sondern vielmehr umfasst er die Appräsentationen des fremden Bewusstseins als solchen. So ist Allgemeintypisches in Bezug auf Menschen, dass sie typischerweise einen Kopf, Rumpf, zwei Arme und Beine etc. haben, und auch, dass sie Subjekte von perspektivischen Erscheinungen sind, dass sie Erleben, Erfahrungen machen, Habitualitäten, Präferenzen und Tendenzen haben und, wie Husserl sagt:

Alles zusammengenommen: die Person hat im weitesten Sinn typischen Charakter, Charaktereigenschaften. Alles, was eine Person erlebt, erweitert den Rahmen ihrer Vorgegebenheiten, kann wieder dunkel oder klar in Erinnerung treten, das Ich affizieren, Aktionen motivieren. Aber es bestimmt auch ohne das den künftigen Erlebnisbestand nach Gesetzen der Neubildung von Apperzeptionen und Assoziationen. Die Person bildet sich durch „Erfahrung“.
(Hua 4, 271)

Husserl erklärt anschließend, dass der hier verwendete Begriff der „Erfahrung“ (deswegen in Ausführungszeichen) nicht mit dem terminologisch fixierten Begriff von Erfahrung zu vermengen sei, der „ein Titel ist für theoretisch begründende, theoretischen Akten eine Rechtsunterlage gebende Akte“ (Hua 4, 271). Diesen spezifischen Sinn der Erfahrung habe ich früher thematisiert,²⁰² nun handelt es sich aber um einen Sinn von Erfahrung, der viel näher dem alltäglichen Gebrauch dieses Worts kommt. Erfahrung ist demnach als die Gesamtheit unserer unterschiedlichen Erlebnisse zu verstehen, „alles was eine Person erlebt“ ist ihre Erfahrung. In Bezug auf sie gilt denn, dass Erfahrung durch Erfahrung erweitert und bestimmt wird.

Die Einordnung der „Charaktereigenschaften“ in das Allgemeintypische fällt auf: Sind Charaktereigenschaften nicht vielmehr gerade in das Individualtypische einzuordnen? Sicherlich – ich glaube aber, was Husserl hier meint, ist etwas sehr Allgemeines und Formales: Es ist allgemeintypisch, dass jede Person ihren eigenen typischen Charakter und ihre eigenen Charaktereigenschaften hat, die Konkretisierung dessen ist aber natürlich das Individualtypische selbst: was für Charaktereigenschaften jede einzelne Person hat. Dies ist nicht trivial, insofern andere nicht menschliche Dinge eben keine solchen Charaktereigenschaften aufweisen. So ist dem empirischen Typ „Ding überhaupt“ oder „Kulturgegenstand“ kein Verweis auf individuelle Charaktereigenschaften zugehörig.²⁰³

²⁰² Vgl. dazu z. B. § 14.2 und § 18.3.

²⁰³ Es ist natürlich möglich, individuelle Dinge, wie *mein* Handy und *mein* Auto, an spezifischen Eigenschaften zu erkennen. Diese sind aber keine *Charaktereigenschaften* und wenn man so geeignet zu sprechen ist, muss das jedoch in einem übertragenen Sinn verstanden werden. Ein ähnlicher Gedanke wurde in § 8.9 in Bezug auf die „Geschichte“ der Dinge im Gegensatz zur Seele diskutiert.

Die Bildung der Person durch Erfahrung ist einer der Inhalte des Typs „Person“: Jede Person macht Erfahrungen, die die zukünftigen Erfahrungen bestimmen, „Alles wirkt nach, aber nicht in jeder Hinsicht nach, sondern in der Begrenzung seines Typus“ (Hua 4, 271), „Zu dem Allgemeintypischen gehört es auch, daß Menschen überhaupt in ihrem Verhalten durch früheres Verhalten erfahrungsmäßig bestimmt werden“ (Hua 4, 272). Husserl bezieht sich auf diese allgemeintypische Weise, in der man dem Typ nach menschliches Verhalten versteht, als „Menschenkenntnis“ (Hua 4, 272). Darin sind unsere allgemeinen Kenntnisse über Menschen, ihr Aussehen, Verhalten und Strukturen einbegriffen. Zum Allgemeintypischen gehört nicht nur das formale Gesetz, das behauptet, dass frühere Erlebnisse zukünftige bestimmen, sondern vielmehr die allgemeinen Gesetze des menschlichen Lebens, die durch eine geistige Psychologie zu bestimmen sind.²⁰⁴ Husserl bietet als Beispiel an dieser Stelle: „Enttäuschungen, die man an Menschen erlebt hat, machen mißtrauisch. Wiederholte Enttäuschungen von schönen Hoffnungen verbittern usw.“ (Hua 4, 272). Dies gelte als allgemeines Gesetz für menschliches Verhalten, das als solches zum Allgemeintypischen gehört.

Der allgemeine Typ „Mensch“ ist auch kein für immer fixierter, den ich zunächst „hätte“ und danach in der Erfahrung anwenden würde. Der Typ wird in der natürlichen Einfühlung gestiftet und in der Erfahrung verwendet, wird aber weiterhin erweitert, modifiziert, bereichert:

Ich trete zu verschiedenen Ichsubjekten in Beziehung und lerne typische Momente in Vorgegebenheiten, Aktionen etc. kennen, und ich fasse sie gemäß diesen Typen auf, nicht als ob ich in abstracto erst die Typen hätte (so wie ich nicht erst in abstracto den Typus Baum habe, wenn ich einen Baum als Baum auffasse), sondern in vielfältiger Erfahrung prägt sich der Typus aus, bzw. uns ein, und bestimmt eine apperzeptive Form und dann eine abstrahierbare Schicht in der wirklichen Auffassung. (Hua 4, 273)

Das Allgemeintypische in der Einfühlung funktioniert in derselben Weise wie jeder andere Typ, der sich auf äußere Gegenstände bezieht. Die Unterschiede dabei betreffen die eigentümlichen Eigenschaften des Menschen und der Subjektivität und

²⁰⁴ In Bezug auf die verschiedenen Arten von Psychologie siehe § 9.2 und 9.3.

folglich der Einfühlung. In allen Fällen handelt es sich aber um Typen, die gestiftet, angewendet und weiter durch Erfahrung erweitert werden.

§ 27.2 Das Individualtypische

In dem Fall von Personen haben wir auch etwas Individualtypisches, das sich auf konkrete Individuen bezieht. Individuelle Typen ermöglichen uns zunächst, Individuen als die Individuen, die sie sind, zu erkennen und sie weiter in ihren spezifischen persönlichen Eigenschaften zu bestimmen:

Sie [die Persönlichkeit] baut sich ihrem Wesen nach auf aus Spezialcharakteren innerhalb des allgemeinen Typus oder Charakters „Menschen-Subjekt“, und zwar solchen, die als niederste Spezialitäten den Individualtypus dieses Menschensubjekts ausmachen. Jeder Mensch hat seinen Charakter, wir können sagen, seinen Lebensstil in Affektion und Aktion, hinsichtlich der Art, durch die und die Umstände motiviert zu sein; und er hatte ihn nicht bloß bisher, sondern der Stil ist ein mindestens relativ in Lebensperioden Bleibendes und dann im allgemeinen wieder charakteristisch sich Veränderndes, aber so, daß sich infolge der Änderungen wieder ein einheitlicher Stil erweist. (Hua 4, 270)

Zur Veranschaulichung des Unterschieds zwischen beiden Typizitäten können wir uns der im Zitat erwähnten Motivation zuwenden. Wie wir in § 9.6 gelernt haben, ist Motivation das fundamentale Gesetz des geistigen Lebens. Dies besagt, dass Motivation alle geistigen Subjekte bzw. jede Person betrifft und das in der Form: Jeder vollzogene Akt ist durch andere Erlebnisse motiviert. In diesem Sinn ist das Wissen, dass Personen aus Motivation handeln und erleben, ein allgemeintypisches für alle. Ich fasse meine Mitmenschen nach der allgemeinen Struktur der Motivation auf. Dies ist aber natürlich *sehr allgemein*, es ermöglicht mir, so viel von einer konkreten Person zu verstehen, wie das allgemeine Wissen, dass Naturdinge raumzeitliche Wesen sind, erlaubt, sie als den Gesetzen der Kausalität untergeordnet zu verstehen. Dagegen sind die Inhalte, die das Individualtypische ausmachen, konkret und spezifisch: „Spezialcharaktere“ und „niederste Spezialitäten“ von möglichen allgemeinen

Typen.²⁰⁵ So weiß ich von meinem Freund Richard, dass er zum Zorn neigt, mit anderen Worten, dass die und jene Umstände ihn häufig zum Zorn motivieren; dass meine Kollegin Julia von Unordnung schnell zum Aufräumen motiviert wird etc. Wie im Fall des Allgemeintypischen ist auch das Individualtypische sowohl der Typ, durch den ich die andere Person auffasse, als auch der Typ, der sich durch Erfahrung erweitert und bereichert. Je mehr ich mit einer Person umgehe, je mehr ich sie kenne, desto besser kann ich ihr zukünftiges Verhalten erwarten. Dieses „sie mehr zu kennen“ kann auch in Bezug auf das Individualtypische ausgedrückt werden: Eine Person mehr oder besser zu kennen, heißt einen inhaltsreicheren Typ von ihr aufzubauen:

Demnach kann man einigermaßen erwarten, wie der Mensch sich gegebenenfalls benehmen wird, wenn man ihn in seiner Persönlichkeit, in seinem Stil richtig apperzipiert hat. Die Erwartung ist im allgemeinen nicht eindeutig, sie hat ihre apperzeptiven Horizonte unbestimmter Bestimmbarkeit innerhalb eines umgrenzenden intentionalen Rahmens; sie betrifft eben eine der Verhaltensweisen, die dem Stil entspricht. (Hua 4, 270)

Das Individualtypische betrifft demzufolge die konkreten Personen in ihren konkreten Eigenschaften, Persönlichkeit, Charakter, Stil und Motivationen. Durch Erfahrung bilde ich einen individuellen Typ für die konkreten Personen, die ich kennenlerne. Die unterschiedlichen Eigenschaften, die ich einer Person zuschreibe, und die den individuellen Typ ausmachen, den ich von ihr habe, sind aber keine willkürliche Sammlung oder bloße Summe, sie bilden vielmehr ein prägnantes Ganzes: Ich erwarte ein gewisses Verhalten, weil ich die Person mit diesen und jenen Eigenschaften konstituiert habe. Dabei ist indes zu berücksichtigen: Es ist nicht nur mein individueller Typ dieser bestimmten Person, der sich im Laufe der Zeit ändert und bereichert, sondern auch die Person selbst: Personen ändern sich durch Erfahrung.

²⁰⁵ In § 27.4 werde ich argumentieren, dass das Allgemeintypische sich aufstufen lässt. Das heißt, dass man auch über allgemeine Typen in Bezug auf Personen verfügt, die nicht gerade die allgemeinsten „Mensch“- und „Person“- Typen sind. In diesem Sinn sind die „niederste[n] Spezialitäten“ die konkreten Bestimmungen von allgemeineren Typen für ein konkretes Individuum.

Die Änderungsweise ist aber auch eine einheitliche, insofern jeder sich nur in Hinsicht darauf ändern kann, was er früher war. So hat mein Freund Richard in den letzten Jahren gelernt, seinen Zorn besser zu kontrollieren. Er reagiert nicht mehr so stark auf die Umstände, die ihn früher zum Ausbruch gebracht haben. Indem ich immer noch mit ihm befreundet bin, aktualisiere ich den Typ, den ich von ihm habe. Vielleicht würde jemand, der heute Richard kennenlernt, ihn gar nicht als zornig auffassen. Ich fasse ihn aber als jemanden auf, der früher zorniger war, ich sehe gelegentlich noch, wie er sich zurückhalten und gegen seinen Zorn kämpfen muss. Das heutige Nicht-zornig-Sein von Richard ist in Bezug auf sein früheres Zornig-Sein zu verstehen. So ist Richards Nicht-zornig-Sein ganz anders als Marias Nicht-zornig-Sein, da sie nie zornig gewesen ist. Es sind also nicht nur feste, verharrende Eigenschaften, die die Personen als solche bestimmen und die die jeweiligen Individualtypen ausmachen, sondern vielmehr dynamische, sich ändernde Eigenschaften. Die Änderungen erfolgen jedoch in einem typischen Stil, der die Person als solche und ihre Änderungsweise bestimmt. Man ändert sich immer in Bezug auf das, was man früher war. In der Hinsicht ist auch das Werden der Person und entsprechend unser Wissen von ihr ein einheitliches.

Wir können den Begriff des Individualtypischen mit Beyers (2013) Analyse zusammenfassen. Der Autor bezieht sich auf Perrys Begriff der „mentale[n] Dateien“, um den Mechanismus dieser empirischen Typen zu beschreiben. Obwohl Beyer sich an der Stelle auf Husserls Begriff der „Eigenbegriffe“ bezieht, um den Zusammenhang zu analysieren, scheint mir der des Individualtypischen auch ein sehr guter Berührungspunkt. Die hier aufgeführte Darstellung passt daher äußerst gut zu meiner von dem Individualtypischen:

Persönliche Selbstbegriffe gehören zur Kategorie dessen, was Husserl andernorts, bezogen auf die Verwendung von Namen im persönlichen Idiolekt, „Eigenbegriffe“ nennt [Hua 20–2, 358]. Dabei haben wir es gleichsam mit „mental Dateien“ (Perry) zu tun, die angelegt werden, sobald ein einzelner Gegenstand sich empirisch zu konstituieren, also vom Subjekt erfahren und in entsprechend motivierten Urteilen prädikativ bestimmt zu werden beginnt; wobei die prädikativen Einträge der Datei im weiteren Erfahrungsverlauf jeweils aktualisiert (und bei Bedarf revidiert) werden. Die aktuelle Version eines Eigenbegriffs zeichnet laut Husserl einen intentionalen Horizont möglicher

künftiger Erfahrungen vor, die für das Subjekt im Lichte der gegenwärtigen Einträge mehr oder weniger zu erwarten sind. (Ebd., 269)

Eigenbegriffe wären genau als Individualtypen zu verstehen: Sie werden gestiftet, „sobald ein einzelner Gegenstand sich empirisch zu konstituieren [...] beginnt“, in unserem Fall: sobald ich eine neue Person kennenlerne. Die der Person zugeschriebenen Eigenschaften werden im Erfahrungsverlauf stetig weiter aktualisiert, je nachdem, wie unsere Erfahrung mit ihr läuft. Durch diese Eigenbegriffe oder Individualtypen wird ein Horizont möglicher künftiger Erfahrungen eröffnet, der unsere Erwartungen in Bezug vor allem auf das Verhalten der anderen Person bestimmt. Wenn ich etwas Neues über die Person lerne, wird dies in den Individualtyp „eingetragen“, was wiederum meine Erwartungen erweitert oder modifiziert.

§ 27.3 Zwei Sinne in der Rede von Individualtypen

In Bezug auf das Individualtypische wäre eine feinere begriffliche Unterscheidung zu ziehen, die Husserl mindestens in diesem Kontext der *Ideen II* nicht thematisiert hat. Ich frage „wessen Individualtyp“ ist dieser? Diese Frage ermöglicht und verlangt eigentlich zwei verschiedene Antworten: Es ist *mein* Individualtyp *von* Richard. Sind mein Individualtyp von Richard und Richards eigener Individualtyp von sich selbst gleich? Sicherlich nicht. Ohne zu beurteilen, wer den Anderen besser kennt (höchstwahrscheinlich kennt sich Richard besser, als ich ihn kenne), sind beide Typen sicherlich nicht in allen Bestimmungen gleich. Was genau und wie viel man von Menschen im Allgemeinen und von einer Person insbesondere wissen kann, ist eine Sache der Erfahrung: Sowohl das Allgemein- als auch das Individualtypische variieren von Person zu Person. Die Frage danach, wie viel man von jemandem weiß, kann mithilfe dieser Husserl'schen Begriffe in die Frage umformuliert werden, wie inhaltsreich der jeweilige Typ ist. Ich vergleiche nun den Individualtyp, den ich von einer konkreten Person (Richard) habe, mit dem Individualtyp, den diese Person (Richard) von sich selbst hat.

Wie wir in § 21.5 gesehen haben, ist Selbstkenntnis auch eine Herausforderung, sie ist nicht unmittelbar gegeben, so wie ein konkretes Erlebnis mir in der Reflexion unmittelbar gegeben wird. In dieser Hinsicht hat jede Person einen Individualtyp von sich selbst, der sich auch im Laufe der Zeit und der Erfahrung ändert. Dabei

müssen wir aber achten: Es ist eine Sache, mich selbst zu ändern, meine persönlichen Eigenschaften wie Stellungnahme, Präferenzen, Tendenzen zu ändern, und es ist eine andere Sache, meinen Individualtyp in Bezug auf diese Eigenschaften zu ändern. Es ist der Unterschied zwischen Sosein und Wissen: Ich ändere mich durch Erfahrung, dies impliziert aber nicht, dass ich bewusste, reflektive Kenntnis über meine Änderungen genommen habe. Mit anderen Worten: Ich kann mich tatsächlich ändern, ohne zu wissen, dass ich mich geändert habe. Diese eine Tendenz ist aufgegeben worden, ich habe aber meinen Individualtyp von mir selbst in der jeweiligen Hinsicht (noch) nicht aktualisiert. Ich kann z. B. alte Versuchungen aufgeben, indem ich nicht mehr dazu versucht werde, ohne dabei meinen Individualtyp von mir selbst passend aktualisiert zu haben, wobei ich mich immer noch als eine Person konzipiere (und vielleicht auch darstelle), die von dem und dem oft versucht wird. Wie bereits in § 21.5 adressiert worden ist, muss die Person über sich reflektieren, um ihre eigene Persönlichkeit einheitlich zu konstituieren oder wie wir nun sagen können: um ihren Individualtyp konstituieren und aktualisiert behalten zu können. Wenn die Person das nicht tut, bedeutet es aber nicht, dass sie gar keine Eigenschaften hätte; sie kennt sie nur nicht. Wenn die Person über sich nicht reflektiert und, so wie im Beispiel, sich immer als versucht konstituiert, obwohl die tatsächliche Tendenz schon überwunden worden ist, entspricht ihr Individualtyp von sich selbst nicht mehr ihren tatsächlichen Eigenschaften: Die Person kennt sich nicht so gut.

In dieser Hinsicht können auch Unterschiede in den Inhalten der Individualtypen entstehen: Maria glaubt nicht, dass Richard zornig sei, da sie ihn erst neulich kennengelernt hat, als er bereits seinen Zorn beherrscht hat. Ich sehe ihn aber als genesenen Zornigen. Richard selbst empfindet sich immer noch als zornig, sieht aber auch, dass er ziemlich erfolgreich mit seinem Zorn umgeht. Ich glaube auch z. B., dass Richard etwa geizig ist, aber nachdem ich ihn damit konfrontiert habe, hat er dies entschieden abgestritten: Mein Individualtyp von Richard stimmt in diesem Punkt mit Richards eigenem nicht überein.

Es wäre noch eine andere Frage, ob der eine oder andere Individualtyp von der konkreten Person richtiger oder wahrer als der andere ist. Eine solche Frage ist sicherlich schwierig zu beantworten: Wer schreibt die korrekten Eigenschaften zu? Wie entscheiden wir in Fällen von Uneinigkeit? Kann man anders tun, als noch andere Personen fragen? Ohne auf diese Probleme im Detail näher einzugehen, scheint der Fall zu sein, dass mehrere Individualtypen derselben Person möglich sind: der Individualtyp, den die betroffene Person von sich selbst hat, und der, den

jede andere Person, die sie kennt, hat. Ob und wie bestimmt werden kann, welcher Individualtyp der „korrekte“ ist oder genauer, welcher den tatsächlichen Eigenschaften der jeweiligen Person entspricht, kann ich an dieser Stelle nicht beantworten. Zu betrachten ist auch, dass Personen keine Naturdinge sind, die nach rein beobachtbaren oder sogar messbaren Eigenschaften bestimmbar wären und, dass die persönlichen Eigenschaften selbst nicht streng nach notwendigen und hinreichenden Bedingungen definiert werden können. In dieser Hinsicht ist es unvermeidbar, dass es solche Unterschiede bei den verschiedenen Individualtypen gibt, die in keiner „objektiven“ oder endgültigen Weise entschieden werden können.

§ 27.4 Aufstufung des Allgemeintypischen

Eine weitere zu ziehende Unterscheidung betrifft eine Aufstufung des Allgemeintypischen. Ich habe das Allgemeintypische Husserl folgend als *das Allgemeinste* in Bezug auf Menschen und Person vorgestellt, verschiedene Typen von verschiedenen Allgemeinstufen kommen aber in unserer Erfahrung sehr häufig vor. Husserl erwähnt diesbezüglich (im Kontext der *Ideen II*) nur die „Typik der Lebensalter“ (Hua 4, 272) als einen solchen Allgemeintyp, der nicht auf die Gesamtheit der Menschen Anwendung findet, aber schon auf Gruppen oder Mengen. So sind verschiedene Verhalten und persönliche Eigenschaften von einer Person zu erwarten, je nachdem in welchem „Lebensabschnitt“ sie sich befindet. Wir hätten also das Allgemeintypische selbst als das Allgemeinste in Bezug auf Personen so wie ich es in § 27.1 diskutiert habe und dann Allgemeintypen verschiedener Arte und Allgemeinstufen.

Wir können Allgemeintypen nach unterschiedlichen Kriterien einstufen, wobei dies nicht bedeutet, dass eine Person über alle denkbaren Typen verfügen würde. Ein erstes Kriterium wäre z. B. die Herkunft oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten kulturellen Welt oder Land. Ich kann gewisse Personen an einigen Merkmalen als meine Landsleute oder als aus diesem oder jenem Land stammend erkennen. Meine persönlichen, allgemeinen Herkunftstypen können mehr oder weniger, reicher oder ärmer sein: Ich kann jemanden als Europäer, Deutschen oder Berliner, Asiaten, Chinesen oder Kantonesen erkennen. Andere Kriterien betreffen z. B. Religion, Gesellschaftsklasse, Beruf, Subkultur, politische Orientierung, Persönlichkeitstypen (wie cholisch, phlegmatisch, extro- oder introvertiert, schüchtern, stark etc.).

Joona Taipale (2016) geht von einem Vergleich zwischen Leiblichkeit und Sprache aus, um zu zeigen, dass man – genau wie im Fall des Sprachverständnisses – oft nicht tief und aufmerksam liest, sondern eher fließend und passiv nach bekannten oder interessanten Titeln und Inhalten sucht, etwa wie, wenn man Zeitungstitel oder Inhaltsverzeichnisse liest. Diese Unterscheidung stimmt mit meiner Interpretation der Husserl'schen Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung überein. Im Fall der uneigentlichen Einfühlung spielen diese allgemeinen (nicht allgemeinsten) Typen eine entscheidende Rolle:

Already, our fleeting impression of a stranger tacitly gives rise to vague expectations and preconceptions that are motivated not by our previous experiences of *this* particular person, but by a more impersonal and general grasp of *people like that*: people of that age, of that profession, of that gender, of that way of dressing, of that race, and so on. In short, our preconceptions arise from *typification*. (Ebd., 144)

Wichtig in dieser Hinsicht ist zu betonen, dass Typisierung stets eine Rolle bei Einfühlung spielt. Je weniger man über eine konkrete Person weiß, desto mehr muss man Gebrauch von Allgemeintypen machen, um sich in die andere Person einzufühlen:

My claim here is that our experiences of others always *to some extent* rely on typifications. There are two central factors that largely pre-determine this “extent”: prior knowledge and personal interest. The less we know of this particular other from before, and the less we are interested in him or her as a person, the more our experience of him or her will rely on supra-individual types. Moreover, I will argue that interpersonal experience does not characteristically *set out* from a situation in which we already marvel at the “otherness” and freedom of the other with awe and respect; on the contrary, it sets out from a situation in which we already tacitly typify the other, subordinate the expressions and behaviors that we perceive to supra-individual types, and thus already consider the other as a more or less predictable representative of groups of people. (Ebd., 145)

Darüber hinaus argumentiert Taipale, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen (mit meinen Begriffen ausgedrückt) eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung auf der einen Seite und den unterschiedlichen Typen auf der anderen gibt. Die uneigentliche Einfühlung hängt viel mehr von Allgemeintypen als die eigentliche Einfühlung ab. In der Tat ist der Übergang von der ersten zur zweiten Form auch als Übergang von Allgemeintypen zu dem konkreten Individualtyp der jeweiligen Person zu konzipieren. Wenn ich an der anderen Person interessiert bin, bin ich dann auch daran interessiert, mir einen Individualtyp von ihr zu bilden. Dagegen fungieren die Allgemeintypen ständig in unserer Erfahrung, wenn wir mit anderen Menschen umgehen und unterschiedliche soziale Tätigkeiten vollziehen, ohne uns dem fremden Erleben zuzuwenden.

Wie wir in Bezug auf das Allgemein- und Individualtypische erkannt haben, sind die Typen nicht für immer fixiert und spielen unterschiedliche Rollen in unserer Erfahrung. Wenn ich also glaube, über den Typ „Deutsch“ zu verfügen, muss das nicht heißen, dass ich immer eine Person als Deutsche erkennen kann und auch nicht, dass ich weiß, alles was das Deutschsein betrifft (als ob es wirklich so etwas gäbe). Ich kann wohl nach Aussehen vermuten, dass jemand europäischer oder asiatischer Herkunft ist; an Kleidern erkennen, dass jemand obdachlos oder reich ist; an typischen Symbolen (Stern, Kreuz, Halbmond) erkennen, dass jemand einer bestimmten Religion angehört etc. Die Typen wirken aber auch so, dass, *nachdem* ich über die jeweilige Zugehörigkeit einer Person erfahren habe (z. B. durch Gespräch oder Mitteilung von einer dritten Person), gewisse Erwartungen vorkommen. Ich habe die Person am Aussehen nicht als diesem oder jenem Typ gehörig erkannt, aber nun, da ich es weiß, erwarte ich einige persönliche Eigenschaften von der Person, da ich weiß, dass Personen dieses Typs sich typischerweise so und so verhalten, solche Stellungnahmen vertreten etc. In dieser Hinsicht spricht man auch sehr wohl von „Vorurteilen“ gegenüber bestimmten Gruppen von Personen. Wiederum reichert sich mein Wissen über die verschiedenen Typen durch Erfahrung an und ich kann so Neues in Bezug auf die verschiedenen Typen kennenlernen und zu meinem Wissensbestand in Bezug auf die jeweiligen Typen hinzufügen.

Diese unterschiedlichen Allgemeintypen spielen wichtige Rollen in unserem alltäglichen Leben, vielleicht sogar mehr als das Allgemeinste in Bezug auf Personen (§ 27.1) verstanden. Wenn es sich dabei um Erwartungen von Verhalten handelt, bringt mich das Wissen, dass Menschen durch frühere Erfahrung bestimmt werden, nicht weiter. Hingegen kann mein Wissen über typische kulturelle Handlungen

der Deutschen oder Südamerikaner dabei helfen, das fremde Verhalten besser zu verstehen und eventuell zu erwarten. So z. B. müssen Südamerikaner sich in der Regel an die praktische, kurze Höflichkeit der Deutschen gewöhnen und Zentral- und Nordeuropäer, dass man in Südamerika eher schnell angefasst und freundlich angesprochen wird.²⁰⁶ Vielleicht am Wichtigsten in dieser Hinsicht sind die Persönlichkeitstypen selbst als allgemeine Gruppen von Charaktereigenschaften verstanden (cholischerisch, phlegmatisch etc.), da sie eben typische Verhaltensweisen als Inhalt haben und Erwartungen bestimmen. So bedeutet, eine Person als cholischerisch zu identifizieren, gleich gewisses cholischerisches Verhalten zu erwarten.

§ 27.5 Der Zusammenhang zwischen Typen und den Formen der Einfühlung

Wir können nun untersuchen, was für eine Rolle diese verschiedenen Typen in den vorher analysierten Formen der Einfühlung spielen. Beginnen wir mit der uneigentlichen Einfühlung: Sie und der allgemeinste Typ für Mensch und Person (§ 27.1) hängen innig miteinander zusammen. Einen Menschen als solchen (und sagen wir nun: nichts mehr) zu erkennen, heißt, sowohl einen Akt der uneigentlichen Einfühlung zu vollziehen als auch den Allgemeintyp „Mensch“ auf einen wahrgenommenen Gegenstand anzuwenden. Vieles von dem, was ich in einem Akt der uneigentlichen Einfühlung auffassen kann, gehört in den Allgemeintyp „Mensch“ hinein: Wie er im Allgemeinen aussieht, sich bewegt und verhält. Ferner können auch unterschiedliche Allgemeintypen in der uneigentlichen Einfühlung tätig sein: Ich erkenne nicht nur einen Menschen als solchen im Vorbeigehen, sondern spezifischer eine ältere asiatische Dame. Den Mann vor der Tür fasse ich uneigentlich nicht nur als Mann auf, sondern als Juden, indem ich auch die Kippah auf seinem Kopf sehe; den Mann auf der Straße in einem Schlafsack schlafend apperzipiere ich nebenbei als obdachlos und die Person in blauer Uniform nehme ich als Polizisten wahr. Je nachdem, über wie viele solche Allgemeintypen ich verfüge und wie inhaltsreich sie

²⁰⁶ Ein guter Aufsatz zu diesem Thema aus phänomenologischer und soziologischer Perspektive ist Schütz' (1972).

sind, werde ich mehr oder minder in der Lage sein, solche Eigenschaften bereits in der uneigentlichen Einfühlung zu erkennen.

Wie steht es mit dem Verhältnis zwischen uneigentlicher Einfühlung und dem Individualtypischen? Auch hier, glaube ich, gibt es einen wichtigen Zusammenhang. Je mehr ich eine konkrete Person kenne, desto mehr kann ich von ihr in der uneigentlichen Einfühlung auffassen. Ohne meine Aufmerksamkeit darauf zu richten, merke ich, dass Richard schon ungeduldig wird, da seine Lippen zucken. Kennt man ihn nicht, weiß man dann nicht, dass dieses Zucken der Lippen im Richards Fall ein Ausdruck für Ungeduld ist. Solche persönlichen, *typischen* Ausdrücke sind in der Regel nur Bekannten verständlich. Kennt man Richard nicht, aber merkt trotzdem das Zucken, kann man sich auch fragen, was darin ausgedrückt sein soll oder den Ausdruck falsch interpretieren. Indem man einen Gesichtsausdruck merkt, ohne zu wissen, für welches Erlebnis er Ausdruck sein soll, geht man in die eigentliche Einfühlung über, in der man thematisch und aktiv und *dem Allgemeinen nach* versuchen kann, festzustellen, was für ein Erlebnis oder Stimmung oder Zustand in dieser Miene ausgedrückt ist. Um einen Ausdruck als den Ausdruck für ein bestimmtes Erlebnis in der uneigentlichen Einfühlung erkennen zu können, muss es sich dabei um einen solchen handeln, der für jeden dem Allgemeinen nach bekannt ist, oder um einen, der als individuelles Merkmal der betroffenen Person einer bestimmten Person bekannt ist.²⁰⁷

Die verfügbaren Typen, die wir haben, sind eines der wichtigsten Elemente in der eigentlichen Einfühlung. In der Tat könnten wir behaupten, dass einer der ersten Versuche bei diesen Akten ist, den Anderen unter einen mir bekannten Typ einzuordnen. „Ist sie Deutsche, cholerisch, ungeduldig, Buddhistin?“ kann ich mich fragen, während ich eine unbekannte Person beobachte und dabei versuche festzustellen, warum sie sich so und so verhält (Akte der Annahme). Aus dieser Hinsicht können wir sogar behaupten, dass Einfühlung als der Anspruch auf Wissen über andere Personen verstanden ein Zusammenspiel sinnlicher und vergegenwärtigender

²⁰⁷ Diese Analyse dürfte als weitere Begründung für meine Kritik an Steins Ausschluss von den Merkmalen der individuellen Persönlichkeit aus der Klasse des Ausdrucks dienen. Wie wir in § 25.2 gesehen haben, konzipiert die Autorin diese Merkmale als Anzeigen anstelle von Symbolen (ihr Begriff für Ausdruck). Ich glaube, sie sind Ausdrücke und unsere Verständnismöglichkeit von ihnen hängt eben von der Verfügbarkeit eines entsprechenden Individualtyps ab.

Akte und Wissen in der Form von Typen ist. Indem eigentliche Einfühlung alle Formen thematischer, aktiver Einfühlung umfasst, können wir diesen Zusammenhang in Bezug auf die übrigen Formen weiter analysieren.

Die wahrnehmungsbasierte Einfühlung setzt als solche eine gewisse Typizität in Bezug auf die Korrelationen zwischen Ausdrucksbewegungen und ausgedrückten Erlebnissen voraus. Wie wir § 14.9 gesehen haben, neigt die empirische Untersuchung der These zu, dass es keinen universellen, biologisch bestimmten Zusammenhang zwischen Ausdruck und ausgedrücktem Erlebnis gibt. Diese These impliziert ebenfalls, dass dieser Zusammenhang erlernt werden muss und folglich, dass man über die entsprechenden Typen verfügen muss, um die Ausdrücke als solche auffassen zu können. Welche sind nun die entsprechenden Typen? Wenn die Korrelation nicht universell ist, muss dies bedeuten, dass das Allgemeintypische alleine nicht hinreicht, um die Korrelation auffassen zu können. Ich muss dafür über die relevanten kulturellen Typen verfügen oder mit anderen Worten, ich muss die Kriterien kennen: zunächst die, die mit meiner Lebenswelt verbunden sind und dann eventuell andere, mit denen ich in Kontakt komme: Es handelt sich dabei also um die unterschiedlichen Allgemeintypen und nicht um das Allgemeine.

Die Individualtypen spielen auch eine Rolle in der wahrnehmungsbasierten Einfühlung, wie wir für den Fall der uneigentlichen Einfühlung gerade betrachteten. Dass ich über einen inhaltsreichen Typ von einer Person verfüge, muss nicht bedeuten, dass ich alles immer schon in der uneigentlichen Einfühlung auffassen könnte. Im Übergang zur eigentlichen, wahrnehmungsbasierten Einfühlung kann ich auch aktiv nach bekannten Möglichkeiten suchen, die zu den gegenwärtigen, wahrgenommenen Ausdrucksbewegungen der betrachteten Person passen würden. Ich suche dabei nicht (nur) unter meinem allgemeinen Wissen über Personen oder „Personen dieser Art“, sondern spezifisch unter dem Individualtypischen dieser Person.

Die theoriebasierte Einfühlung, sowohl in der Form der Annahme als auch in der Form des Verstehens, bedient sich explizit des Wissens und Typen aller Art. Wenn die einfühlenden Akte sich nicht nur nach dem jeweils im Leib ausgedrückten Erlebnis, sondern auch nach dem Zustand, Verhalten, nach der Absicht und den Motiven richten, muss ich unbedingt mein mehr oder weniger allgemeines Wissen nutzen. Theoriebasierte Einfühlung zu vollziehen, heißt grundsätzlich, Zusammenhänge zwischen meinem Wissen und dem mir Gegebenen zu verfolgen, konkrete Fälle unter allgemeine Typen einzuordnen, das jeweils Erfahrene in Bezug auf mein Wissen zu interpretieren und wiederum mein allgemeines Wissen durch die konkreten

Erfahrungen zu erweitern, korrigieren und bereichern. Als allgemein leitende Regel können wir erwägen, dass man den konkretesten verfügbaren Typ verwenden wird. Wenn man die Person kennt, bezieht man sich auf das Individualtypische dieser Person, um ihr Verhalten und Weiteres zu interpretieren und verstehen. Wenn man die Person nicht kennt, wird man verschiedene Typen unterschiedlicher Allgemeinstufen verwenden, wobei es gelten würde: je konkreter der Typ, desto besser. So kann ich z. B. das Verhalten meines neulich kennengelernten Kollegen zu verstehen versuchen, indem ich mich darauf beziehe, dass er auch in der Philosophie promoviert, da ich keinen reichen Individualtyp von ihm habe und mein Allgemeintyp für Menschen aus Thailand zwischen arm und leer liegt. Gewisse Gemeinsamkeiten zwischen den Lebensweisen der Philosophie-Studierenden der ganzen Welt könnten als konkretere Weise gelten, mir das Verhalten zu verdeutlichen.

In der spezifischen Situation der Annahme kann es sein, dass man auch die passenden Typen annehmen muss, falls man die Person nicht kennt. Wenn ich eine mir unbekannt Person beobachte, kann es sein, dass ich sie unter den einen oder anderen Typ einordnen kann, aber darüber hinaus muss ich nicht nur das Konkrete der Situation (Ausdruck, Verhalten, Motive etc.) vermuten, sondern auch, was für ein Typ diese Person ist. Hier zeigt sich wieder das Verhältnis zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen, das eine kann das andere informieren, je nachdem, worüber ich im Moment verfüge. So divergiert z. B., was in einem gewissen Land oder Kulturkreis als höflich, freundlich, respektvoll zählt. In meinem Versuch, mich dem Anderen gegenüber freundlich zu verhalten, kann ich dem Anderen aufgrund unbekannter sozialer Typen tatsächlich als respektlos vorkommen. Dabei kann ich aber auch erlernen, z. B. bei einer Vorstellung vor den neuen Kollegen, dass man sich hier so und so in diesem Kontext verhalten muss, um die entsprechenden Formen einzuhalten, wodurch ich dann meinen entsprechenden Allgemeintyp informieren kann, wobei sprachliche Mitteilungen anderer Teilnehmer in der Form von Erklärungen ebenfalls dazu beitragen.

Wir werden in § 29 sehen, dass individualtypisches Wissen für das tiefe Verstehen der anderen Person eine fundamentale Rolle spielt und sogar als notwendige Bedingung gelten könnte. Ein tiefes Verstehen der anderen Person ist kontextuell sowohl im Sinn, dass ich und sie eine gemeinsame, kontextuelle Situation teilen, wie auch im Sinn, dass die fremden Erlebnisse vom Kontext der Person abhängen. Betrachten wir die folgende Situation, in der ich keinen Individualtyp für die eingeföhlte Person habe. Ich sitze alleine in der Kneipe und komme zum Gespräch mit einem

Mittrinkenden. Schon ein bisschen angetrunken, gesteht er mir seine Verzweiflung, in die er geraten ist, nachdem er seine Arbeit verloren hat. Zunächst ist es mir dem Allgemeinen nach verständlich, dass, die Arbeit zu verlieren, eine schlechte Sache ist. Trotzdem scheint mir seine Reaktion etwas übertrieben, zumal ich weiß, dass es leicht ist, eine neue Arbeit in seinem Bereich zu finden und er noch jung ist. Ich kann also seinen emotionalen Zustand nicht so klar nachvollziehen. Im weiteren Gespräch lerne ich, dass es die zweite Stelle war, die er in der letzten Zeit verlor, dass er auch Probleme mit seinem Partner hat, dass er immer sehr unsicher in Bezug auf seine Fähigkeiten gewesen ist etc. Dadurch kann ich besser nachvollziehen, warum er sich nun so fühlt.

Kann ich überhaupt eine andere Person verstehen, mich in sie einfühlen, wenn ich keinen relevanten Allgemeintyp anzuwenden habe? Wenn sie eine Person, ein Mensch ist, habe ich den allgemeinsten Typ (Mensch-Person), ist aber das hinreichend? Keinen anderen Typ außer den allgemeinsten zu haben, würde bedeuten, dass ich mit dieser Person nichts teile, nichts Gemeinsames habe: keine Sprache, keine Kultur, keine gemeinsame Lebenswelt als Boden für geteilte Erfahrungen. Beyer beantwortet diese Fragen negativ, wenn er sagt,

dass Husserl das Verstehen einer Person als solcher allemal als einen Fall von Einfühlung („Hineinverstehen“) auffasst. Wenngleich er für das Vorliegen solchen Verstehens keine Wechselseitigkeit fordert, scheint er mir die Zugehörigkeit zu einer „kommunikativen Gemeinschaft“ (die ihre Konstitution, wie gehört, ihrerseits Akten des wechselseitigen Verstehens verdankt) als unabdingbare Voraussetzung für die Fähigkeit zu betrachten, sich in eine Person umfassend einzufühlen. (Beyer 2013, 263)

Ich bin mit seiner Position ganz einverstanden, solange das „umfassend“ im letzten Satz als entscheidend betrachtet wird. Meine Antwort wäre: Einfühlung ist möglich immer dann, wenn ich einen Gegenstand mindestens als Menschen aufgefasst habe, wobei ich diesen Menschen nicht als Person auffassen würde, wenn ich ihm keine gesellschaftliche Zugehörigkeit zuschreiben könnte – was wohl ein sehr seltener Fall wäre, wenn nicht überhaupt praktisch unmöglich. Fasse ich einen Menschen auf, ist es prinzipiell möglich, mich in ihn einzufühlen. Meine Einfühlung ginge aber nicht weit über die Menschapperzeption in ihren Horizonten hinaus, indem ich nur das am Anderen erkennen würde: Dass er ein Mensch ist und deshalb auch

Subjekt, das Erfahrungen macht, die bedingt sind durch seine früheren Erfahrungen, und die die zukünftigen bestimmen werden; dass er Erscheinungen, Absichten und Erwartungen hat etc. Ich könnte aber sehr wenig, wenn überhaupt etwas, von diesen allgemeinen Aspekten des Menschenseins und Subjektseins konkret auffassen. Also wäre keine umfassende Einfühlung möglich.

Betrachten wir in dieser Hinsicht als Letztes eine radikale Interpretationssituation, in der ich eine gänzlich fremde und unbekannte Person treffe, von der ich keinen Individualtyp habe und soweit ich feststellen kann, auch keinen Allgemeintyp außer dem Allgemeinen. Nehmen wir an, ich habe mich in meiner Wanderung im Amazonas-Regenwald verlaufen und stehe nun vor einer Person, die ich nur als Ureinwohner einordnen kann.²⁰⁸ Wir teilen keine gemeinsame Sprache, ich kenne nichts von ihren Gewohnheiten, Verhaltensweisen, Gesten und Mienen. In einer solchen radikalen Situation habe ich dann wirklich nur den allgemeinsten Typ zur Verfügung: Vor mir steht außer Zweifel ein Mensch wie ich. Ich weiß, dass er erlebt, dass seine Erfahrung durch frühere Erfahrung bestimmt ist, dass sein Leib als Ausdrucksfeld gelten kann etc. Je nach der Situation kann es sein, dass ich etwas von seinem Verhalten auffassen kann, aber bestimmt nicht viel und bestimmt in der Form einer Annahme. Nach einer Weile gegenseitig unverständlicher Wörter und wenig verständlicher Hand- und Fingerzeichen gelange ich zur Schlussfolgerung, dass er mir den Weg zurück zeigen will. Glücklicherweise bestätigt sich meine Annahme in diesem Fall, indem ich seinen Hinweisen folge – so wie ich sie zu verstehen glaube – und tatsächlich den Weg wiederfinde. Solche radikalen Situationen kommen eher selten im Leben vor, wenn überhaupt, aber dadurch können wir feststellen, dass sich in den Anderen einzufühlen, ohne überhaupt etwas von der Person zu wissen, anders als dass sie eben Person ist, sehr herausfordernd ist, wenn überhaupt möglich. Im entgegengesetzten Fall ist ein reicher Individualtyp der jeweiligen Person die beste Grundlage für einführende Akte.

²⁰⁸ Sogar in meinem fiktiven, radikalen Beispiel habe ich den imaginären Menschen als Person, Mitglied *einer* (für mich unbestimmten) Kultur des Amazonas-Gebiets aufgefasst. Um zu bestimmen, ob mein radikales Szenario trotzdem als ein Fall wie der, den Beyer mit „Zugehörigkeit zu einer kommunikativen Gemeinschaft“ meinte, müssten wir bestimmen, ob Beyer damit eine Zugehörigkeit überhaupt oder einer zu *derselben* kommunikativen Gemeinschaft meinte.

§ 28 Sprache und Einfühlung

Wir kommen nun zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen Sprache und Einfühlung. Wenn wir von der natürlichen Einstellung ausgehen und uns fragen, was die wesentlichen Merkmale einer Person sind, ist sicherlich die Tatsache, dass sie ein sprechendes Wesen ist, eine der wichtigsten. In der Tat musste ich in meinen unterschiedlichen Analysen der Einfühlung von der Sprache abstrahieren, um andere Formen und Eigenschaften, derer man sich nicht geradehin bewusst ist, hervorheben und analysieren zu können. In § 21.3 habe ich mich mit den Beiträgen der Sprache als allgemeines Phänomen zur Konstitution der Personen als solchen und der sozialen Welt befasst. Ich habe hervorgehoben, dass Sprache eine Form von sekundärer Erfahrung ermöglicht, in der ich von unterschiedlichen Gegenständlichkeiten über die Mitteilungen meiner Mitmenschen wissen kann. Die Sprache bietet auch eine Form bleibenden Erzeugnisses, das jedem verfügbar ist und historisch tradiert wird. Sie ermöglicht uns ebenfalls, objektive Aussagen zu machen und in der Form von Schriften zu behalten und weiterzugeben, wodurch die Sprache als Mittel für die objektive Bestimmung der Welt fungiert. Nun wollen wir uns dem alltäglichen Gebrauch der Sprache in der Kommunikation zuwenden, um dabei die konkreten Formen zu analysieren, in denen die Sprache ein Mittel für Wissen über andere Personen ausmacht.

§ 28.1 Die Kundgabe und -nahme in den *LU*

Husserl beschäftigt sich bekanntlich mit der kommunikativen Funktion der Sprache in § 7 der ersten *LU*. Sein Anliegen scheint eher darin zu bestehen zu zeigen, dass diese kommunikative Funktion kein wesentliches Element des sprachlichen Ausdrucks ist, sondern vielmehr eine Funktion, die nur wirksam ist, wenn die Sprache zum Zweck der Kommunikation verwendet wird. Er unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen den Fällen, in denen die Absicht vorliegt, sich über etwas zu äußern und jemandem etwas zu kommunizieren, und denen, in denen keine solche Absicht vorhanden ist:

Zum gesprochenen Wort, zur mitteilenden Rede überhaupt wird die artikulierte Lautkomplexion (bzw. das hingeschriebene Schriftzeichen u. dgl.) erst

dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, „sich“ dadurch „über etwas zu äußern“, mit anderen Worten, daß er ihr in gewissen psychischen Akten einen Sinn verleiht, den er dem Hörenden mitteilen will. Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und er tut dies, sofern er den Sprechenden als eine Person auffaßt, die nicht bloße Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Akte vollzieht, welche sie ihm kundtun, bzw. deren Sinn sie ihm mitteilen will. (Hua 19/1, 39)

Wenn man sich auf eine Analyse der *LU* beschränkte, stieße man auf das Problem, dass Husserl sich auf eine nicht beschriebene konstitutive Leistung bezieht, um die kommunikative Funktion der Sprache überhaupt präsentieren zu können. Er sieht als notwendige Bedingung für eine Mitteilung überhaupt (ein Akt des sich mit kommunikativer Absicht Ausdrückens), dass der Hörende die mitteilende Person zunächst eben als Person und weiter als Person, die eine kommunikative Absicht hat und die sinnverleihende Akte vollzieht, auffasst. Er beschreibt aber diese konstitutive Leistung im Kontext seiner *LU* nicht. Diese konstitutive Leistung ist das Thema der vorliegenden Untersuchung: die Einfühlung. Husserl hatte in den *LU* noch keine Theorie der Einfühlung entwickelt, war aber bereits der Meinung, dass Einfühlung eine fundierende Rolle für sprachliche Kommunikation hat.²⁰⁹ Mit anderen Worten: Ich muss zunächst den Anderen als solchen konstituiert haben, um mit ihm kommunizieren zu können. Die kommunikative Funktion der Sprache besteht in einer *kundgebenden Funktion*, durch die ich dem Anderen meine Erlebnisse mitteilen kann und Mitteilungen über die Erlebnisse des Anderen bekommen kann. So behauptet er,

daß alle Ausdrücke in der kommunikativen Rede als Anzeichen fungieren. Sie dienen dem Hörenden als Zeichen für die „Gedanken“ des Redenden, d. h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse desselben, sowie für die sonstigen psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören. Diese Funktion der sprachlichen Ausdrücke nennen wir die kundgebende Funktion.

²⁰⁹ Wie aus der bereits zitierten Stelle aus Hua 19/1, 39 und von der gleich im Text folgenden aus Hua 19/1, 40 abzulesen ist.

Den Inhalt der Kundgabe bilden die kundgegebenen psychischen Erlebnisse.
(Hua 19/1, 40)

Der sprachliche Ausdruck in kommunikativer Funktion bildet keinen einheitlichen Ausdruck mit den fremden Erlebnissen zusammen, wie es der Fall für die leiblichen Ausdrücke ist. Die gesprochenen oder geschriebenen Wörter dienen dessen ungeachtet als Anzeichen für die fremden Erlebnisse. Wenn ich jemandem etwas sage, gebe ich ihm auch über meine Erlebnisse kund, und wenn ich etwas mitgeteilt höre, nehme ich von den fremden Erlebnissen kund. Der Sinn der Kundgabe und -nahme lässt sich auf eine doppelte Weise verstehen:

Den Sinn des Prädikates kundgegeben können wir in einem engeren und weiteren Sinne fassen. Den engeren beschränken wir auf die sinngebenden Akte, während der weitere alle Akte des Sprechenden befassen mag, die ihm auf Grund seiner Rede (und eventuell dadurch, daß sie von ihnen aussagt) von dem Hörenden eingelegt werden. (Hua 19/1, 40)

Wenn jemand mir sagt, „Das Wetter ist heute sehr schön“, nehme ich zunächst von den sinnverleihenden Akten kund, die der Andere vollzogen hat, um mir etwas mitteilen zu können. Ich nehme kund, dass der Andere mit seinen Ausdrücken etwas meinte, und zwar ebendas, was er tatsächlich ausdrückte. In weiterem Sinn spreche ich ihm die kommunikative Absicht und die entsprechenden Akte zu, die ihm ermöglicht oder als Grund gegolten haben, ebendiese Aussage auszusprechen. In unserem Beispiel nehme ich im weiteren Sinn davon kund, dass er den blauen, heiteren Himmel gesehen, dass er die warme, angenehme Temperatur gespürt und dass er diesen Sachverhalt als schön wertgenommen hat.²¹⁰ Die Idee der Kundgabe im weiteren Sinn ist also, dass Erlebnisse in der sprachlichen Kommunikation auch mitgeteilt werden, sogar wenn sie nicht den Inhalt der jeweiligen Ausdrücke ausmachen. Vergleichen wir den gerade angebotenen Beispielsatz mit dem folgenden:

²¹⁰ Der Begriff der Wertnehmung bezieht sich auf die Akte, durch die wir Werte erfahren, deren Charakter von Gegebenheit der sinnlichen Wahrnehmung ähnlich genug ist, um sie mit diesem ähnlichen Begriff zu benennen. Vgl. dazu z. B. Hua 4, § 4; Yaegashi (2019) und Beyer (2013, insbesondere 256f.).

„Ich fühle mich gerade sehr unwohl“. Es ist offenbar, dass dieser Satz dem Anderen eigene Erlebnisse mitteilt, die in diesem Fall ja den Inhalt selbst des Satzes ausmachen. Aber auch im ersten Beispiel werden weitere Erlebnisse kundgegeben als die in tatsächlichen ausgedrückten Bedeutungen des Satzes. Dies besagt, dass gewisse Erlebnisse dem Anderen stets in der kommunikativen Funktion der Sprache kundgegeben werden.

In weiterem Sinn der Kundgabe und -nahme werden also andere Erlebnisse als die bedeutungsverleihenden Akte selbst mitgeteilt. Dies ist eine paradigmatische Form, über den Anderen zu wissen. Betrachten wir das folgende Beispiel: Ich sitze im Café am Tisch meinem Freund gegenüber. Ich habe dabei die reale Möglichkeit, mich in ihn einzufühlen, um mir seine sinnliche Perspektive auf die Straße zu vergegenwärtigen. Seine Perspektive zu einer echten Präsentation zu bringen, würde verlangen, dass ich tatsächlich um den Tisch herumgehe, seinen allgemeinen Ausblick teile und dann versuche, mir seine genauen Erscheinungen aus seiner Perspektive zu vergegenwärtigen. Ich könnte auch meinen Kopf oder mich teilweise umdrehen und eine ungefähre Ahnung gewinnen von dem, was er aus seiner Perspektive sieht. Wenn er aber mir sagt, „das ist ein schönes Auto, das da fährt“, gewinne auch ein Wissen über das, was er gerade erlebt. Er musste nicht etwa das Urteil fällen: „Ich nehme gerade den Sachverhalt sinnlich wahr, dass ein Auto über die Straße fährt und nehme das Auto als schön wert“, damit ich kundnehmen kann, dass dies geschehen ist. Im ursprünglichen Satz liegt bereits der Verweis auf diese weiteren Erlebnisse, aufgrund derer mein Freund sein Urteil fällen konnte. Durch die Kundnahme im weiteren Sinn lerne ich also über Erlebnisse des Anderen und die Gegenstände, über die er etwas ausgesagt hat, ohne dass der Andere über seine Erlebnisse selbst urteilen muss.

Wie in § 21.3 deutlich geworden ist, gelten solche Mitteilungen als sekundäre Erfahrung in dem Sinn, dass ich etwas über die Welt durch von anderen vollzogene Akte lerne. In unserem Beispiel habe ich zusätzlich zwei Möglichkeiten: Ich kann mich umdrehen, um das erwähnte Auto zu sehen und den von mir leer verstandenen Satz zur sinnlichen Erfüllung zu bringen. Ich kann mich, abgesehen von der ersten Möglichkeit, in meinen Freund einfühlen und mir die Wahrnehmung eines schönen fahrenden Autos vergegenwärtigen. Im ersten Fall erfülle ich den Satz selbst, ich sehe das Auto und möglicherweise bewerte ich es auch als schön. Im zweiten Fall erfülle ich meine eigene Zuschreibung der Akte, die meinem Freund zum Aussprechen dieses Satzes brachten, seine Wahr- und Wertnehmung eines Sachverhalts.

Husserls weitere Beschreibung der Kundgabe betont ihren anschaulichen Charakter, den wir nun in Bezug auf seinen später entwickelten Begriff der Einfühlung verstehen können:

Das Verständnis der Kundgabe ist nicht etwa ein begriffliches Wissen von der Kundgabe, nicht ein Urteilen von der Art des Aussagens; sondern es besteht bloß darin, daß der Hörende den Sprechenden anschaulich als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffaßt (apperzipiert), oder wie wir geradezu sagen können, als eine solche wahrnimmt. Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn eben als Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw. Die Kundgabe nimmt der Hörende in demselben Sinne wahr, in dem er die kundgebende Person selbst wahrnimmt – obschon doch die psychischen Phänomene, die sie zur Person machen, als das, was sie sind, in eines anderen Anschauung nicht fallen können. (Hua 19/1, 40)

Diese Beschreibungen kommen uns an dieser Stelle äußerst bekannt vor: Ich nehme die andere Person als solche anschaulich *durch Einfühlung* wahr, ihre Erlebnisse sind mir nicht der sinnlichen oder inneren Wahrnehmung gegeben, sind aber in der Wahrnehmung ihres Leibs appräsentiert und können auch vergegenwärtigt werden. Die Kundnahme selbst habe aber nun auch diesen Status, geradehin angeschaut oder wahrgenommenen zu sein. Wie ist dies zu verstehen? Die fundamentale Idee scheint mir zu sein, dass die Kundnahme zusammen mit dem begrifflichen Verstehen des Ausdrucks geschieht und nicht etwa wie ein Extraschritt, der in der Form eines Urteils oder Inferenz vollzogen werden müsste. Wenn ich meines Freundes Satz über das Auto höre und verstehe, muss ich nicht extra urteilen: Er hat gerade ein Auto wahrgenommenen und als schön wertgenommen. Das Verständnis der Kundgabe setzt voraus, dass entsprechende bedeutungsverleihende Akte und Akte der Wahr- und Wertnehmung vollzogen wurden, um dem jeweiligen Satz ihren Inhalt zu geben, und dies ist es, was ich jeweils im engeren und weiteren Sinn kundnehme.

§ 28.2 Einfühlung und Sprache in Hua 20/2

Husserl ist zu diesen Problemen in den in Hua 20/2 publizierten Manuskripten von 1913/4 zurückgekehrt. In dieser Periode hatte Husserl schon seine Theorie der Ein-

fühlung formuliert und die Themen Sprache, Zeichen, Ausdruck und Kommunikation aus transzendental-phänomenologischer Perspektive betrachtet. In § 1 Texts Nr. 2 befasst sich Husserl mit der Erzeugung von Ausdrücken aus der Perspektive des Sprechenden. Die folgende Anmerkung ist für uns von Wichtigkeit:

Richten wir unser Augenmerk auf das kommunikative Bewusstsein des Sprechens (worin wir hier immer das Schreiben mitverstehen) und das phänomenologisch Gegebene, also auf das hierbei Bewusste genau so, wie es jeweils Bewusstseinskorrelat ist, so haben wir in Hinsicht auf den zur Mitteilung bestimmten Ausdruck und vorerst in Hinsicht auf den Verlauf der Wortzeichen zu sagen: Sie erscheinen perzeptiv (wahrnehmungsmäßig), wie sonst äußerlich wahrgenommene Vorgänge erscheinen, nämlich als räumlich-zeitliche Vorgänge [...]. Die erscheinenden Zeichen ordnen sich dabei in die dem Sprechenden erscheinende Welt ein, in welche er selbst sich kontinuierlich einordnet. (Hua 20/2, 26)

Diese zunächst triviale Anmerkung, dass gesprochene Wörter äußere Vorkommnisse sind, die von mir und anderen wahrgenommen werden können, markiert einen Unterschied zwischen kommunikativen und sprachlichen, aber nicht kommunikativen Akten. Wie in § 21.3 thematisiert, sind interpersonale Beziehungen mehr als gegenseitige Einfühlung (diese ist Voraussetzung). Interpersonale Beziehungen setzen ferner voraus, dass beide Personen absichtlich und bewusst in die Beziehung mit dem Anderen eintreten. In dieser Hinsicht ist sprachliche Kommunikation auch dadurch gekennzeichnet, dass die Ausdrücke selbst, durch die man mit Anderen kommuniziert, Vorkommnisse in der gemeinsamen, intersubjektiv-objektiven Welt sind. Dies bedeutet, dass wenn ich mich mit der Absicht, etwas mitzuteilen, äußere, wirke ich in die Welt ein, meine Aussagen sind Teil der Welt, die mich und die Anderen einschließt.

In § 3 desselben Texts finden wir Husserls Analysen der sprachlichen Ausdrücke vonseiten des Verstehenden. Hier ist eine exegetische Bestätigung dafür zu finden, dass Husserl in der ersten *LU* Ideen präsentiert hat, nach denen die sinnliche Auffassung des Anderen als Person die Voraussetzung für die sprachliche Kommunikation ist und die eine Antizipation seiner Theorie der Einfühlung darstellen. Hier beschreibt Husserl all das, was wir bisher als seine Theorie der Einfühlung und Menschapperzeption gekannt haben, ohne indes die genauen Termini zu verwenden. Auf

den Seiten 34–5 kommen uns sehr bekannte Analysen und Beschreibungen dessen vor, wie Menschen und Personen als solche apperzipiert werden können, wie ihre nicht sinnlich gegebene innere Seite appräsentiert wird, wie es ähnlich im Fall der Wahrnehmung eines Gegenstands (Tisch) und ihren nicht gegebenen Seiten ist. Der Terminus „Einfühlung“ kommt explizit in Referenz auf diese Beschreibungen in der Beilage II vor (S. 68).

In seinen weiteren Analysen vonseiten des Verstehenden beschäftigt sich Husserl mit dem Unterschied zwischen bloßem Einverstehen (Husserls Begriff für gegenseitiges Verstehen in kommunikativen Situationen) und Einverstehen plus Mitsetzung:

In solchen Fällen [bloßes Einverstehen] vollzieht er also nicht einen „qualitativ“ gleichgestimmten Akt, einen Akt vom selben Setzungsmodus (Modus der Stellungnahme), während er doch die Aussage mit ihrem Sinn erfasst. Darin liegt offenbar, dass er dem Sprechenden das aktuelle Aussagen bzw. aktuelle Urteilen mit dem darin aktuell Ausgesagten, geurteilten Was einversteht, zugleich aber zu diesem Was eine andere oder gar keine Stellung nimmt. (Hua 20/2, 37)

Ich kann also sehr wohl Aussagen verstehen, ohne ihre Inhalte zu glauben oder mitzusetzen. Überdies können wir hinzufügen, ich kann sie verstehen und auch von den weiteren betroffenen Erlebnissen kundnehmen, ohne zu glauben, dass das Ausgesprochene wahr ist oder ohne überhaupt Stellung dazu zu nehmen. Ich kann aber auch beim Verstehen oder nachher den Aussagen des Anderen meine Zustimmung geben und selbst die darin ausgedrückten Sachverhalte als seiend und wahr setzen:

Der Gegenfall besteht darin, dass er nicht nur das tut, sondern dieselbe Stellungnahme wie der Sprechende vollzieht, dass er ihm das Urteil einverstehend zugleich selbst und gleichstimmig und aufgrund derselben, dem einverstandenen Urteil zugehörigen Materie urteilt. Er hört nicht nur, versteht nicht nur, versteht nicht nur ein, er urteilt mit, er glaubt, was der Aussagende glaubt. (Hua 20/2, 37f.)

Kehren wir nun zu einigen der vorher diskutierten Unterscheidungen bei der alltäglichen Einfühlung zurück, um zu analysieren, was für eine Rolle die sprachliche Kommunikation zu spielen hat.

§ 28.3 Sprache und die Formen der Einfühlung

Wie ist das vorhin beschriebene anschauliche Verständnis der Kundgebung einzuordnen? Es scheint mir, dass dies bereits eine Form *uneigentlicher* Einfühlung ist. Wenn ich eine Aussage höre und verstehe, bin ich auf die gemeinten Gegenständlichkeiten und nicht auf das Erleben des Sprechenden ausgerichtet. Wenn ich den Satz „Gestern habe ich meine Oma besucht“ und die anschließende Erzählung darüber aufmerksam höre, thematisiere ich dabei nicht die Erlebnisse des Sprechers selbst, sondern die von ihm erzählten Ereignisse. Ich achte auf sie und verstehe sie zunächst begrifflich und leer, möglicherweise vergegenwärtige ich mir einige der berichteten Situationen. In jedem Fall ist das Erleben des Anderen nicht mein Thema. Aber, wie wir gesehen haben, in diesem begrifflichen Verstehen der sprachlichen Mitteilungen nehme ich schon von den zusammenhängenden Erlebnissen des Anderen kund. Ich thematisiere das nicht, aber einiges davon ist mir dennoch gegeben. Es scheint mir, dass solches ebendas ist, was wir unter uneigentlicher Einfühlung verstehen: nicht thematische Auffassung fremder Erlebnisse.

Beim Gespräch kann die Erzählung mich natürlich zum Übergang in die eigentliche Einfühlung motivieren. Ich höre die Erzählung, und frage mich z. B., wie der Andere darauf reagierte. In der interpersonalen Situation der sprachlichen Kommunikation habe ich übrigens die Möglichkeit, nicht nur mich zu fragen, sondern eben den Anderen selbst: „Und wie hast du dich doch gefühlt, als deine Oma dir von deinem Onkel erzählte?“. Solche Fragen zeigen, dass mein Interesse sich nun zu den Gefühlen meines Gesprächspartners zuwenden. Sie verraten ein Interesse an den fremden Erlebnissen, und dass meine Aufmerksamkeit sich nun auf das Erleben des Anderen richtet, ohne aber notwendigerweise zu implizieren, dass ich schon etwas angenommen habe oder nicht. Ich kann vor dem Fragen schon eine Hypothese betrachtet haben, ich kann auch ohne eine solche Vorahnung die Frage stellen. Beim Hören der Antwort, „Naja, natürlich macht mir mein Onkel Sorge, was kann man aber machen?“, kann ich sie bloß hinnehmen, kann ich zu Akten der Vergegenwärtigung in der Phantasie übergehen, kann weitere Fragen stellen. Ich kann dem Anderen dabei die erwähnte Sorge zuschreiben, sofern ich glaube, dass er sich mir gegenüber aufrichtig äußert, habe aber dann die Möglichkeit, nach tieferem Verstehen zu suchen oder nicht.

Ein anderer Fall, den wir in § 26.3 betrachtet haben, betrifft die Rolle der sprachlichen Mitteilungen als Bestätigung (im Gegensatz zur Erfüllung) von Akten der

einfühlenden Annahme. Ich beobachte eine Person bei ihrem Verhalten und ihren Handlungen, vollziehe eigentliche, wahrnehmungsbasierte und auch theoriebasierte Einfühlung, formuliere mir verschiedene Hypothesen über ihr Erleben, Absichten, Erwartungen etc. Wir haben gesehen, dass die wahrnehmungsbasierte Einfühlung schon eine Bestätigung anbieten kann, indem gewisse Ausdrucksbewegungen ziemlich eindeutig die entsprechenden Erlebnisse ausdrücken. So sehe ich z. B. eine Person, die sich auf der Bank sitzend unruhig bewegt, aufsteht, hin- und hergeht, sich wieder hinsetzt, ihr Gesicht mit den Händen bedeckt, und ihre Haare fasst. Sie scheint mir sehr besorgt, aufgeregt zu sein. In einem klaren Fall bestätige ich meine Annahme dadurch, dass ich sie auf ihre Knie fallen und in verzweifelter Weinen ausbrechen sehe. In einem anderen Fall verharrt die Person in dem vorhin beschriebenen Zustand, ohne etwas Entscheidendes zu tun. Ich komme zu ihr und frage nach ihrem Zustand. Sie vertraut mir an, dass sie traurig, besorgt, an der Grenze der Verzweiflung wegen der und der Umstände sei, wodurch ich meine Annahme dank einer sprachlichen (aufrichtigen) Mitteilung als bestätigt (oder jeweils durchgestrichen) erklären kann.

Die sprachliche Kommunikation bietet letzten Endes die beste Möglichkeit, die eigenen Erlebnisse, Motivationen, Zusammenhänge, Präferenzen etc. einem Anderen mitzuteilen und wiederum von Anderen zu erfahren. Ein sehr großer Teil an Erlebnissen ist überhaupt nicht wahrzunehmen, vom Leib abzulesen, aus Handlungen zu schließen. Durch Sprache kann ich über die Vergangenheit des Anderen erfahren, über seine intimen Wünsche und Ängste, über das, was die Person nur tut, wenn sie ganz allein ist. Die Sprache ist in dieser Hinsicht die beste Weise, Informationen über Andere zu erwerben, durch die ich meine jeweiligen Individualtypen ausbilden und bereichern kann. Wir dürfen aber die Mitteilung über Erlebnisse mit der erfüllenden Vergegenwärtigung von ihnen nicht vermengen, die das Thema des kommenden und letzten Paragraphen ist.

§ 29 Das Sich-Hineinversetzen und der Zusammenhang der verschiedenen Formen der Einfühlung

Wir kommen schließlich zur Analyse einer fundamentalen Idee in Husserls Theorie der alltäglichen Einfühlung. Wir haben bisher unterschiedliche Formen der Einfühlung betrachtet, wobei es dabei unterschiedliche Formen, Möglichkeiten, Wis-

sen über andere Subjekte zu gewinnen, zu verstehen gewesen ist. Ich begreife unter dem Titel „das sich Hineinversetzen“ den höchsten Grenzfall der eigentlichen Einfühlung, den tiefsten Einbezug, um eine andere Person zu verstehen. In Kapitel 3 (insbesondere § 18.3) haben wir erarbeitet, dass Vergegenwärtigung die intentionale Form für die Erfüllung der einführenden Akte ist, obwohl es sich dabei um die Erfüllung der Menschapperzeption selbst handelt. Im Laufe dieses Kapitels haben wir aber auch erkannt, wie auf konkrete Erlebnisse gerichtete Akte der Einfühlung auch ihre Erfüllung durch Vergegenwärtigung erlangen können, wobei Steins zweite Vollzugsform dieses Verfahren beschrieben hat. Husserl folgend, können wir sagen, dass Einfühlung immer ein gewisses Sich-Hineinversetzen impliziert, nun handelt es sich aber um ein tieferes:

Durch das „Hineinversetzen“, das aber zu jeder Einfühlung gehört; sie selbst ist Hineinversetzen. Es ist nicht erst ein Anderer für mich da, und dann versetze ich mich in ihn hinein. Was man so nennt, ist nur ein tieferes in ihn Sich-einleben, Einfühlen. (Hua 14, 186)

Die Grundidee ist, dass fremde Erlebnisse nicht äußerlich oder innerlich wahrgenommen werden können. Daher muss die Erfüllung ihrer Gegebenheit in der Form einer Vergegenwärtigung geschehen. Zunächst können Erlebnisse am fremden Leib erfahren werden und das sowohl in der Form uneigentlicher Einfühlung als auch in der eigentlichen Einfühlung, die nicht über diese ursprüngliche Gegebenheit hinausgeht, wie es in Steins erster Vollzugsform der Fall ist. Um die fremden Erlebnisse erfassen und mein Wissen von ihnen erfüllen zu können, muss ich mich in das andere Subjekt hineinversetzen und mir sein Erleben vergegenwärtigen.

§ 29.1 Husserls Darstellung des Sich-Hineinversetzens

Betrachten wir zunächst Husserls Darstellung dieses Verfahrens in den *Ideen II*:

Ich versetze mich in das andere Subjekt: durch Einfühlung erfasse ich, was ihn und wie stark, mit welcher Kraft, motiviert. Und innerlich lerne ich verstehen, wie er sich, da die und die Motive so kräftig ihn bestimmen, verhält und verhalten würde, was er vermag und nicht vermag. Viele innerliche Korre-

lationen kann ich dadurch verstehen, daß ich mich so in ihn vertiefe. Sein Ich ist dadurch erfaßt: es ist eben identisches Ich solcher und so gerichteter und so kräftiger Motivationen. (Hua 4, 274)

Eine andere Person zu erkennen und verstehen, bedeutet grundsätzlich, ihre Motivationen zu erfassen: Warum die Person handelt, wie sie handelt, was sie mag und vermag, wie sie in unterschiedlichen Umständen reagiert, je nachdem, was sie als Motiv bestimmt. Dieses Zitat stammt aus demselben Paragraphen, in dem Husserl die Unterscheidung zwischen Individual- und Allgeointypischem präsentiert und gilt als Beschreibung des Verfahrens, durch das ich mir einen Individualtyp einer anderen Person bilden kann. Dies lässt eine feinere Unterscheidung bei der Rede vom Sich-Hineinversetzen und die andere Person zu verstehen zu: Es kann sich dabei um den Versuch, einen konkreten Zustand oder konkrete, gegenwärtige Erlebnisse zu verstehen, oder um den Versuch, die andere Person im Allgemeinen zu verstehen, handeln. Letzteres besagt einen Anspruch auf eine Form von Verstehen, die nicht auf den konkreten Fall begrenzt ist, sondern vielmehr versucht, die andere Person in ihren verschiedenen Dimensionen und Aspekten zu rekonstruieren, wodurch ich mir einen inhaltsreichen Individualtyp bilden kann.

Wie geschieht aber genau dieses Hineinversetzen? Wie weiß ich über die fremden Motivationen? Husserl bietet hier eine ausführliche Beschreibung:

Ich gewinne diese Motivationen, indem ich mich in seine Situation, seine Bildungsstufe, seine Jugendentwicklung etc. hineinversetze, und im Hineinversetzen muß ich sie mitmachen; ich fühle mich nicht nur in sein Denken, Fühlen, Tun hinein, sondern muß ihm darin folgen, seine Motive werden zu meinen Quasi-Motiven, die aber im Modus der anschaulich sich erfüllenden Einfühlung einsichtig motivieren. Ich mache seine Versuchungen mit, ich mache seine Trugschlüsse mit, in dem „mit“ liegt ein innerliches Miterleben motivierender Faktoren, die ihre Notwendigkeit in sich tragen. Freilich bleiben da ungelöste und unlösliche Reste: die ursprüngliche Charakteranlage, die ich mir aber doch auch analogisch klar und verständlich machen kann. (Hua 4, 275)

Wir können drei verschiedene Aspekte bei diesem Verfahren unterscheiden und zwar: (i) das Sich-Hineinversetzen selbst als thematische, intentionale Leistung; (ii)

die Referenz auf konkretes Wissen über die Biografie der anderen Person und (iii) die unlöslichen Reste und die Rolle der Analogie.

§ 29.2 (i) Das Sich-Hineinversetzen

Fangen wir mit dem (i) Sich-Hineinversetzen selbst an. Die Idee, die Perspektive des Anderen einzunehmen, sich in seine Situation, seine Umstände hineinzusetzen, ist wahrscheinlich vielen aus der natürlichen Einstellung verständlich. Gehen wir zunächst von einer sinnlichen Situation aus. Ich sitze auf dem Sofa mit meiner Freundin zusammen und wir sehen fern. Plötzlich sagt sie mir: „Guck mal, wie schön der Vollmond!“; während sie durch das Fenster hinausschaut und mit dem Finger zeigt. Ich schaue auch durch das Fenster hinaus, sehe aber keinen Mond. Das betroffene Fenster ist nicht so groß, vom Zimmer aus sind in der Regel die umgebenden Gebäude zu sehen, mir ist nur ein Stückchen schwarzen Himmels gegeben. Schon in einem so einfachen Fall haben wir mit unterschiedlichen sinnlichen Perspektiven zu tun. Ich kann mir nun vergegenwärtigen, dass der Vollmond aus ihrer Perspektive zu sehen ist. Ich weiß, wie der Vollmond aussieht und weiß sogar, wie er aussieht, wenn er von diesem Zimmer aus betrachtet wird. In diesem Fall kann ich auch ihre Aussage durch Wahrnehmung erfüllen, indem ich mich zu ihrer Stelle bewege (in diesem Fall muss sie ihre Stelle aufgeben, damit ich passe) und tatsächlich den Mond sehe. Die gemeinsame Umwelt macht also einen ersten „Boden“ aus, auf dem verschiedene Subjekte ihre Perspektiven vergleichen und austauschen können:

Er sieht von dort aus und hat die und die Aspekte, ich würde von dort aus eben dieselben haben. Das gibt den gemeinsamen „Boden“, nämlich für das Aktleben des Anderen und für mich. Die passive Umwelt ist die eine und selbe, aber das Ich ist nicht dasselbe. Immerhin decke ich mich in der Einfühlung als Ich mit dem anderen Ich, und in seinem Affiziertsein und Aktivsein bin ich, der mich mit ihm Deckende, gleichsam affiziert und aktiv: Ich bin es „wirklich“ als mitaktiv, wenn die fremden Akte so verlaufen, wie meine eigenen Motivationsvorzeichnungen es ermöglichen würden, wenn sie eben so laufen, wie ich wirklich auf dem Boden und in der gegenüber meiner aktuellen geänderten Lage von dort aus und unter gewissen Voraussetzungen, die eben diese Lage mit sich bringt (er ist angegriffen, und ich nicht etc.), tun

würde. Ich kann sagen, der Andere ist für mich nur bestimmt durch das, was ich als gemeinsam finden kann. (Hua 14, 188)

Solche mit in der sinnlichen Wahrnehmung geteilten Sachverhalte verbundenen Situationen lassen echte Erfüllungsmöglichkeiten zu, wenn die Perspektivänderung nicht nur vergegenwärtigt, sondern tatsächlich durchgeführt wird. Gehen wir nun zu anderen Erlebnissen, die sich nicht auf solche Umstände beziehen, fallen diese Möglichkeiten fort. Es bleibt mir dann lediglich, die Erfüllung durch Vergegenwärtigung zu vollziehen.

Das Sich-Hineinversetzen besteht – wie im Zitat aus den *Ideen II* angedeutet – darin, dass ich mir die fremden Erlebnisse in der Neutralitätsmodifikation der Phantasie vergegenwärtige, sie zu meinen Quasi-Erlebnissen mache und durchlebe, *als ob* ich der Andere wäre. Die Neutralitätsmodifikation ist ein wichtiger Begriff in der Phänomenologie Husserls, der verschiedene Rollen spielt. Die epoché selbst ist eine Form von Neutralitätsmodifikation, indem ich die Generalthesis der Existenz der Welt *neutralisiere*, um die Phänomene als solche betrachten zu können. Husserl erläutert diesen Begriff in den *Ideen I* folgendermaßen:

Es handelt sich uns jetzt um eine Modifikation, die jede doxische Modalität, auf die sie bezogen wird, in gewisser Weise völlig aufhebt, völlig entkräftet aber in total anderem Sinne wie die Negation, die zudem, wie wir sahen, im Negat ihre positive Leistung hat, ein Nichtsein, das selbst wieder Sein ist. Sie durchstreicht nicht, sie „leistet“ nichts, sie ist das bewußtseinsmäßige Gegenstück alles Leistens: dessen Neutralisierung. Sie liegt beschlossen in jedem sich-des-Leistens-enthalten, es-außer-Aktion-setzen, es-„einklamern“, „dahingestellt-sein-lassen“ und nun „dahingestellt“-haben, sich-in-das-Leisten-„hineindenken“, bzw. das Geleistete „bloß denken“, ohne „mitzutun“. (Hua 3/1, 247f.)

Der spezifische Sinn der Neutralitätsmodifikation im einführenden Sich-Hineinversetzen betrifft den Bedarf, die fremden Erlebnisse *aus der Perspektive des Anderen* zu erleben. Wie wir in der Einleitung (§ 3) gesehen haben, erwägt Husserl (Hua 13, 335) die Angemessenheit des Terminus „Einfühlung“ für die intentionale Leistung, die er aufklären will. Mit „Einfühlung“ ist oft gemeint, dass ich mich in die Lage des Anderen hineinversetze, um zu betrachten, wie *ich* an seiner Stelle handeln, denken,

fühlen, erleben würde. Dies ist aber nicht, was hier gemeint ist. In der Einfühlung, so wie wir sie verstehen, ist der Anspruch gemeint, die Erlebnisse des Anderen als solche mir zu anschaulicher Klarheit zu bringen. Es ist nun in dieser Hinsicht, dass wir die Erlebnisse neutralisieren und sie zu Quasi-Erlebnissen machen müssen: Ich will nicht wissen, wie ich mich an der Stelle fühlen würde, sondern wie der Andere sich an seiner Stelle fühlt.

Diese Form von Vergegenwärtigung ist ein neutralisiertes Mittun. Ich tue, erlebe, mache mit den Anderen mit, um einen anschaulichen Zugang zu seinem Erleben zu erlangen. Das Mittun ist neutralisiert, weil ich die fremden und nicht meine Erlebnisse vergegenwärtigen will. Was als Motiv für einen bestimmten Erlebnisgang gilt, ist von Person zu Person unterschiedlich. Wenn ich mir fremde Motive *schlechthin* vergegenwärtige, vergegenwärtige ich mir dann, wie diese Motive *für mich* wirken würden. Durch die Neutralitätsmodifikation will ich mir vergegenwärtigen, wie die Motive für den Anderen wirken. Ich vergegenwärtige mir einen ganzen Zusammenhang zwischen Motiven, Erlebnissen, Handlungen aus der Perspektive der anderen Person.

Wie ich in § 2.6 antizipiert habe, glaube ich, dass das Verfahren des Sich-Hineinversetzens gleich mit Steins zweiter Vollzugsform ist. Jardine (2016) vergleicht in seinem Aufsatz Steins und Husserls Konzeptionen der Einfühlung und – obwohl er sie als kompatibel ansieht – vertritt die Interpretation, dass Husserl kein Verfahren wie Steins zweite Vollzugsform in seiner Theorie darstellt:

Husserl seinerseits scheint das Verhältnis zwischen einführender Wahrnehmung und einführender Explikation allerdings nicht als ein zeitliches Fortschreiten von ersterer zu letzterer zu begreifen. Vielmehr vertritt er in einer bereits zitierten Passage die Auffassung, dass Einfühlung als eine Vergegenwärtigung des Erlebens des anderen mit der originären Präsentation seines Leibes in eins fällt, und er beschreibt die Erfahrung, die beides umfasst, als Wahrnehmung. „In der komprehensiven Erfahrung vom Dasein des Anderen“, so Husserl, „verstehen wir ihn also ohne weiteres als personales Subjekt und dabei auf Objektivitäten bezogen“ [Hua 4, 191]. Seine Position scheint zu sein, dass einführende Wahrnehmung den Gehalt der Erlebnisse des anderen nicht nur leer und unbestimmt erfasst und damit noch einer erfüllenden Explikation im Sinne Steins bedarf, sondern dass ihr diese Erlebnisse vielmehr auf eine nicht-objektivierende Art mit-gegeben sind, dass sie sie bereits in ihrer

eigenen Gerichtetheit und mit ihren eigenen intentionalen Gehalten und Objekten vergegenwärtigt, und dass diese Vergegenwärtigung die Erfahrung, die wir von der anderen Person machen, durchdringt. (ebd., 369)

Ich glaube nicht, dass Jardines Interpretation schlechthin falsch ist, sondern vielmehr, dass sie auf das falsche Konzept gerichtet ist. Husserl vertritt keine derartige Konzeption wie Steins, wenn er die *natürliche Einfühlung* beschreibt, nämlich die konstitutive Leistung, durch die ich einen Anderen als Menschen und Person apperzipiere. Eine Person als solche zu *sehen*, *wahrzunehmen* bedarf keines weiteren Akts, muss nicht (aber kann doch) in weiteren Akten vergegenwärtigt und erfüllt werden. Wenn die Beschreibung sich aber auf die *alltägliche* Einfühlung richtet und versucht dabei zu beschreiben, wie man sich in konkrete Personen und ihre Erlebnisse einfühlen kann, kommt jedoch die Beschreibung des Sich-Hineinversetzens zum Vorderschein.

Analysieren wir ein Beispiel: Mein Freund Peter erzählt mir, wie traurig und betrübt er sich fühlt, seitdem seine Katze gestorben ist. Wenn ich mich nun in ihn hineinversetze, will ich nicht wissen, wie ich mich fühlen würde, wäre meine Katze gestorben, sondern eben, wie er sich fühlt. Das Erlebnis der Trauer muss also neutralisiert werden, damit ich sie selbst nicht erlebe. Ich beanspruche nicht, traurig zu werden, sondern mir eine fremde Trauer zu vergegenwärtigen. Gleiches gilt für das ursprüngliche Motiv: Ich vergegenwärtige mir nicht, wie ich auf das Sterben meiner Katze reagieren würde, sondern wie Peter selbst darauf reagiert. Ich erlebe also mit dem Anderen mit und gewinne dadurch anschauliches Wissen über sein Erleben im Gegensatz zu einem bloß leeren oder begrifflichen Wissen.

Ein weiterer, relevanter Sinn der Neutralitätsmodifikation in diesem Kontext, den Husserl nicht explizit erwähnt, betrifft die Neutralisierung wertender Urteile. In natürlicher Einstellung fällt man ständig theoretische, praktische, ästhetische und moralische Urteile und nicht jeder ist immer in der Lage, sie klar abzusondern und sogar einige zu vermeiden. Wie wir in Kapitel 1 (insbesondere § 9.3) gesehen haben, verlangen derartige Abstraktionen eine Einstellungsänderung. In natürlicher Einstellung lebend, vollziehe ich aber keine solche Einstellungsänderung. Wenn ich also höre, dass dieser Peter nach Monaten immer noch um seine Katze trauert, kann das mir als peinlich, erbärmlich, schwach vorkommen. Ist das der Fall und behalte ich solche Urteile, sind meine Einfühlungsmöglichkeiten stark begrenzt. Wir könnten sogar sagen, dass, wenn ich solche Werturteile nicht ausschalten kann, ich nicht

wirklich am Verstehen interessiert bin. Husserl nach²¹¹ sind Werturteile auf theoretischen Urteilen fundiert. Dies spielt auch hier eine Rolle: Wenn ich das beurteile, was ich noch nicht theoretisch aufgefasst habe, komme ich nicht zu der Sache selbst. Anders ausgedrückt: Um ein moralisches Urteil über die Situation oder das Verhalten einer anderen Person fallen zu können, sollte ich diese gut verstehen, wozu ich mich zunächst solcher Werturteile enthalten sollte.

§ 29.3 (ii) Die Rolle der Typen beim Sich-Hineinversetzen

Kehren wir nun zum Punkt (ii) zurück. Ich verstehe die Rolle der Allgemein- und Individualtypen als eine Grundlage, auf der die einführenden Akte des Sich-Hineinversetzens basieren. Je nachdem, ob ich die Person kenne und wie gut ich sie kenne – wie inhaltsreich mein Individualtyp von ihr ist –, kann ich mich besser oder tiefer in sie hineinversetzen. Ich würde an dieser Stelle vermeiden, so etwas wie universelle Gesetze der Art auszusprechen, „Ein inhaltsreicher Individualtyp ist eine *notwendige Bedingung* für ein tiefes, erfolgreiches Sich-Hineinversetzen“.²¹² Es scheint aber auf jeden Fall, dass ein solcher Individualtyp eine sehr gute Basis für diese Art Akte anbietet.

Nehmen wir das Beispiel mit Peter und seiner Katze und vergleichen wir, wie das Sich-Hineinversetzen aussehen würde, je nachdem, ob ich Peter kenne oder nicht. Ich kenne Peter nicht, erfahre aber durch direkte Mitteilung über seine Trauer um das Sterben seiner Katze. Wie kann ich mich in ihn hineinversetzen? Dadurch, dass ich versuche, Peter dem Allgemeinen nach zu verstehen: Haustiere sind in der Regel wichtige Teilen des Lebens der Menschen, die sie tatsächlich halten; man wird mit dem Tier emotional verbunden und die emotionale Bindung kann stärker oder schwächer sein. Dem Allgemeinen nach ist es also vollkommen verständlich, dass Peter trauert. Nun kann ich auch einbeziehen, dass Katzen in der Regel nicht mehr

²¹¹ Vgl. dazu z. B. Hua 3/1, § 37 und 95.

²¹² Ein gutes Gegenbeispiel gegen diese Verallgemeinerung wäre eine Situation, in der ich eine Person kennenlerne, und wir uns sofort sehr gut verstehen: Obwohl ich kaum etwas über ihre Geschichte weiß, verstehe ich aus eigener Erfahrung ihre Erlebnisse sehr gut und kann mich in sie hineinversetzen. Ich komme auf solche Betrachtungen in § 29.7 in Bezug auf (iii) zurück.

als fünfzehn Jahre leben, dass Peter wohl hätte wissen sollen, dass seine Katze, wenn alles gut läuft, deutlich früher als er sterben würde, und vor allem ist die Katze bereits vor Monaten verstorben: Wieso sieht er immer noch so traurig aus? So wichtig ist ihm diese eine Katze gewesen?²¹³

Nun ist Peter wieder mein Freund, den ich seit Langem kenne. Das heißt, dass ich über Ereignisse seines Lebens weiß, dass ich weiß, wie er unter den und den Umständen reagiert, wie er Beziehungen etabliert etc. Zum Fall weiß ich, dass Peter eher introvertiert ist, dass er oft Probleme hat, menschliche Beziehungen zu pflegen. Die Katze hat er nach Empfehlung seiner ehemaligen Frau erworben, die ihm das vorgeschlagen hat, als sie ihn verlassen hat. Die Katze ist für ihn eine vertrauenswürdige Begleitung gewesen, eine tägliche affektive Gesellschaft. Die Tatsache, dass die Katze zum Tod verurteilt gewesen ist, hat er ausgeblendet, als er die Entscheidung getroffen hat, sie zu adoptieren. Mit ihrem Tod ist Peter in gewissem Sinn wieder einsam, hat etwas verloren, von dem er vorher nicht erfahrungsmäßig gewusst hat, dass es verloren gehen könnte. Durch das Hineinversetzen und die Neutralitätsmodifikation vermeide ich Fragen, Zuschreibungen oder lediglich Mangel an Verstehen, wie es sonst sein könnte, wenn ich nur mir überlege, wie *ich* mich an seiner Stelle fühlen würde. Aber um wissen zu können, wie der Andere sich an seiner Stelle fühlt, muss ich wohl von dem Anderen wissen, und das heißt, über konkrete Informationen über das Leben und Persönlichkeit des Anderen zu verfügen.

§ 29.4 Sich-Hineinversetzen und das Paar von wahrnehmungsbasierter und theoriebasierter Einfühlung

Ehe ich zum Punkt (iii) der Analyse fortschreite, betrachten wir, wie dieses Sich-Hineinversetzen in Bezug auf die anderen diskutierten Formen der Einfühlung steht. Ich habe dies gerade in Bezug auf das Allgemein- und Individualtypische vorgenommen. Wie steht es in Bezug auf den Unterschied zwischen wahrnehmungs- und

²¹³ Hier könnten auch persönliche Eigenschaften eine Rolle spielen: Abgesehen davon, ob ich Peter kenne oder nicht, wäre ich wahrscheinlich in einer besseren Lage, mich in Peter hineinzuversetzen, wenn ich selbst ein Haustier habe oder hatte, einen solchen Tod erfuhr oder nicht, Tiere im Allgemeinen mag oder nicht.

theoriebasierter Einfühlung? Das Sich-Hineinversetzen ist mit keiner dieser beiden Formen gleichzusetzen, ist aber mit beiden möglicherweise verbunden. Bei einer wahrnehmungsbasierten Situation kann ich z. B. die leiblichen Ausdrücke des Anderen ansehen und dann den thematischen Faden der Einfühlung verfolgen und versuchen, mir die ausgedrückten Erlebnisse zu vergegenwärtigen, indem ich mich in den Anderen hineinversetze. Wenn wir in einer wahrnehmungsbasierten Situation der Einfühlung sind, heißt das notwendig, dass wir eine gemeinsame, anschauliche Umwelt haben und auch eine Situation im Sinn einer geteilten sozialen Situation: Ich und die eingefühlte Person tun etwas zusammen oder ich beobachte aus der Ferne, weiß aber trotzdem (ungefähr, mehr oder weniger), wie die Situation der anderen Person ist.

Anders gesehen, kann die wahrnehmungsbasierte Einfühlung eine Rolle beim Sich-Hineinversetzen spielen, wenn ich mich z. B. mit Peter über seine Katze unterhalte. Während er mir über seine Gefühle, Gedanken, Erwartungen etc. erzählt, sehe ich ihm unterschiedliche Gefühle im Gesicht an. Er erzählt, ich höre ihm zu, versetze mich in ihn hinein und achte auch gelegentlich auf sein Gesicht und andere Ausdrucksbewegungen, die mir dabei helfen, ihn besser zu verstehen. Wenn er die Katze in Verbindung mit seinen traurigen Kindheitserfahrungen mit seinen Klassenkameraden bringt, sehe ich genau, wie sein Gesicht sich spannt und tiefe Trauer verrät, was mir wiederum eine Grundlage bietet, mich in ihn hineinzusetzen.

Das Sich-Hineinversetzen muss aber nicht zusammen mit wahrnehmungsbasierter Einfühlung stattfinden. Ich kann z. B. alleine zu Hause über das heutige Gespräch mit Peter nachdenken, und mich dabei weiter in ihn hineinversetzen. Ich verfolge die mir bekannten Zusammenhänge über sein Leben und seine Geschichte, ich erinnere mich an konkrete Mitteilungen und versetze mich in ihn auf der Suche nach anschaulicher Klarheit über seinen Zustand hinein. Robert, ein anderer Kumpel, schreibt in die WhatsApp-Gruppe, dass er ein Kind erwartet. Ohne Weiteres zu wissen, ohne sein Gesicht zu sehen, versetze ich mich in ihn hinein und vergegenwärtige mir seinen aktuellen emotionellen Zustand. Ich kenne ihn, weiß, dass er und seine Frau schon seit einer Weile ein Kind gewollt haben, kann mir also gut seine Freude vorstellen.

§ 29.5 Annahme, Verstehen und Sich-Hineinversetzen

Das Sich-Hineinversetzen ist paradigmatisch *die* Form für das, was ich als „Verstehen“ im Gegensatz zu der Annahme in § 26 dargestellt habe. Ich weiß Bescheid, dass der Andere so und so erlebt, will nun diese Erlebnisse verstehen, indem ich mich in ihn hineinversetze. Dieses tiefere Verstehen besteht aus zwei Teilen, die durch das Sich-Hineinversetzen eben zur Betrachtung kommen: Das Verstehen als das Begreifen der unterschiedlichen Motivationszusammenhänge, wie frühere Erlebnisse und Ereignisse die gegenwärtigen bestimmen und motivieren; wie die Persönlichkeit sich bildet, Präferenzen und Abneigungen entstehen, die ein Verhalten zu neuen Situationen vorbestimmen. Der zweite Teil betrifft die Veranschaulichung selbst der jeweiligen Erlebnisse, zu denen ich keinen anderen Zugang habe. Phänomenologisch gesehen, ist das erfüllte Wissen anders als das leere, sogar wenn die Erfüllung durch Vergegenwärtigung und nicht durch Gegenwärtigung stattfindet. Wenn ich mich also in den Anderen hineinversetze, ziele ich auf Verstehen in diesen beiden Hinsichten ab.

Wir haben aber auch die Möglichkeit betrachtet, das Verfahren des Sich-Hineinversetzens für die Annahme anzuwenden. In den bisher betrachteten Fällen bin ich von dem ausgegangen, was ich in § 26.3 als Bestätigung im Gegensatz zu Erfüllung bezeichnet habe. Ich weiß, dass Peter um den Tod seiner Katze trauert: Mein Wissen über diesen Sachverhalt ist durch direkte Mitteilung der betroffenen Person – die ich für aufrichtig halte – bestätigt. Es handelt sich dabei um das tiefere Verstehen, das durch das Sich-Hineinversetzen zu erreichen ist. Betrachten wir nun den Fall, in dem ich keine solche Bestätigung habe. Auch hier kann das Sich-Hineinversetzen eine Rolle spielen und zwar in der Form einer exploratorischen Annahme.

Analysieren wir diese Möglichkeit anhand eines Beispiels. Ich bin neu im Büro und kenne nur wenige meiner Mitarbeiter. Sie laden mich ein, nach der Arbeit etwas trinken zu gehen, und ich komme mit. Wir sitzen zu dritt und unterhalten uns. Dreimal werfe ich einen Kommentar ein und dreimal merke ich, dass Lara als Reaktion auf meine Bemerkung „ein Gesicht macht“. Nun frage ich mich, immer noch inmitten der Situation, was mit ihr los sein könnte. Ich frage sie nicht, überlege mir aber: Ist sie mir nicht wohlgesinnt? Vielleicht mag sie mich nicht? Waren meine Kommentare inhaltlich verbunden und habe ich dabei ein Thema auf eine Weise angesprochen, dass ich sie beleidigt habe? Ich analysiere diese Möglichkeiten und versetze mich in sie hinein, indem ich mir veranschauliche, wie sie auf diese Kommentare reagiert

hat, aus welchem Grund sie das getan hat, und was genau ihre Reaktion bedeuten könnte, nämlich welches Erlebnis sie in ihrem Gesicht ausgedrückt hat. Da ich keine Bestätigung habe, kann ich auch keine Erfüllung haben. Das Sich-Hineinversetzen spielt hier also eine wesentlich andere Rolle: Ich suche nicht – kann noch nicht suchen – nach Erfüllung, da ich noch nicht weiß, was zu erfüllen ist. Ich probiere unterschiedliche Möglichkeiten aus, das aber nicht nur in einer theoretischen Weise dem Allgemeinen nach, sondern auch mittels der Veranschaulichung. Ich versetze mich in sie hinein, um festzustellen, was sie erlebt, und nicht um ein bestätigtes Wissen über ihr Erleben zu erfüllen. Das könnte ungefähr so aussehen: Hypothese (1): Ihr Gesicht ist ein Ausdruck für Unzufriedenheit mit meiner Person gewesen, sie hat schlecht auf mich selbst und auf die Tatsache reagiert, dass ich da bin. Hypothese (2): Ich habe immer etwas zur politischen Lage gesagt und das ist es, was ihr nicht gefallen hat und nicht ich selbst. Hypothese (3): Ihr Gesicht ist gar kein „schlechter“ Ausdruck „gegen mich“ gewesen, sondern nur ihr normaler Ausdruck, ich habe mir eine Reaktion eingebildet. Ich formuliere diese Hypothesen *in foro interno*, betrachte sie theoretisch, indem ich die mir bekannten Zusammenhänge erwäge, betrachte sie aber auch anschaulich, indem ich mich in sie, in eine „angenommene Person“ und einen angenommenen Zustand hineinversetze, wodurch ich genauer feststellen kann, welche dieser Hypothesen besser passen würde.

§ 29.6 Sprache und Sich-Hineinversetzen

Abschließend können wir den Zusammenhang zwischen dem Sich-Hineinversetzen und der Sprache berücksichtigen. Durch sprachliche Kommunikation habe ich die Möglichkeit, dem Anderen Fragen zu stellen und direkte Mitteilungen über seine Erlebnisse zu erhalten. Wie wir gesehen haben, gelten solche Mitteilungen als paradigmatische Form, ein Wissen über das fremde Erleben zu bestätigen. Ich habe die Möglichkeiten bisher so präsentiert, dass man entweder das eine oder das andere tut, man kommt zum Gespräch mit dem Anderen und informiert sich über sein Erleben oder man versetzt sich in den Anderen hinein und vergegenwärtigt sich das fremde Erleben *in foro interno*. Diese sind meines Erachtens tatsächliche Möglichkeiten. Wir können aber eine weitere berücksichtigen und zwar ein Sich-Hineinversetzen während eines Gesprächs. Mein Versuch, den Anderen mittels des Sich-Hineinversetzens tiefgehend zu verstehen, muss nicht ununterbrochen mit

einem Mal geschehen. Ein Gespräch, in dem ein Freund mir etwas Persönliches erzählt, motiviert mich, mich in ihn hineinzusetzen. Ich höre zu, vergegenwärtige mir, achte auf seine Ausdrucksbewegungen und *stelle Rückfragen*. Ich verstehe gut, dann nicht mehr, anstatt etwas anzunehmen oder zu spekulieren, frage ich ihn, was er damit gemeint hat, wie genau er das versteht, ob es ihm schon früher passiert ist, wieso er so darauf reagiert hat etc.

Wir haben es in diesem Fall nicht nur mit einem einseitigen Versuch, den Anderen zu verstehen, sondern vielmehr mit einer interpersonalen Beziehung zu tun. Ich bin, um es mit Schütz zu formulieren, nicht mehr Beobachter, sondern bin in die Wir-Beziehung eingetreten. Ich habe dabei aber noch das Anliegen, den Anderen zu verstehen. Das Gespräch als eine interpersonale Handlung stellt sich so als ein solches Mittel heraus, dieses Verstehen zu erlangen. Ich versetze mich in den Anderen hinein, vergegenwärtige mir das, was ich nun erzählt höre. Ich bringe es in Zusammenhang mit meinen Kenntnissen über diese Person, ich erwarte einiges. Meine Vergegenwärtigungen haben mich zu einigen Erwartungen gebracht, die im weiteren Gespräch enttäuscht worden sind, ich frage nach. Ich will mehr Details hören, um mir seine Lage besser veranschaulichen zu können, er erzählt mir. Wir haben also ein Hin und Her zwischen meinen einführenden Akten und den kommunikativen Akten zwischen beiden, das als Ganzes eine der besten Möglichkeiten für einführendes Verständnis anbietet.

Nehmen wir nun diese unterschiedlichen Elemente zusammen, können wir eine Form von Sich-Hineinversetzen rekonstruieren, die die beste Grundlage für Einfühlung als Wissen über den Anderen liefert: Ich bin mit dem Anderen zusammen, wir sind im Gespräch; ich sehe ihn und seine Ausdrucksbewegungen, wodurch ich wahrnehmungsbasierte Einfühlung vollziehen kann; ich kenne ihn als Person, als Individuum, ich habe einen inhaltsreichen Individualtyp von ihm; ich bin an einem tiefen Verstehen seines Lebens, seines Erlebens interessiert und versetze mich in ihn hinein, um mir dieses zu vergegenwärtigen und dadurch mein Wissen zu veranschaulichen und zu erfüllen.

§ 29.7 (iii) Die unlöslichen Reste und die Rolle der Analogie

Und (iii) „[f]reilich bleiben da ungelöste und unlösliche Reste“ (Hua 4, 275), die ich mir nicht veranschaulichen kann. Husserl erwähnt an der Stelle nur die „ursprüng-

liche Charakteranlage“, womit er, wie ich glaube, die persönlichen Eigenschaften meint, deren Ursprung nicht bekannt ist, weil sie angeboren oder in der frühen Kindzeit erworben sind. Als ursprüngliche haben sie keinen weiteren Grund, sind nicht aus anderen Elementen oder Ereignissen abzuleiten, sie sind bloß gegeben: Der Andere ist lediglich so und, sogar wenn ich das nicht erklären oder vergegenwärtigen kann, spielen diese Eigenschaften auch ihre Rolle im Leben der Person.

Abgesehen davon, was genau Husserl mit dieser ursprünglichen Charakteranlage gemeint hat, bin auch ich der Meinung, dass ungelöste Reste immer bleiben. Bisher habe ich die Individual- und Allgemeintypen als eine Form von Grundlage betrachtet, auf der ich meine einführenden Akte vollziehen kann: Je mehr ich von einer Person weiß, desto besser kann ich mich in sie einfühlen. Eine andere Grundlage bietet aber unser – sozusagen – Vorrat an Erfahrungen. Was und wie klar ich mir ein fremdes Erlebnis veranschaulichen kann, hängt direkt damit zusammen, ob ich das jeweilige Erlebnis erlebt habe oder nicht. Nun ist diese Rede von „einem Erlebnis“ viel zu vage, um die Idee auszudrücken. Aber das ist ebenfalls Teil des Problems: Wie man Erlebnisse klassifiziert und was überhaupt als für jemanden *erlebt* gilt, ist ein schwieriges Thema. Betrachten wir die Sache in großer Allgemeinheit, so hätten wir die Grundemotionen, die uns allen bekannt sind: Trauer, Freude, Angst, Zorn. Jeder hat diese Emotionen einmal erlebt. Behandeln wir also die Sache auf eine so allgemeine Weise, müssten wir zugeben, dass jeder die perfekte Grundlage für die Einfühlung in jede andere Person hätte.

Versuchen wir nun diese Klassifizierung zu präzisieren, stoßen wir auf eine Menge von Problemen, die hier nicht zu lösen sind: Wollen wir Erlebnisse nach der Weise unterscheiden, wie sie sich anfühlen? Wollen wir es tun, je nachdem was der Grund für die Emotion gewesen ist? Wie werden wir Ereignisse und möglichen Gründe für Emotionen, Stimmungen, Präferenzen etc. katalogisieren? Ich will hier keine solche Klassifizierung möglicher Erlebnisse, ihrer Gründe und Zusammenhänge unternehmen. Ich will aber sagen, dass es einen solchen Zusammenhang zwischen dem gibt, was ich erlebt habe, und dem, was der Andere erlebt (hat), worin ich mich nun einfühlen will. Ich glaube nicht, dass man typischerweise in der Lage ist, sich in jede Person, in jedes fremde Erlebnis einzufühlen, sogar wenn man das will. Beispiele für solche Situationen, deren Verständnis (fast) unmöglich wäre, wenn man in der Situation selbst nicht gewesen ist, könnten folgende sein: der (frühe, unerwartete) Tod einer geliebten Person; ein Kind zu haben; in ein fremdes Land auszuwandern; Krieg; Schwangerschaft für Männer. Bin ich da nicht gewesen, habe ich das nicht

getan, ist es mir nie passiert, dann scheint es mir, dass eine Person zu verstehen, die ebensolches erlebt hat, sehr schwierig, wenn nicht unmöglich wäre. Hier verstehe ich „Verstehen“ wie früher, in einem tieferen Sinn, der Veranschaulichung und Erfüllung verlangt, und nicht nur ein leeres Verstehen dem Allgemeinen nach. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt ebenfalls Breyer (2020a) in einem umfassenden Aufsatz über Einfühlung (da unter Titel „Empathie“), der das Thema aus unterschiedlichen theoretischen Rahmen mit Hinsicht auf die Frage nach Parametern und Reichweite diskutiert:

In der kognitiven Sphäre der Empathie sind es vornehmlich das Wissen aus eigener Lebenserfahrung, die Vorstellungskraft und das allgemeine Denkvermögen, die parametrisierend wirken. Wenn man eine bestimmte Art von Erfahrung selbst noch nicht gemacht hat, dann ist es prinzipiell auch schwieriger, sich in jemanden hineinzusetzen, der eine solche Erfahrung macht, und mit ihm mitzufühlen. Das Repertoire autobiographischer Erfahrungsmöglichkeiten ist natürlich von der historischen, sozialen und kulturellen Lage abhängig, in der man sich kontingenterweise befindet und durch die spezifische Verstehensvollzüge ermöglicht und vorgeprägt werden. Ist man beispielsweise von der Erfahrung eines Krieges verschont geblieben, so ist es nicht leicht, sich die Qualität und Intensität von traumatischen Erinnerungen einer Person vorzustellen bzw. diese nachzuempfinden, die den Schrecken des Krieges mit eigenen Augen gesehen und am eigenen Leib erlebt hat. (ebd., 20)

Was ich mir vom Anderen veranschaulichen kann, hängt von den eigenen Erfahrungen und dem eigenen Leben ab. Ich kann kein Gesetz formulieren, ich kann sogar die einbezogenen Gegenstände nicht klassifizieren, es scheint mir aber unbezweifelbar, dass es einen solchen Zusammenhang zwischen meinem eigenen Leben und meinen Einfühlungsmöglichkeiten geben muss. Betrachten wir nun noch einmal das Beispiel mit Peter und seiner Katze. Abgesehen davon, ob ich ihn gut kenne oder nicht, wird mein Verständnis von seiner Situation auch davon abhängen, was meine Beziehung zu Katzen oder – allgemeiner – Haustieren ist. Habe ich keines in meinem Leben gehabt, mag ich sie vielleicht gar nicht, dann kann ein anschauliches, tiefes Verständnis seiner Situation sehr schwierig für mich sein. Wie gesagt, ich kann das dem Allgemeinen nach verstehen: Er hatte etwas Geliebtes, und er hat es verloren,

das ist ein bekannter, legitimer Grund für Trauer. Solches ist aber eben kein tiefes, anschauliches Verstehen.

Diese ungelösten Reste könnten durch die Verwendung der Analogie überwunden werden. Die Analogie funktioniert, wie üblich, etwa so: Diese Sachlage ist für ihn so, wie diese andere Sachlage für mich ist. Sein größter Grund für Freude ist nicht meiner, aber dieser andere Grund fungiert für mich auch als Motivation für große Freude. Diese Art Situationen sind für ihn so nervig, wie diese andere Art Situationen es für mich sind. Analysieren wir noch ein konkreteres Beispiel: Thomas erzählt mir weinend und verzweifelt, dass er gerade vom Arzt zurückkam, und dass seine Knieverletzung so ernst sei, dass er nie mehr joggen darf. Thomas ist mein Freund und ich weiß, dass er gerne joggen geht. Was ich nun vor mir habe, kommt mir etwas übertrieben vor. Sicherlich ist es nicht schön, verletzt zu sein und eine solche Möglichkeit zu verlieren, aber Thomas ist nicht die Art Person, die zu Drama neigt, dies ist ihm also wirklich ernst. Wieso denn so sehr? Als Antworten bekomme ich im Moment nicht mehr als „Was meinst du, wieso denn so sehr?“; wie sollte ich denn reagieren? Dies ist eine Katastrophe!“, mehr weinen etc.²¹⁴ Nun kann ich analogisch verfahren: Was würde mich zu einem solchen Zustand bringen? Zunächst fällt mir nichts Relevantes ein. Ich überlege mir weiter, was genau ist hier passiert? Thomas erzählt unter Tränen, wie gut er sich beim Joggen fühlt, wie das eine Form von Therapie, von Entspannung für ihn ist, er klärt seinen Kopf, findet neue Energie etc. Es ist also nicht nur Sport, sondern eine solche Tätigkeit, die zu unterschiedlichen mit dem Wohlstand verbundenen Zwecken dient. Es ist, sage ich mir nun, als ob ich nie mehr kochen könnte! Nun verstehe ich, und vielleicht Sie nicht: Kochen ist für mich nicht nur ein Mittel, um Lebensmittel zum Verzehr zu verarbeiten, sondern eine entspannende Tätigkeit, wodurch ich meinen Kopf kläre, Probleme vergesse etc. Es handelt sich also in diesem Fall um den Verlust einer solchen Möglichkeit, die ich nun durch Analogie besser verstehen kann und wodurch ich mich nun in ihn besser, also anschaulicher hineinversetzen kann. In diesem Beispiel ist meine überbrückende Analogie auf eine Möglichkeit und nicht auf eine tatsächliche Erfahrung gerichtet. Daher könnte man argumentieren, dass mein Verständnis und seine Anschaulichkeit (Erfüllung) trotzdem nicht so tief greifen. Es wäre also zu

²¹⁴ Auch ein schönes, fiktives Beispiel, warum Fragen zu stellen, nicht immer die beste Art ist, etwas über den Anderen zu erfahren.

überlegen, ob das folgende Beispiel ein noch tieferes Verständnis und eine höhere Erfüllung bringen würden: Anstatt die Analogie mit einer beliebten Tätigkeit und der Möglichkeit ihres Verlusts zu machen, ziehe ich die Analogie mit einer Erinnerung: Thomas' Verlust ist zu meinem analog, als ich als Junge umgezogen bin und nicht mehr auf der Wiese spielen konnte, wo ich so viel Genuss, Entspannung etc. hatte.

Ungelöste Reste können also durch Analogien gelöst werden, indem ich ein Äquivalent für die Situation oder Erlebnis der anderen Person in meiner Erfahrung finde. Wie Husserl schreibt:

Ich bin vorwiegend phlegmatisch, aber gelegentlich werde ich angeregt zur Fröhlichkeit und Lebendigkeit, es quillt hervor, ev. nach Genuß von Reizmitteln, es hat physische Gründe in einer Modifikation meiner Leiblichkeit. Analog ist jener dort bleibend und vorwiegend zur Fröhlichkeit disponiert: er ist von vornherein so ähnlich, und ist es habituell wie ich nach Weingenuß etc. In diesem Sinne verstehe ich auch anderes. Ich habe gelegentlich „glänzende Einfälle“, gelegentlich geht mir das wissenschaftliche Denken leicht vonstatten, ich habe große Horizonte – ich bilde es mir wenigstens ein. Nach dieser Analogie stelle ich mir in quantitativer Steigerung, ev. auch in qualitativer (wofür ich wieder anschauliche Unterlagen haben mag) das Genie vor usw. (Hua 4, 275)

Husserl bietet als Beispiel, wie Zustände, die für mich nur gelegentlich und unter Umständen vorkommen, die normalen Zustände für Andere sein können. Die Analogie lässt auch in einigen Fällen eine „quantitative“ oder „qualitative“ Steigerung in der Form zu: Dies ist mir bekannt, aber für ihn ist es mehr oder weniger. Dieser Verlust von ihm ist darin und darin diesem meinen ähnlich; wie er sich in dieser Situation fühlt, ist ähnlich, wie ich in dieser ganz anderen Situation mich fühle; Joggen ist für ihn, was Kochen für mich; seine Angst vor Spinnen ist meiner Angst vor Aufzügen ähnlich etc. Bleiben trotzdem unlösliche Reste? Ich glaube schon: Der Tod des eigenen Kindes findet wahrscheinlich kein Analogon; einen Menschen getötet zu haben, ist auch nicht etwas, was geradehin analogisiert werden könnte; alles, was man gehabt hat, durch eine Flutkatastrophe zu verlieren, kann nicht so einfach verglichen werden. Wie weiß man, ob es möglich ist, dazu eine Analogie zu finden? Wie weiß ich, ob ich mich gut und tief und anschaulich in den Anderen hineinversetzt

habe? Auch darauf habe ich keine klare Antwort. Aus eigener Erfahrung kann ich nur sagen, dass gewisse Erfahrungen mich zum Gedanken gebracht haben: Früher wusste ich gar nicht, wie sich dies anfühlt.

§ 30 Schlussbemerkungen

In diesem Kapitel setzte ich mich mit dem Begriff der alltäglichen Einfühlung auseinander. Diese Form von Einfühlung setzt die Leistungen der natürlichen Einfühlung (Kapitel 3) voraus, indem ich eine Person als solche konstituiert haben muss, um mich in sie einfühlen zu können. Ich verstehe Einfühlung als den allgemeinen Titel für alle intentionalen Leistungen, die auf Wissen über andere Subjekte, Menschen, Personen abzielen, indem bei allen Formen die Gemeinsamkeit besteht, dass ein nicht originär Erfahrbares, nämlich das fremde Bewusstsein in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, appräsentiert werden muss. Meine Analysen der alltäglichen Einfühlung sind in der Form einer Klassifizierung unterschiedlicher Formen erfolgt, sich auf den Anderen zu richten.

Dabei haben wir gesehen, dass die alltägliche Einfühlung uneigentlich oder eigentlich sein kann, je nachdem ob ich passiv einen Menschen als solchen und möglicherweise in einigen Bestimmungen apperzipiere oder ob ich mich aktiv und thematisch dem inneren Leben des Anderen zuwende. Die uneigentliche Einfühlung ist oft genug, damit man in gewissen sozialen Situationen umgehen kann, und man muss nicht – und in der Regel tut man es auch nicht – zur eigentlichen übergehen. In der eigentlichen Einfühlung habe ich mehrere Möglichkeiten, mich auf die andere Person zu richten, das entscheidende Merkmal ist die Aufmerksamkeit darauf und weiter – obwohl nicht immer – der Anspruch auf Erfüllung durch Vergegenwärtigung.

Die Einfühlung kann aufgrund und in enger Beziehung mit der Wahrnehmung des Leibs des Anderen oder in der Form von theoretischen Zusammenhängen erfolgen. Ich fühle beim Anderen gewisse Erlebnisse nach, die ich im Leib ausgedrückt wahrnehme. Dies kann alles sein, was ich tue, oder kann auch weitere Akte der Einfühlung motivieren. Ich kann aber über eine konkrete Person nachdenken, sogar wenn sie nicht vor mir ist, und dabei versuchen, sie besser zu verstehen. Diese Form von Einfühlung habe ich als theoriebasierte bezeichnet, indem ich theoretische Akte

im Sinn Husserls vollziehe, ohne den Fokus auf die Wahrnehmung des Leibs zu setzen.

Einfühlung kann sich auch auf Akte der Annahme, bei denen ich nicht weiß, was nun genau der Fall ist, oder auf Akte des Verstehens beziehen, bei denen ich bereits Bescheid weiß, aber tiefer verstehen will. Durch diese Unterscheidung habe ich die weitere zwischen Bestätigung und Erfüllung getroffen. Im ersten Fall lerne ich, dass etwas der Fall ist und das paradigmatisch durch Wahrnehmung gewisser Ausdrücke im fremden Leib oder durch direkte, aufrichtige Mitteilung. Die Bestätigung, dass der Andere tatsächlich dies und das erlebt oder diese persönliche Eigenschaft hat, ist nicht gleich mit der Erfüllung im Sinn der Veranschaulichung durch Vergegenwärtigung in der Phantasie. Im Fall der Einfühlung kann die Erfüllung nur durch vergegenwärtigende Akte geschehen.

Bei allen Formen der Einfühlung spielen die Allgemein- und Individualtypen eine sehr wichtige Rolle. Je nachdem, wie viel ich von einer Person weiß, werde ich verschiedene Einfühlungsmöglichkeiten haben. Wiederum werden meine Typen durch Erfahrung informiert und bereichert. Der allgemeinste Typ bezieht sich auf die Menschapperzeption, während es möglich ist, weitere Allgemeintypen zu identifizieren. Bei Personen haben wir auch Individualtypen, die allein der jeweiligen, konkreten Person entsprechen. Diese bieten eines der besten Fundamente für tieferes Verstehen in der Einfühlung.

Die Sprache ist eine vorzügliche Weise, über fremde Erlebnisse durch Kommunikation zu erfahren. Sogar wenn die Mitteilungen nicht über das eigene Erleben berichten, werden weitere Erlebnisse im weiteren Sinn kundgegeben. Durch die Sprache kann ich auch Fragen stellen, um über konkrete Erlebnisse oder persönliche Eigenschaften der anderen Personen zu lernen.

Unter dem Titel Sich-Hineinversetzen habe ich den höchsten Grad der eigentlichen Einfühlung als thematischen Versuch vorgestellt, über die andere Person zu wissen und dieses Wissen durch Vergegenwärtigung in der Neutralitätsmodifikation der Phantasie zu erfüllen. Dabei handelt es sich um Akte der Vergegenwärtigung, in denen ich mir die fremden Erlebnisse zur Anschauung bringe, aber so neutralisiert, dass ich sie eben als fremde und nicht meine erlebe. Mit dieser Form von Einfühlung hängen sämtliche weiteren zusammen: Ich kann während oder als Anstoß für das mich Hineinversetzen die wahrnehmungsbasierte Einfühlung haben; ich kann theoretische Akte in der Form vollziehen, dass ich Zusammenhänge verfolge und versuche, mir die fremden Motivationen klarzumachen. Das Sich-Hineinversetzen

ist die paradigmatische Form für das Verstehen, kann aber auch in Situationen der Annahme verwendet werden. Letztlich kann das Sich-Hineinversetzen durch weitere sprachliche Mitteilungen informiert werden. Die Wahrnehmung des fremden Leibs, das Gespräch, die theoretischen Akte und Vergegenwärtigungen in der Phantasie kommen zusammen, um mir das beste Fenster anzubieten, um in die fremden Monaden hineinzuschauen.

Schlussfolgerungen

Ich habe in dieser Arbeit die These vertreten, dass drei verschiedene Konzeptionen in Husserls phänomenologischer Theorie der Einfühlung zu unterscheiden sind: transzendente, natürliche und alltägliche Einfühlung. Einfühlung ist ausschließlich als eine kognitive Leistung oder theoretischer Akt betrachtet worden. Deren fundamentale und allen ihren Konzeptionen gemeinsame Eigenschaft ist der Erwerb von Wissen über das alter ego und die Appräsentation einer subjektiven Seite, die nicht originär gegeben werden kann. Einfühlung hat sich als eine spezifische, intentionale Leistung *sui generis* mit ihren eigentümlichen konstitutiven Charakteristiken herausgestellt. Bevor ich meine Schlussfolgerungen in Bezug auf den Zusammenhang der drei Konzeptionen der Einfühlung darstelle, will ich zunächst einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung präsentieren.

§ 31 Monadologie

Die erste Herausforderung, die ich adressiert habe, war die, wie dieses alter ego, das als umfassendes Korrelat der Einfühlung gilt, zu verstehen ist. Alle Konzeptionen der Einfühlung beziehen sich auf Andere, auf das alter ego, auf andere Subjekte wie ich. Die phänomenologische Philosophie Husserls trifft aber wichtige Unterscheidungen in Bezug auf den Begriff des Ich, die ihre Korrelate in der Konstitutionsanalyse der Einfühlung haben. Den Kernbegriff für diese Analysen habe ich in dem der *Monade* gefunden. Der Husserl'sche Begriff der Monade gilt als die umfassende Einheit, die sich auf jedes Subjekt bezieht und bei der wir die unterschiedlichen Ebenen der Monade durch Abstraktion und Reduktion unterscheiden können. Die phänomenologische Konstitutionsanalyse trifft Unterscheidungen in Bezug auf die Monade und schreibt sie verschiedenen Ebenen zu. Die durch diese Analysen getroffenen Unterscheidungen besagen aber nicht, dass die Monade in der Wirklichkeit getrennt ist oder sein könnte. Darüber hinaus gilt die Monade als die Konkretisierung der

Subjektivität mit Rücksicht auf ihre genetische Entwicklung, was eine umfassende phänomenologische Analyse der Subjektivität in ihren unterschiedlichen Hinsichten ermöglicht.

Die Grundebene der Monade ist das reine Bewusstsein. Auf dieser Ebene können wir sogar von dem konkreten Charakter der Monade abstrahieren, um die Wesensnotwendigkeiten des Bewusstseins entdecken zu können. Meine Analysen dieses Begriffs haben eine Interpretation motiviert, nach der das reine Bewusstsein als Abstraktion von allen anderen Aspekten einer Monade und als Reduktion auf die Wesensnotwendigkeiten der Region des reinen Bewusstseins zu verstehen ist. Husserls Begriff des reinen Bewusstseins ist sein Versuch, auf die Frage nach der Subjektivität selbst zu antworten: Was heißt es, bewusst zu sein, Subjekt von Erfahrungen zu sein? Das Subjektsein ist kein Objekt, aber um diese Subjektivität analysieren zu können, müssen wir sie doch zum Gegenstand der Akte der Reflexion machen, wodurch ihre wesentlichen Eigenschaften entdeckt werden können. Dies macht der Phänomenologie durch die Methoden der transzendentalen epoché und die Reduktionen.

Ich habe das reine Bewusstsein durch sechs Wesensnotwendigkeiten charakterisiert:

1. Zunächst ist sein *Subjektsein* hervorzuheben, das ich durch die Intentionalität, Korrelation und Polarität präsentiert habe. Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, jeder intentionale Akt ist auf einen Gegenstand gerichtet. Dies führt wesentlich zum Apriori der Korrelation, nach dem es immer zwischen dem Akt oder Noese und dem Gegenstand oder Noema zu unterscheiden ist, wobei die phänomenologische Analyse beide Seiten immer betrachten muss. In diesem Sinn sagen wir auch, dass das Ich den subjektiven und der Gegenstand den objektiven Pol ausmachen.
2. Das reine Ich konstituiert die *Einheit des Erlebnisstroms*. Das Bewusstsein ist ein Erlebnisstrom, in dem ein Erlebnis trotz seines dauernden Charakters flüchtig ist und immer nach und vor einem anderen kommt. In diesem ständigen Fluss des Erlebens bleibt das reine Ich als identischer Pol aller Erlebnisse, wodurch die Einheit des Erlebnisstroms und des Bewusstseins selbst gewährleistet wird.
3. Die *Horizontizität* bezeichnet die Eigentümlichkeit, dass jeder Akt nicht nur seinen intentionalen Gegenstand als Korrelat hat, sondern auch von einem Kreis von intentional bewussten, aber nicht thematischen Gegenständen umgeben ist. Jedes Thema und jeder thematische Akt, in dem das

reine Ich lebt, ist durch andere Gegenstände begleitet. Diese Eigenschaft bezieht sich nicht nur auf die sinnliche Wahrnehmung, wobei wir den Unterschied zwischen Vorder- und Hintergrund ziehen können, sondern vielmehr erstreckt sie sich auf die Gesamtheit unserer Erlebnisse.

4. Die *Wandelbarkeit*: Das reine Ich hat keine Habe, keine empirischen Eigenschaften, so wie es der Fall für die konkrete Monade auf ihren höheren Ebenen ist, kann sich aber in seiner Weise wandeln, sich auf die Gegenstände zu richten. Was früher Horizont gewesen ist, kann durch das freie Wechseln der Aufmerksamkeit zum Thema werden. Das Ich kann auch z. B. aktiv thematische Fäden verfolgen oder in einem passiven Zustand versinken.
5. Als fundamentaler Fall des Horizontcharakters des Bewusstseins ist die *Zeitlichkeit* auszuzeichnen. Das Bewusstsein ist ein wesentlich zeitliches Wesen, dessen dreifacher zeitlicher Horizont besagt, dass das Ich in einem impressionalen Jetzt oder Gegenwart lebt, die in die Vergangenheit fließt und eine Zukunft antizipiert.
6. Schließlich sind *Erfassbarkeit und Originarität* wesentliche Möglichkeiten für das reine Bewusstsein, sich selbst bei Akten der Reflexion zu finden. Dadurch kann das reine Ich sich selbst erfassen und zum Gegenstand der Analysen machen, wobei ihm alles originär gegeben wird. Die Originarität zeichnet sich ferner als eine Eigenschaft der Gegebenheitsweise der Erlebnisse für mich selbst aus, die nicht vorkommt, wenn die fremden Erlebnisse in der Einfühlung gegeben werden.

Das reine Bewusstsein ist eine Abstraktion von allen anderen Eigenschaften eines Menschen oder einer Person, durch die nur die Subjektivität selbst in ihrer Notwendigkeit beschrieben wird. Nehmen wir dieselbe Subjektivität in ihrer konkreten Form, haben wir die Monade. Die Monade ermöglicht uns nicht nur, die umfassende Einheit zu betrachten, sondern zunächst die Konkretisierung der transzendentalen Subjektivität.

Betrachten wir den eigenen Leib, so kommen wir auf die Ebene der realen, wirklichen Welt. Hier habe ich drei konstituierte Einheiten unterschieden, die diese Ebene bestimmen, und zwar: das psychophysische Ich, die Leib-Seele Einheit und der Mensch. Das psychophysische Ich ist das reine Ich mit einem Leib und all dem, was das impliziert. Genauer gesagt: Das reine Ich konstituiert sich als reales oder

psychophysisches Ich, indem es seinen Leib und die konstitutiven Beiträge von ihm berücksichtigt. Das reine Ich bleibt dabei das konstituierende, aktive, lebende Ich, während das psychophysische eine reale, konstituierte Einheit ist. Diese Einheit ist dadurch charakterisiert, dass sie einen Leib hat, der Teil der realen Welt ist, und eine Seele, die die Verkörperung der Subjektivität in diesem Leib vertritt. Die Einheit Mensch kann nur durch die Vermittlung der Intersubjektivität konstituiert werden und dies erfolgt dadurch, dass ich ein anderes Subjekt aufgrund seines Leibkörpers als solches auffasse, wobei ich es als eine Einheit aus Leib und Seele, Ding und Subjektivität ansehe. Diese Einheit übertrage ich dann auf mich selbst.

Auf dieser Ebene der realen, psychophysischen Einheiten bin ich zu den folgenden wichtigen Ergebnissen gekommen:

1. Die Verkörperung der Subjektivität in der Leib-Seele Einheit impliziert die Eröffnung einer einzigartigen ontologischen Region, die Region Animalia, die die Eigentümlichkeit aufzeigt, Prinzipien von der Region des reinen Bewusstseins, Prinzipien der Region der physischen Natur und einige Prinzipien in der Form von psychophysischen Konditionalitäten oder Abhängigkeiten zusammenzubringen. Dies habe ich als Husserls originelle Betrachtung des „mind-body problem“ vorgestellt.
2. Diese Region verlangt auch ihre eigene Einstellung, die der psychophysischen Psychologie. Diese Region und Einstellung selbst können wiederum aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie – Husserl folgend – erforscht werden.
3. Die reale Einheit des psychophysischen Ich besagt keine Verdoppelung der Subjektivität, als ob mehrere „Autoren“ von Akten und intentionalen Leistungen in mir lebten. Diese Einheit ist eben konstituiert, was besagt, dass das reine Ich sich als verkörpert auffasst und seine Stelle in der realen Welt gewinnt. Dies ist wiederum nicht als zeitlicher Prozess, sondern als Ergebnis einer Konstitutionsanalyse aus der phänomenologischen Einstellung zu verstehen.
4. Auf dieser Ebene finden wir eine erste Form der gemeinsamen, intersubjektiven Natur, die als Grundlage für die höchste Ebene, für die Einfühlung und die intersubjektiven Leistungen gilt. Diese Einheiten sind reale, in der realen Welt eingebettet, in der auch die fremden Leibkörper zu finden sind, die als Leib aufgefasst werden, wodurch die Natur selbst sich als intersubjektiv verfügbar herausstellt.

Schließlich gelangen wir zu der Ebene des personalen Ich oder der Person. Diese ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie eine gänzlich intersubjektive Ebene ist. Person kann nur Person unter Personen sein, das Ich fordert ein Du. Aufgrund der gemeinsamen Natur, zu der mein Leib und jeder fremde Leib gehört, kann die Einfühlung stattfinden, wodurch ich zu den interpersonellen Beziehungen mit den anderen Subjekten kommen kann. Auf dieser Basis konstituiert sich die geistige Welt, die Lebenswelt, als die eine gemeinsame Welt, die nicht nur Natur ist, sondern vielmehr Gesellschaft und Kultur. Die Lebenswelt ist aber auch notwendige Bedingung für die Etablierung der interpersonellen Beziehungen, wobei der Zusammenhang zwischen beiden als eine gegenseitige Fundierung zu begreifen ist.

Wir haben gesehen, dass das personale Ich und seine Beziehungen zur geistigen Welt und anderen Personen Themen einer geisteswissenschaftlichen Einstellung sind, insbesondere einer geisteswissenschaftlichen Psychologie. Hier gilt das fundamentale Prinzip der Motivation als bestimmend für die Gesamtheit des Erlebniszusammenhangs jeder Person, wobei Motivation nicht nur im Sinn der Motivation für konstitutive Akte verstanden werden muss, sondern vielmehr als Motivation für ästhetische, praktische und ethische Urteile, aber vor allem für Handlungen. Die geisteswissenschaftlichen Einstellungen müssen sich eben auf die Motivation beziehen, wodurch sie sich von der psychophysischen Psychologie (und natürlich von den Naturwissenschaften) stark unterscheiden.

Fundamentale Eigenschaft des personalen Subjekts ist seine ständige und wesentliche Beziehung zu einer Umwelt, die als Gesamtheit der Erlebnisse und ihre Korrelate für dieses konkrete Subjekt gilt. Diese personale Umwelt stellt sich als nur ein Teil oder eine Abstraktion der allen gemeinsamen Umwelt oder Lebenswelt dar. Auf Ebene der Person wird die Einheit Mensch als eine comprehensive Einheit aufgefasst, die durch den Urgegenstand des Ausdrucks das innere, subjektive Leben in dem Leib ausdrückt, wodurch andere Personen einen Zugriff auf die fremden Erlebnisse erlangen können.

§ 32 Die transzendente Einfühlung

Die transzendente Einfühlung ist das Thema des zweiten Kapitels gewesen. Diese Konzeption der Einfühlung bezieht sich auf ein spezifisches Problemgebiet für die transzendente Phänomenologie und findet ihre wichtigste Thematisierung in

Husserls *V. CM*. Die transzendente Einfühlung kann als Antwort auf die folgende Frage verstanden werden: Wenn ich von der transzendentalen epoché und Reduktion ausgehe, bei denen alles zu bloßem Phänomen und Korrelat meiner konstitutiven Akte reduziert worden ist, kann ich die Welt als intersubjektiv-objektiv wieder gewinnen? Welche *Evidenz* hat die transzendente Phänomenologie für unseren Glaube anzubieten, dass andere Subjekte existieren? Die Phänomenologie versteht, dass die Objektivität allein auf der Intersubjektivität etabliert werden kann. Intersubjektivität setzt selbstverständlich eine Mehrheit von Subjekten voraus. Wenn die transzendente Phänomenologie sich auf die eine, reale, wirkliche, objektive Welt beziehen will, muss sie auch in der Lage sein zu zeigen, dass es andere Subjekte wie ich wirklich gibt, die auch Erfahrung von dieser Welt haben.

Diese Fragen diskutiert Husserl in seiner *V. CM* unter dem Titel des „Einwand von Solipsismus“. Gegen andere Interpretationen habe ich die These verteidigt, dass die *V.* sich vor allem mit einer Überwindung dieses Einwands beschäftigt. Die transzendente Einfühlung ist in dieser Hinsicht die spezifische intentionale Leistung, durch die ich in einem methodologisch begrenzten Kontext Evidenz für die Setzung anderer Subjekte wie mich finden kann. Darüber hinaus habe ich die These vertreten, dass transzendente Einfühlung mit ihren besonderen intentionalen Merkmalen *nur* in diesem methodologisch begrenzten Kontext geschieht.

Um diese Evidenz zu finden, schlägt Husserl einen radikalen Zug vor: Im Kontext der transzendentalen epoché und Reduktion müssen eine neue thematische epoché und Reduktion auf die Eigenheitssphäre vollzogen werden. Dazu muss der Phänomenologe von allen Einheiten abstrahieren, die durch intersubjektive Beiträge konstituiert werden oder genauer gesagt: Die *nur* durch intersubjektive Beiträge konstituiert werden können. Das wichtigste Element dabei ist, von dem Prädikat des Für-jedermann-da zu abstrahieren. Dadurch gelangt man zu einer reduzierten Sphäre, in der mir alles originär gegeben wird. Ich habe mithilfe einiger Interpreten und wichtiger Textstellen aus den Intersubjektivitätsbänden die Spannung zwischen einer sogenannten solipsistischen Sphäre und der Eigenheitssphäre gelöst: Ungeachtet Husserls unklarer Aussagen in der *V.* ist die erste das Ergebnis einer Reduktion auf eine Sphäre, in der überhaupt kein alter ego – in keiner Weise – betrachtet wird, während die Eigenheitssphäre die Einfühlung als intentionale Leistung und ihr Korrelat, das alter ego, einschließt.

In der Eigenheitssphäre verfüge ich über keinen intersubjektiv gestifteten Typ, was die Einheit Mensch selbst und den Typ Leib einschließt. Eines der wichtigs-

ten Ergebnisse der V. ist die Bestimmung, dass ich meinen Leib als solchen in der Eigenheitssphäre konstituieren kann – mit anderen Worten: Ich bedarf keiner intersubjektiven Beiträge, um meinen Körper als einen Leib konstituieren zu können, den ich als einen Teil oder Erweiterung meiner eigenen Subjektivität erlebe. Durch den Leib empfinde ich, nehme ich wahr, kann mich im Raum bewegen, in der Welt handeln. Alle diesen Vermögen sind mir ohne intersubjektive Vermittlung originär gegeben.

Wenn ich einen reduzierten Menschen in der Eigenheitssphäre betrachte, sehe ich zunächst einen bloßen Körper. Der Kern der phänomenologischen Analyse der Einfühlung besteht darin, dass dieser fremde Körper aufgrund seiner sinnlichen Eigenschaften, aber insbesondere seines Verhaltens, mich dazu motiviert, ihn als Leib aufzufassen. In der Eigenheitssphäre gibt es aber nur einen einzigen Leib: meinen. Das heißt, dass die Wahrnehmung des fremden Körpers mit meinem eigenen Leib in einer *Paarung* assoziiert wird, indem dieser fremde Körper vertraute Bewegungen und Verhalten erweckt. Wenn ich nur meinen Leib als solchen gekannt habe und nun ein anderer Körper als Leib aufgefasst wird, muss das heißen, dass ich diesen Sinn „Leib“ von mir selbst auf den Anderen übertrage: Sein Leib wird mit meinem gepaart, wodurch der fremde Körper den Sinn Leib gewinnt. Einen Leib zu haben, trägt in sich einen notwendigen Verweis auf das Subjekt dieses Leibs: ein Ich wie ich.

Die Paarung funktioniert in der Eigenheitssphäre, weil der Sinn Leib darin *sui generis* ist, was mich dazu motiviert, den fremden Körper mit meinem Leib zusammen aufgrund der sinnlichen und verhaltungsmäßigen Ähnlichkeit zu paaren. Dadurch wird der Andere mir in der Einfühlung gegeben, wobei sein Leibkörper tatsächlich wahrgenommen wird und seine Subjektivität, seine innere Seite appräsentiert wird. Der fremde Leib bewährt sich weiterhin als solcher, indem er den bekannten Stil eines Leibs darstellt. Der fremde Leib funktioniert als eine umfassende Einheit, die durch alle ihren Bewegungen und Handlungen ein ganzes System zeigt, das ich in mir selbst als mein leibliches System erkenne.

Ich habe mich mit einigen Problemen mit dem Begriff der Paarung auseinandergesetzt. Darunter will ich zwei Ergebnisse hervorheben: Zum Ersten setzt die Paarung die Konstitution meines Leibs als Körper voraus. Mein Leibkörper kann in der Eigenheitssphäre nicht als *objektives Ding* konstituiert werden, da dies intersubjektive Leistungen voraussetzt. Die Konstitution des eigenen Leibs als Körper ist jedoch in Husserls Analysen dadurch begründet, dass mein Leib durch die verschiedenen Sinne und durch die kinästhetischen Systeme als Körper im Raum

wahrgenommen werden kann, und ferner, dass ich erfahren kann, wie mein Leib wie jeder andere Körper den Gesetzen der Kausalität unterordnet ist. Zum Zweiten habe ich bestimmt, dass das Hauptmotiv für die Paarung nicht so sehr die sinnliche Ähnlichkeit zwischen den Körpern ist, sondern vielmehr, dass es die assoziative Erweckung der bekannten Bewegungen und des vertrauten Verhaltens ist: Das ganze leibliche System wird passiv erweckt, gepaart und dem Anderen übertragen.

Diese konstitutiven Leistungen von Paarung, analogisierender Übertragung des Sinns Leib auf den fremden Körper und weiterer Bewährung im Fortgang der Erfahrung sind die transzendente Einfühlung. Die Evidenz, die sie vorlegt, ist in der Motivation zur Auffassung des fremden Körpers als Leib zu finden. Dies gilt als eine Evidenz, die den Einwand des Solipsismus entkräften kann, insofern ich ein anderes Ich als solches sogar im radikalen Szenario der Eigenheitssphäre, in der ich kein anderes Subjekt voraussetze und keine intersubjektiven Beiträge mitberücksichtige, konstituieren kann.

Zwei wichtige Ergebnisse dieser Analysen sind hier noch zu erwähnen: Der Andere wird als solcher dadurch gewährleistet, dass ich seinen Leibkörper wahrnehme. Das heißt, dass mein ursprünglicher Zugang zum Anderen in der transzendentalen Einfühlung schon den Anderen auf Ebene des psychophysischen Ich der Monade impliziert. Der Andere ist mir zunächst als Leibhaber gegeben, was wiederum zur Konstitution der gemeinsamen Natur führt: Mein und der fremde Leib sind in derselben raumzeitlichen Welt, sind gegenseitig wahrnehmbar wie auch ihre Verhältnisse zu anderen Gegenständen dieser gemeinsamen Natur. Auf dieser Basis konstituieren sich die weiteren Möglichkeiten von gegenseitigem Verständnis, was wiederum zur Etablierung der intermonadischen Gemeinschaft und der Lebenswelt führt.

Das zweite zu erwähnende Ergebnis ist, dass der Andere auch als transzendentales Ich wie ich konstituiert wird. Dies benötigt einen Extraschritt in der Analyse, der anders als die Paarung und Übertragung nicht in einem Schlag, passiv motiviert, geschieht, sondern vielmehr Produkt der Reflexionen des meditierenden Phänomenologen ist. So wie ich mich selbst durch die phänomenologische Einstellung als reines Ich *entdecke* und nicht erschaffe oder konstituiere, kann ich auch im Kontext der Eigenheitssphäre den Anderen, der ein Leibhaber wie ich ist, als ein solches transzendentales Ich entdecken und ich kann das, abgesehen davon, ob der Andere sich selbst als solches entdeckt hat oder nicht. Es ist wichtig zu betonen, dass dieser letzte Schritt durch die Monadologie selbst bedingt ist: Ein psychophysisches Ich,

das kein reines Ich wäre, ist Unsinn. Schließlich wird auch durch diesen Zug die *transzendente Intersubjektivität* entdeckt. So wie mein transzendentes Sein und Leben nur durch die transzendente Phänomenologie als solche entdeckt werden können, aber das immer schon gewesen sind, ist es genauso der Fall für die transzendente Intersubjektivität: Die Welt, wie ich sie kenne, ist nicht nur das Produkt der konstituierenden Akte meines transzendentalen Bewusstseins, sondern das transzendente Bewusstsein einer intermonadischen Gemeinschaft.

Die transzendente Einfühlung ermöglicht uns ferner zu erkennen, dass die transzendente Phänomenologie in der Lage ist, das Thema der Intersubjektivität und Einfühlung durch ihre Methode zu analysieren. Basierend auf diesen Ergebnissen ist es möglich geworden, die Eigenheitssphäre zu verlassen und die Frage nach der tatsächlichen Konstitution des Anderen in der natürlichen Einstellung aus der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie zu erforschen.

§ 33 Die natürliche Einfühlung

In der Analyse der natürlichen Einfühlung richtet sich unser Blick nicht auf eine reduzierte Eigenheitssphäre, sondern auf die konstitutiven Leistungen, die innerhalb der natürlichen Einstellung vollzogen werden. Die natürliche Einfühlung kann auch „Menschapperzeption“ benannt werden, insofern diese konstitutive Leistung sich auf die Apperzeption eines Menschen als solchen bezieht und nicht auf seine konkreten Erlebnisse. Die Frage der natürlichen Einfühlung ist also: Wie konstituiere ich andere Menschen und andere Personen wie ich? Was sind die intentionalen Merkmale und die Formen von Evidenz und Erfüllung für diese intentionale Leistung?

In diesem Gebiet finden wir wieder die Leibauffassung als Fundament für die Einfühlung. Der eigene Leib kann solipsistisch konstituiert werden, nicht in dem Sinn, dass dies ohne intersubjektive Beiträge geschieht, da es keine echten solipsistischen Subjekte gibt, sondern in dem Sinn, dass die Konstitution des eigenen Leibs lediglich durch Rückbezug auf die eigene Erfahrung von ihm geschehen kann. Die fremden Körper werden als Leib dadurch aufgefasst, dass ich sie als Fälle von dem allgemeinen empirischen Typ Leib konstituiere, wobei ich diesen allgemeinen Sinn anwende und nicht einen einzigartigen wie im Fall der transzendentalen Einfühlung.

Die Leibauffassung findet ihre Erfüllung zunächst im Fortgang der Erfahrung, indem der fremde Leib sich in seinem Aussehen und Verhalten weiterhin als Leib

bewährt. Die Leibauffassung als Grundlage für die Menschapperzeption impliziert, dass das fremde Ich, seine innere Seite, seine Erlebnisse apräsentiert werden. In diesem weiteren Fortgang der Erfahrung erfüllt sich die Menschapperzeption in einem geringeren Grad, ohne dass ich mich dabei thematisch auf die fremden Erlebnisse richten muss. Die fremden Erlebnisse selbst können in einem höheren Grad erfüllt werden, wenn ich mich thematisch auf sie richte und mir sie vergegenwärtige. Es handelt sich dabei aber immer noch um die natürliche Einfühlung, was besagt, dass das dabei Erfüllte nicht konkrete Erlebnisse sind, sondern die Subjektivität als Ganze: Die Menschapperzeption als der Akt, durch den ein Gegenstand als Mensch aufgefasst wird, kann vergegenwärtigt werden, indem ich mir die sinnliche Perspektive und das Walten über den Leib des Anderen vergegenwärtige. Diese Form von Erfahrung wird von Husserl als eine sekundäre Erfahrung beschrieben, indem die ganze Erfahrung eines anderen Menschen originär ist und Evidenz hat, aber die Erlebnisse des Anderen selbst nicht originär gegeben sein können.

Die Einheit Mensch bedarf ihrer eigenen Konstitution: Sie impliziert die Apperzeption dieser Einheit als eine aus Seele und Leib, einer realen Doppeleinheit von innerer und äußerer Seite. In der Selbsterfahrung, die von der Einfühlung abstrahiert, ordne ich nicht meine Subjektivität in meinen Leib ein. Dadurch aber, dass ich einen anderen Gegenstand als Leib und Subjekt wie ich aufgrund der sinnlichen Wahrnehmung seines Körpers und ihrer Auffassung als Leib konstituiere, ordne ich die fremde Subjektivität in den fremden Leibkörper ein, wodurch die Einheit Mensch begründet wird. Durch Einfühlung kann ich feststellen, dass der Andere auch mich in dieser Weise ansieht und auffasst, was wiederum besagt, dass ich eine solche Einheit für ihn bin: Mein Leib ist nicht nur Leib, sondern auch Naturding, das sinnlich wahrgenommen werden kann und wodurch der Andere meinen Körper als Leib und mich als Mensch konstituieren kann. Dadurch kann ich dann diese Einheit auf mich selbst übertragen und mich als Mensch konstituieren. In dem Zusammenkommen von der Leibauffassung und der Konstitution der Einheit Mensch zeigt sich, dass alle diese realen Einheiten in ein und derselben wirklichen Welt sind: eine gemeinsame, intersubjektive Natur.

Ich habe die These vertreten, dass die natürliche Einfühlung trotz einiger Gemeinsamkeiten mit den Analysen der transzendentalen Einfühlung keine Paarung implizieren muss und das aus zwei Gründen: Zum Ersten wird der fremde Körper unter dem allgemeinem empirischen Typ Leib und nicht dem einzigartigen der Eigenheitssphäre aufgefasst. Dies impliziert wiederum, dass die Menschapperzeption

nicht die Übertragung *meiner* Sinne „Leib“ und „Ich“, sondern der Sinne „Leib“ und „Ich“ schlechthin impliziert, so wie sie als empirische Type im Laufe der Erfahrung konstituiert werden. Zum Zweiten bin zu der Schlussfolgerung gelangt, dass die Menschapperzeption in der natürlichen Einstellung keine Paarung impliziert, insofern ich mich selbst mit dem Anderen zusammen nicht auffassen muss, damit der Andere konstituiert und erkannt werden kann. Mein eigener Leib muss nicht Teil der konstitutiven Leistung sein, durch die ich fremde Subjekte wie mich apperzipiere. Paarung kann in gewissen Fällen dennoch vollzogen werden, ihre Rolle dabei ist aber nicht mehr, die Konstitution des Anderen zu ermöglichen.

Der Andere wird nicht nur als Mensch, sondern vielmehr als Person in der natürlichen Einfühlung konstituiert. Der Andere ist für mich Person, indem wir beide, wir alle zu derselben Lebenswelt gehören. Das Personsein impliziert interpersonale Beziehungen in einer gemeinsamen sozialen Welt. Die natürliche Einfühlung ist eine notwendige, nicht hinreichende Bedingung für die Etablierung dieser interpersonalen Beziehungen. Darüber hinaus muss ich mich dem Anderen absichtlich zuwenden, er muss meine Absicht bemerken und die eigene haben, mit mir eine interpersonale Beziehung einzugehen, damit sie etabliert werden kann. Ich habe diese weiteren Husserl'schen Bedingungen anhand Grices Theorie der kommunikativen Implikaturen erklärt: Es ist nicht nur eine allgemeine Absicht, die bemerkt wird, sondern vielmehr die konkrete Absicht, dies und das mitteilen oder diese soziale Handlung zusammen unternehmen zu wollen, was die interpersonalen Beziehungen definiert. In dieser Hinsicht stellten sich die nicht konventionellen Implikaturen als eine klare Veranschaulichung dessen heraus, was es bedeutet, eine fremde Absicht zu verstehen, wenn sie teilweise unabhängig von den ausgedrückten Bedeutungen ist. Im Kontext der natürlichen Einfühlung sind die Analysen über die Erfassung fremder Absichten in ihrer Allgemeinheit und Formalität zu begreifen: Sie sind in der Personapperzeption als solche inbegriffen, was bedeutet, dass interpersonale Beziehungen (mit ihren Bedingungen) Teil der Konstitution des Anderen als Person ausmachen.

Durch die interpersonalen Beziehungen konstituiert sich die soziale Welt, die wiederum als Grundlage und Hintergrund für alle solche Beziehungen gilt: Es handelt sich dabei um keine Konstitutionskala, wie es der Fall für die monadologischen Ebenen ist, sondern um gegenseitige Fundierung unter Personsein, interpersonalen Beziehungen und sozialer Welt. Den eigentümlichen Charakter der Sozialität und Kultur findet Husserl – so meine Interpretation – in gewissen Phänomenen wie den

sozialen Gegenständlichkeiten und ihrer Konstitution durch Konvention, Tradition und Normen. Dabei habe ich Searle folgend zwischen regulativen Regeln unterschieden, die sich auf vorhandene Praxis beziehen und Weisen bestimmen, sie auszuüben, und konstitutiven Regeln, die die Praxis selbst definieren und dadurch ermöglichen.

Sowohl für die interpersonalen Beziehungen als auch für die Konstitution der sozialen Welt hat sich Sprache als fundamentales Element herausgestellt. Sie macht den paradigmatischen Fall der interpersonalen Beziehungen aus: Sie ist sowohl durch konstitutive als auch durch regulative Regeln charakterisiert; in ihr verwirklicht sich am Deutlichsten die gegenseitige Erfassung der Absichten; sie ist durch Konvention und Tradition geprägt, aber ist auch eines der wichtigsten Mittel zur Etablierung und Erhaltung solcher Konventionen und Traditionen und darüber hinaus ermöglicht sie die Konstitution von idealen Gegenständen. Durch die Sprache wird auch die objektive Wissenschaft möglich, deren Wichtigkeit nicht nur theoretisch, sondern vielmehr praktisch für die soziale Welt ist.

Die Konstitution der eigenen und fremden Person ist Sache der Erfahrung, was besagt, dass ich mich selbst durch Reflexion und Zuschreibung personaler Eigenschaften als Person konstituieren muss. Der Andere wird auch für mich als Person konstituiert, wobei ich diskutiert habe, ob es immer noch einen Vorrang für die eigene Person gibt. Dieser hat sich in der Möglichkeit des originären Zugangs zu den eigenen Erlebnissen offenbart. Welche Eigenschaften allerdings wirklich zu einer Person gehören, ist auch Sache der intersubjektiven Bestimmung.

Die eigene Person konstituiert sich durch Einfluss anderer Personen, was zu einer Spannung zwischen fremder Bestimmung und freier Selbstbestimmung führt. Diese Spannung löst sich Husserl gemäß durch Selbstkenntnis: Indem ich mich selbst erkenne und den Ursprung meiner Eigenschaften bestimmen und mich für bestimmte Eigenschaften entscheiden kann, während ich andere ablehne, bestimme ich mich frei als Person.

Die natürliche Einfühlung bietet demnach das Fundament für die alltägliche Einfühlung und für die interpersonalen Beziehungen innerhalb der Lebenswelt. Die Letzteren unterscheide ich von der alltäglichen Einfühlung selbst, insoweit es nicht dasselbe ist, eine andere Person in der Einfühlung zu apperzipieren oder thematisieren und mit ihr etwas zusammen zu unternehmen. Selbstverständlich kann ich mich erst in eine konkrete Person einfühlen oder mit ihr eine interpersonale Beziehung eingehen, wenn ich sie schon als Person in der natürlichen Einfühlung konstituiert habe.

§ 34 Die alltägliche Einfühlung

Dieser letzte Begriff der Einfühlung ist der, der unserem normalen Verständnis am nächsten kommt: Einfühlung als der Erwerb von Wissen über konkrete Personen und ihre Erlebnisse. Ich habe in dieser Hinsicht vorgeschlagen, dass alle Formen, sich auf den Anderen zu richten, um ihn zu erkennen, Formen der Einfühlung sind. Dabei sind jedoch unterschiedliche Möglichkeiten zu untersuchen. Diese Aufgabe muss innerhalb der natürlichen Einstellung vollzogen werden, wodurch die phänomenologischen Konstitutionsanalysen ihren transzendentalen Charakter verlassen.

Zunächst ermöglicht uns die Husserl'sche Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Einfühlung, zwischen der passiven Apperzeption anderer Personen und einiger ihrer Bestimmungen und dem aktiven Thematisieren ihrer Erlebnisse zu differenzieren. Diese Unterscheidung habe ich in Zusammenhang mit Steins drei Vollzugsformen gesetzt: das Auftauchen des Erlebnisses, das ich am fremden Leib gegeben bekomme, die erfüllende Explikation, durch die ich mir die fremde Perspektive vergegenwärtige und anschauliches Wissen über das fremde Erleben gewinne und die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses, in der ich dem Anderen das erfüllte Erlebnis zuschreibe. Während die eigentliche Einfühlung in einem Zusammenhang mit allen anderen beschriebenen Formen der Einfühlung steht, indem diese anderen Formen Formen *von* eigentlicher Einfühlung sind, zeigt die uneigentliche Einfühlung ihre Relevanz darin, dass sie ein übliches Phänomen des Lebens ist. Wir apperzipieren andere Personen als solche ständig, ohne unsere Aufmerksamkeit auf sie zu richten und dies ist schon Grundlage genug, um viele soziale Interaktionen auszuüben. Ich muss mich dem anderen nicht thematisch zuwenden, um gewisse Handlungen vollziehen oder sogar eine interpersonale Beziehung eingehen zu können – im letzten Fall ist es aber nötig, dass ich mindestens die konkrete Absicht des Anderen erfasse.

Die zweite Unterscheidung im Kontext der alltäglichen Einfühlung bezieht sich auf die Fälle, in denen der Andere vor mir anwesend ist und ich seinen Leib wahrnehmen kann, und die Fälle, in denen ich entweder den fremden Leib nicht vor mir habe oder ihn nicht thematisiere, sondern theoretische Fäden in Bezug auf das fremde Erleben verfolge. Die ersten Fälle bezeichne ich als wahrnehmungsbasierte und die zweiten als theoriebasierte Einfühlung. Für die wahrnehmungsbasierte ist der Begriff des Ausdrucks von großer Wichtigkeit. Wir haben dabei gesehen, dass er sich durch die Idee einer komprehensiven Einheit, ein Ganzes aus innerem und

äußerem Teil, gut verstehen lässt, und weiter, dass das Verständnis der leiblichen Ausdrücke auf Kriterien im Sinn von Beyer-Wittgenstein basiert. In Hinsicht auf einige Unterscheidungen von Stein und Schütz habe ich vorgeschlagen, dass alle leiblichen Phänomene als Ausdruck in diesem Sinn zu verstehen sind: Gesten und Miene, Bewegungen, Halt und Gang, Verhalten, Erscheinung von Gefühlen, aber auch von physisch bedingten Zuständen, *drücken* sich im Leib *aus*. Die theoriebasierte Einfühlung bezieht sich hingegen auf die Möglichkeit, das fremde Erleben als komplexen motivationalen Zusammenhang zu erfassen, wobei ich nicht nur Erlebnisse identifiziere und vergegenwärtige, sondern auch in seinem Zusammenhang zum Rest der fremden Erlebnisse innerhalb des motivationalen Komplexes verfolgen kann.

Mit der theoriebasierten Einfühlung hängt das Verstehen im Gegensatz zur Annahme eng zusammen. Die Akte der Annahme zielen auf die Bestimmung des fremden Erlebens, wobei mir nicht bekannt ist, was genau der Andere erlebt: Sein Leib drückt sich nicht klar aus und ich erhalte keine Mitteilung. In solchen Fällen kann man durch unterschiedliche Mittel versuchen, dem Anderen ein Erlebnis in der Form der Annahme zuzuschreiben: Aus dem Kontext, einigen leiblichen Ausdrücken und meinen verfügbaren Kenntnissen über die konkrete Person nehme ich hypothetisch an, dass sie dies oder das nun erleben muss. Dagegen kann ich aufgrund deutlicher leiblicher Ausdrücke oder aufrichtigen Zeugnisses wissen, was der Fall ist, das bedeutet allerdings nicht, dass ich dieses fremde Erleben verstanden habe. Um das zu erlangen, kann ich die theoriebasierte Einfühlung vollziehen und mich in den Anderen hineinversetzen, sowohl um mir die fremden Erlebnisse zu veranschaulichen als auch um sie in ihrem Zusammenhang zu verstehen. Dieses Begriffspaar weist auf ein weiteres hin und zwar jenes zwischen Bestätigung und Erfüllung. Mein Wissen kann aufgrund eines klaren wahrnehmungsbasierten Akts der Einfühlung oder aufrichtigen Zeugnisses *bestätigt* werden. Dies bedeutet, dass ich nun weiß, was der Fall ist, nicht aber, dass ich dieses Wissen durch die entsprechende Form der einführenden Vergegenwärtigung *erfüllt* habe.

Alle Formen der Einfühlung beruhen auf dem Wissen über den Anderen, das man in dem Fall tatsächlich hat. In dieser Hinsicht habe ich Husserl folgend zwischen Allgemein- und Individualtypischem *in* der Einfühlung unterschieden. Ersteres bezieht sich auf die allgemeinsten Kenntnisse über Personen, während das Zweitere sich auf die Typen bezieht, die ich für konkrete Personen im Laufe der Erfahrung bilde. Ich habe vorgeschlagen, dass Husserls Begriff des Allgemeintypischen als das

Allgemeinste verstanden werden sollte, während weitere Allgemeintypen in Bezug auf z. B. Herkunft und Kultur, Berufe, Persönlichkeitstypen etc. eine wichtigere Rolle in unseren Begegnungen mit anderen Personen spielen. Die Typen bestimmen sowohl unsere Möglichkeiten, Ausdrücke für konkrete Erlebnisse als solche zu erkennen, als auch unsere Möglichkeiten, uns in eine andere konkrete Person einzufühlen, um sie dabei zu verstehen und ihr Erleben zu vergegenwärtigen.

Die Sprache spielt eine ausgezeichnete Rolle für die Intersubjektivität, indem sie ermöglicht, durch sprachliche Mitteilungen dem Anderen Kund über unser Erleben zu geben. Wenn ich dem Anderen etwas mitteile, gebe ich ihm dabei Kund über meine Erlebnisse in engerem und weiterem Sinn. Dies ist besonders wichtig in der Hinsicht, dass jede Mitteilung etwas kundgibt, wenn nur meine bedeutungsverleihende Akte und meine kommunikative Absicht.

Schließlich habe ich den Begriff des Sich-Hineinversetzens präsentiert, der das tiefste Engagement bei der Einfühlung umfasst. Diese intentionale Leistung ist die höchste Form der eigentlichen Einfühlung und ist mit allen anderen ihrer Formen verbunden. Was diese Leistung als solche bestimmt, ist mein Bestreben, die fremden Erlebnisse durch Neutralitätsmodifikation in der Phantasie zu vergegenwärtigen und sie innerhalb des motivationalen Zusammenhangs zu verstehen. Dafür bietet ein inhaltsreicher Individualtyp von der betroffenen Person die beste Grundlage. Um mir die fremden Erlebnisse, genau wie sie von dem Anderen erlebt werden, vergegenwärtigen zu können, muss ich die Person kennen und konkrete Informationen von ihrem Leben haben. Das Sich-Hineinversetzen kann mit der wahrnehmungsbasierten Einfühlung zusammen, nur als theoriebasierte Form, mit dem Ziel, die Annahme zu informieren, oder aufgrund von Wissen zum Zweck des Verstehens vollzogen werden. Durch diese tiefste Form der Einfühlung entdecken wir auch ihre Grenzen: Eine gewisse Bekanntschaft mit den fremden Erlebnissen ist Voraussetzung für die Vergegenwärtigung und dort, wo sie nicht vorliegt, kann das analogische Verfahren eine Brücke bilden. Die Möglichkeit, dass dennoch gewisse Reste bleiben, die nicht verstanden werden können, bleibt offen.

§ 35 Schluss: Der Zusammenhang der drei Konzeptionen der Einfühlung

Ich habe in dieser Untersuchung die These vertreten, dass die phänomenologische Theorie der Einfühlung sich mit drei unterschiedlichen Konzeptionen beschäftigt. Nun können wir zum Abschluss die Frage betrachten, wie der Zusammenhang unter ihnen zu verstehen ist: Handelt es sich dabei um drei getrennte, sich ausschließende Klassen? Oder überlappen sie? In welcher Art Beziehung stehen sie zueinander?

Einfühlung im Allgemeinen als Bezeichnung für eine spezifische intentionale Leistung ist – wie Stein sagt – *sui generis*. Dies bedeutet, dass Einfühlung eine eigene Klasse intentionaler Leistungen bildet, und dass sie mit keiner anderen zusammenfällt. Sie ist den vergegenwärtigenden Akten untergeordnet, wie es der Fall für die Phantasie und Erinnerung ist, aber keiner weiteren Klasse. Einfühlung zeichnet sich in allen Fällen dadurch aus, dass sie eine Form des Erwerbs von Wissen über das alter ego ist, und dass sie immer eine apprizierte Komponente mitbefasst, die nicht zu einer originären Gegenwärtigung gebracht werden kann. Diese zwei Eigentümlichkeiten gehören den drei hier erörterten Konzeptionen der Einfühlung an.

Betrachten wir zunächst den Zusammenhang zwischen natürlicher und alltäglicher Einfühlung. Ich habe bereits ein wichtiges Element von ihm antizipiert: Die alltägliche Einfühlung setzt die Leistungen der natürlichen voraus. Um mich in eine konkrete Person einfühlen zu können, muss ich sie zunächst als Person konstituiert haben, was eben die Leistung der natürlichen Einfühlung ist. Die natürliche Einfühlung ist indes die grundlegende Beschreibung der Konstitution der Gegenstände einer spezifischen ontologischen Region, der *Animalia* oder beseelter Lebewesen. Wenn wir den Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung verfolgen, wäre das Analogon von der natürlichen Einfühlung bei ihr die Auffassung eines Dings als solchen. Husserl beschäftigt sich mit solchen Analysen z. B. in dem ersten Abschnitt seiner *Ideen II*, wo die Analysen sich darauf beziehen, wie materielle Gegenstände im Allgemeinen konstituiert werden. Dies gälte als eine Form sinnlicher Wahrnehmung, die nicht gleich mit der Beschreibung dessen wäre, wie ich ein konkretes Ding wahrnehme und thematisiere. Der Unterschied ist also einer der Beschreibungen und nicht so sehr der intentionalen Leistung selbst: Sinnliche Wahrnehmung ist immer sinnliche Wahrnehmung, ich kann dabei beschreiben und analysieren, was

die gemeinsamen, allgemeinen Eigenschaften dieser Klasse von Akten sind, oder ich kann einen konkreten Fall in seinen Eigentümlichkeiten betrachten.

Ich glaube, dieser Vergleich gilt für die natürliche und alltägliche Einfühlung. Im zweiten Abschnitt der *Ideen II* wendet Husserl sich der Konstitution der animalischen Natur zu, wobei das erste Anliegen darin besteht, diese intentionale Leistung im Allgemeinen zu charakterisieren und von dem Rest der intentionalen Akten zu unterscheiden. Dies habe ich als natürliche Einfühlung bezeichnet: Was die Apperzeption eines Lebewesens, insbesondere eines Menschen, ist. Jeder Akt der alltäglichen Einfühlung setzt die natürliche Einfühlung voraus, und ein „reiner“ Akt der natürlichen Einfühlung, der in keinem Sinn auch alltäglich wäre, scheint nicht vorzukommen. Ein möglicher solcher Fall könnte sein, wenn man nicht weiß, was gerade erfahren wird: Ich nehme etwas wahr, kann aber nicht feststellen, ob es ein Mensch (oder ein anderes Tier) ist. In solchen Fällen würde man eine „reine“ Form von natürlicher Einfühlung vollziehen, indem man versucht, etwas als das etwas, das es ist, apperzipieren zu können.

Die alltägliche Einfühlung ist also zu dem Fall einer konkreten sinnlichen Wahrnehmung analog, so wie die Beschreibung der grundlegenden Eigenschaften der Apperzeption eines Menschen als solchen der entsprechenden Beschreibung der sinnlichen Wahrnehmung eines materiellen Dings als solchen analog ist. Weiter haben wir gesehen, wie die natürliche Einfühlung sich in die uneigentliche Form der alltäglichen Einfühlung überträgt. Die uneigentliche Einfühlung ist der Vollzug der natürlichen Einfühlung in natürlicher Einstellung, so wie die passive Apperzeption eines beliebigen materiellen Gegenstands als der Gegenstand, der er ist, ein Fall sinnlicher Wahrnehmung „im Allgemeinen“ ist. Dies macht wiederum klar, dass die Einfühlung eine bestimmte Klasse von Akten ist, deren Korrelate auch eine bestimmte Klasse von Gegenständen ist: die ontologische Region *Animalia*. Insofern Lebewesen eine Klasse von Gegenständen ausmachen, entspricht ihnen eine bestimmte intentionale Form, sie im Allgemeinen, als solche zu konstituieren und apperzipieren. Natürliche und alltägliche Einfühlung beziehen sich also auf dieselbe Klasse von intentionalen Akten, aber in verschiedenen Hinsichten: Einmal als die allgemeine, grundlegende Beschreibung dessen, wie eine spezifische Art Gegenstand überhaupt als solche konstituiert werden kann, und das andere Mal als die Analysen der spezifischeren Eigenschaften dieser intentionalen Leistung, wie sie tatsächlich in natürlicher Einstellung vollzogen werden. Die natürliche Einfühlung bleibt fundie-

rend oder Voraussetzung für die alltägliche, insofern sie die Klasse von Akten und ihre Korrelate als solche bestimmt.

Ferner finden wir die Leistungen der natürlichen Einfühlung in dem Allgemeintypischen (sic. *Allgemeinsten*) der alltäglichen Einfühlung. Die Konstitution des Anderen als Menschen wird in der Form eines empirischen Typs gestiftet und sedimentiert, und dies ermöglicht die Menschapperzeption auf Ebene der natürlichen Einstellung: Der Gegenstand wird als ein Fall von dem Typ „Mensch“ erkannt. Dies umfasst sowohl sinnliche und verhaltensmäßige Eigenschaften als auch allgemeine geistige Gesetze wie das der Motivation oder das, das besagt, dass jede Erfahrung immer durch frühere Erfahrungen bestimmt ist.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis der transzendentalen Einfühlung zu diesen anderen zwei? Auch hier glaube ich, dass es sich um dieselbe Klasse von Akten (Einfühlung) handelt. Die Analysen der transzendentalen Einfühlung spielen aber eine sehr spezifische Rolle und zwar zu zeigen, dass der Phänomenologe sogar in einem streng methodologisch reduzierten Kontext, in dem von allen intersubjektiven Beiträgen abstrahiert wird, die Evidenz für die Einfühlung als die allgemeine Konstitution eines anderen als solchen finden kann. Die Analysen der transzendentalen und natürlichen Einfühlung unterscheiden sich darin, dass die transzendente lediglich in einem derartigen Kontext stattfindet, während die natürliche die tatsächliche Leistung der natürlichen Einstellung ist. „Ich vollziehe transzendente Einfühlung“ hieße also, dass ich ein alter ego in der Eigenheitssphäre konstituiere, wobei ich die Evidenz für diese Leistung einsehen würde. Diese bietet die Rechtfertigung für die Erweiterung der transzendentalen Phänomenologie in eine Phänomenologie der Intersubjektivität, die eben die natürliche und alltägliche Einfühlung analysieren und beschreiben kann.

Die drei Konzeptionen der Einfühlung sind also alle *Einfühlung*, die eine eigene Klasse von intentionalen Akten ist. Diese drei Konzeptionen beziehen sich auf die Ebene der phänomenologischen Analyse von dieser einen Klasse von Akten. Die transzendente Einfühlung stellt die Evidenz dar, die die Phänomenologie berechtigt, ihre Analysen der Intersubjektivität und Einfühlung durchzuführen. Die natürliche Einfühlung beschreibt, was die fundamentalen Merkmale dieser Leistung sind, wie sie in natürlicher Einstellung geschieht und wie eine ganze ontologische Region auf diese Weise konstituiert wird. Auf diesen Fundamenten bieten die Analysen der alltäglichen Einfühlung eine Konkretisierung der unterschiedlichen Möglichkeiten,

Wissen über die Anderen zu erlangen, wobei es immer gilt, dass die subjektive Seite appräsentiert wird und eventuell durch gewisse Akte vergegenwärtigt werden kann.

Literatur

- Alves, P. M. S. (2021). Genesis. In: D. De Santis, B. Hopkins & C. Majolino (Hg.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Oxon & New York: Routledge, 207–220.
- Avramides, A. (2020). Other Minds. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, no. Winter 2020. Abgerufen am 18.07.2021 von: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/other-minds/>.
- Barber, M. (2010). Somatic Apprehension and Imaginative Abstraction: Cairns's Criticisms of Schutz's Criticisms of Husserl's Fifth Meditation. *Human Studies* 33 (1), 1–21.
- Bernet, R., Kern, I. & Marbach, E. (1993). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Beyer, C. (2004). Moralische Personalität, Willensfreiheit und Verantwortung. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 58 (2), 167–191.
- Beyer, C. (2006). *Subjektivität, Intersubjektivität, Personalität: Ein Beitrag zur Philosophie der Person*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Beyer, C. (2010). Husserls Bewußtseinskonzeption im Lichte der neueren Diskussion. In: F. Manfred & N. Weidman (Hg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 18–30.
- Beyer, C. (2011). Husserls Konzeption des Bewusstseins. In: C. Konrad & C. Beyer (Hg.), *Edmund Husserl 1859–2009*. Berlin & New York: de Gruyter, 43–54.
- Beyer, C. (2013). Einfühlung und das Verstehen einer Person. In: S. Centrone (Hg.) *Versuche Über Husserl*. Hamburg: Meiner, 255–276.
- Beyer, C. (2019). Husserl on (Inter)Subjective Constitution. In: F. Kjosavik, C. Beyer & C. Fricke (Hg.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New Haven & London: Routledge, 93–113.
- Boehm, R. (1981). *Vom Gesichtspunkt Der Phänomenologie, II*. The Hague & Boston & London: Martinus Nijhoff.
- Breyer, T. (2019). Empathy, Sympathy, and Compassion. In: T. Szanto & H. Landweer (Hg.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. London & New York: Routledge, 429–40.
- Breyer, T. (2020a). Parameter und Reichweite der Empathie: Theoretische Grundlagen und ethische Diskussionen der Empathie. In: K. Jacob, K. P. Konerding & W. A. Liebert (Hg.), *Sprache und Empathie*. Berlin & Boston: de Gruyter, 13–34.

- Breyer, T. (2020b). Self-Affection and Perspective-Taking: The Role of Phantasmatic and Imaginatory Consciousness for Empathy. *Topoi* (39), 803–809.
- Brudzińska, J. (2021). The Genetic Turn: Husserl's Path toward the Concreteness of Experience. In: H. Jacobs (Hg.), *The Husserlian Mind*. Oxon & New York: Routledge, 129–39.
- Carr, D. (1973). The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism. *Philosophy and Phenomenological Research* 34 (1), 14–35.
- Cowen, A. S., Keltner, D., Schroff, F., Jou, B., Adam, H. & Prasad, G. (2021). Sixteen Facial Expressions Occur in Similar Contexts Worldwide. *Nature* 589 (7841), 251–57.
- Davidson, D. (2006). Mental Events. In: *The Essential Davidson*. Oxon & New York: Oxford Clarendon Press, 105–21.
- De Santis, D. (2018). 'Metaphysische Ergebnisse': Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's Cartesianische Meditationen (§ 60). Attempt at Commentary. *Husserl Studies* 34 (1), 63–83.
- Donohoe, J. (2004). *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. New York: Humanity Books.
- Drummond, J. (1992). An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema. In: J. Drummond & L. Embree (Hg.), *Contributions to Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 89–110.
- Dzwiza-Ohlsen, E. N. (2019). *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls erster Phänomenologie der Lebenswelt*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Evans, J. C. (1990). Phenomenological Deconstruction: Husserl's Method of Abbau. *Journal of the British Society for Phenomenology* 21 (1), 14–25.
- Feldman Barrett, L. (2021). Debate about universal Facial Expressions goes big. *Nature* 589 (7841), 202–203.
- Føllesdal, D. (2006). Husserl's Reductions and the Role they play in his Phenomenology. In: H. L. Dreyfus & M. A. Wrath (Hg.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Singapore: Wiley-Blackwell, 105–14.
- Fricke, C. (2019). Constructive Epistemology – On the Constitution of Standards of Normality. In: F. Kjosavik, C. Beyer & C. Fricke (Hg.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New York & London: Routledge, 283–301.
- Gallagher, S. (2013). When the Problem of Intersubjectivity becomes the Solution. In: M. Legerstee, D. W. Hayley & M. H. Bornstein (Hg.), *The Infant Mind: Origins of the Social Brain*. Toronto: Guilford Press, 48–74.
- Gendron, M., D. Roberson, J. M. van der Vyver & L. Feldman Barrett. (2014). Perceptions of Emotion from Facial Expressions are not Culturally Universal: Evidence from a Remote Culture. *Emotion* 14 (2), 251–262
- Grice, P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review* 66 (3), 377–88.

- Grice, P. (1989a). Logic and Conversation. In: *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 22–40.
- Grice, P. (1989b). Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning. In: *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA & London, England: Harvard University Press, 22–40.
- Gurwitsch, A. (1977). *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Gurwitsch, A. (2009). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht & Heidelberg & London & New York: Springer.
- Haney, K. (2002). The Role of Intersubjectivity and Empathy in Husserl's Foundational Project. In: A. A. Bello (Hg.), *Phenomenology World-Wide*. Dordrecht: Springer, 146–158.
- Heinämaa, S. (2021). Cartesian Meditations: Husserl's Pluralistic Ecolgy. In: H. Jacobs (Hg.), *The Husserlian Mind*. Oxon & New York: Routledge, 38–49.
- Held, K. (1972). Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: U. Claesges & K. Held (Hg.), *Perspektiven Transzendental-phenomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 3–60.
- Hussain, S. T. & Breyer, T. (2017). Menschwerdung, Verkörperung und Empathie: Perspektiven im Schnittfeld von Anthropologie und Paläolitharchäologie. In: G. Etzelmüller, T. Fuchs & C. Tewes (Hg.), *Verkörperung – eine neue interdisziplinäre Anthropologie*. Berlin & Boston: de Gruyter, 207–244.
- Jardine, J. (2016). Wahrnehmung und Explikation: Husserl und Stein über die Phänomenologie der Einfühlung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (3), 352–74.
- Kern, I. (1973a). Einleitung des Herausgebers. In: *Hua 13*. Den Haag: Martinus Nijhoff, I–XLVIII.
- Kern, I. (1973b). Einleitung des Herausgebers. In: *Hua 15*. Den Haag: Martinus Nijhoff, I–LXX.
- Kern, I. (2019). Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. In: F. Kjosavik, C. Beyer & C. Fricke (Hg.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. New Haven & London: Routledge, 11–90.
- Köbler, G. (2004). *Rechtsgriechisch: deutsch-griechisches und griechisch-deutsches Rechtswörterbuch für jedermann*. Gießen: Arbeiten zur Rechts- und Sprachwissenschaft-Verlag.
- Krueger, J. & Overgaard, S. (2013). Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds. *Consciousness and Subjectivity* 47, 297–313.
- Landgrebe, L. (1982). Das Problem der passiven Konstitution. In: Ders., *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 71–87.
- Lee, N. (2002). Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation. *Husserl Studies* 18 (3), 165–83.

- Lohmar, D. (2012). Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology. In: R. Breeur & U. Melle (Hg.), *Life Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht & Heidelberg & London & New York: Springer, 277–302.
- Lohmar, D. (2017a). Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen. *Gestalt Theory* 39 (2–3), 129–54.
- Lohmar, D. (2017b). Genetische Phänomenologie. In: S. Luft & M. Wehrle (Hg.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 149–156.
- Luo, Z. (2017). Motivating Empathy: The Problem of Bodily Similarity in Husserl's Theory of Empathy. *Husserl Studies* 33 (1), 45–61.
- Luo, Z. (2018). 'Seeing-in' and Twofold Empathic Intentionality: A Husserlian Account. *Continental Philosophy Review* 51 (3), 301–21.
- Majolino, C. (2015). Individuum and Region of Being: On the Unifying Principle of Husserl's 'Headless' Ontology. In: A. Staiti (Hg.), *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin & Boston: de Gruyter, 33–50.
- McIntyre, R. (2012). 'We-Subjectivity': Husserl on Community and Communal Constitution. In: D. Føllesdal & C. Fricke (Hg.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. Frankfurt & Paris & Lancaster & New Brunswick: Ontos Verlag, 61–92.
- McLaughlin, B. & Bennett, K. (2021). Supervenience. In: E. N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), abgerufen am 28.09.2021 von: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/supervenience/>.
- Melle, U. (1996). Nature and Spirit. In: T. Nenon & L. Embree (Hg.), *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht: Springer, 14–35.
- Mensch, J. R. (1988). *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*. Albany: State University of New York Press.
- Mohanty, J. N. (2011). *Edmund Husserl's Freiburg Years 1916–1938*. New Haven & London: Yale University Press.
- Römpp, G. (1992). *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer Phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Rosen, M. (2021). The Givenness of Other People: On Singularity and Empathy in Husserl. *Human Studies* 44, 333–350.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. & Varela, F. J. (1999). Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology. In: J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud & J. Roy (Hg.) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1–80.
- Schütz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien: Julius Springer.
- Schütz, A. (1967). *Phenomenology of the Social World*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Schütz, A. (1971a). Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: *Gesammelte Aufsätze III: Studien Zur Phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 86–126.
- Schütz, A. (1971b). Phänomenologie und die Sozialwissenschaften. In: *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der Sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 136–61.
- Schütz, A. (1972). Der Fremde. In: *Gesammelte Aufsätze II: Studien Zur Soziologischen Theorie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 53–69.
- Searle, J. R. (2000). What Is a Speech Act? In: R.J. Stainton (Hg.), *Perspectives in the Philosophy of Language: A Concise Anthology*. Peterborough: Broadview Press, 253–68.
- Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian Meditations*. London & New York: Routledge.
- Stähler, T. (2008). What is the Question to which Husserl's Fifth Cartesian Meditation is the Answer? *Husserl Studies* 24 (2), 99–117.
- Staiti, A. (2014). *Husserls Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem Der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Strawson, P. F. (2008). Self, Mind and Body. In: Ders., *Freedom and Resentment. And Other Essays*. Abingdon & New York: Routledge, 186–95.
- Ströker, E. (1997). *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht: Springer.
- Taipale, J. (2016). From Types to Tokens: Empathy and Typification. In: T. Szanto & D. Moran (Hg.), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the "We"*. London: Routledge, 143–58.
- Vecino, M. C. (2018). Muerte y metodología en la fenomenología husserliana. *Ideas y Valores* 67 (166), 75–91.
- Walton, R. J. (2001). Fenomenología de la empatía. *Philosophica* 24, 409–28.
- Walton, R. J. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Buenos Aires: Editorial Aula de Humanidades.
- Walton, R. J. (2021). Language: Its Grounding in the World of Experience and its Function in the Constitution of a Common World. In: H. Jacobs (Hg.), *The Husserlian Mind*. Oxon & New York: Routledge, 245–56.
- Welton, D. (2003). The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method. In: D. Welton (Hg.), *The New Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 255–88.
- Yaegashi, T. (2019). A Husserlian Account of the Affective Cognition of Value. In: N. de Warren & S. Taguchi (Hg.), *New Phenomenological Studies in Japan*. Cham: Springer, 69–82.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2011). Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal. *Review of Philosophy and Psychology* 2 (3), 541–58.

- Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2015). Phenomenology of Reflection. In: A. Staiti (Hg.), *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin & Boston: de Gruyter, 177–93.
- Zahavi, D. (2019). Applied Phenomenology: Why it is Safe to ignore the Epoché. *Continental Philosophy Review* 54 (2), 259–273.