Einfühlung als Selbstauslegung

Husserls Fremderfahrungstheorie als Hermeneutik der Alterität

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
im Fachbereich A
Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von
Chun-fai MA
aus Hongkong

Wuppertal, im März 2024

Inhalt

Danksagung vi

Einleitung

1. Fremderfahrung als Thema der transzendentalen Phänomenologie 1
2. Paradox des Fremden *als* Paradox 3
3. Die „Gespenster des transzendentalen Solipsismus“ und Übersicht der Kritik an Husserl 11
4. Einfühlung als Selbstauslegung der eigenen Subjektivität 18
5. Überblick der vorliegenden Arbeit 28

I. Die transzendentale Phänomenologie Husserls

1.1 Skizze der transzendentalen Phänomenologie Husserls

1.1.1 Die Transzendentalität der Phänomenologie Husserls 33
1.1.2 Natürliche Einstellung und natürliche Erfahrung des Fremden 34
1.1.3 Die phänomenologische Reduktion 38
1.1.4 Intentionales Bewusstsein und transzendentale Subjektivität 41

1.2 Vorwurf gegen Husserls transzendentalen Solipsismus im weiteren Sinne

1.2.1 Die „cartesianische“ Geste der Phänomenologie Husserls 45
1.2.2 Kommentar zu Schmids idealistischer Interpretation der husserl’schen Phänomenologie als „Begründungstheorie“ 49

1.3 Ergebnis der apodiktischen Kritik der transzendentalen Erfahrungssphäre

1.3.1 Apodiktizität und Adäquatheit als unbezweifelbare Wahrheitsformen 55
1.3.2 Gegebenheitsmoment als Möglichkeitsbedingung der transzendentalen Erfahrung 59

II. Problematisierung der Fremderfahrung in Husserls transzendentaler Phänomenologie

2.1 Psychologische Reduktion und die Noesis der Fremderfahrung

2.1.1 Thematisierung des „reinen Subjektiven“ des intentionalen Bewusstseins 62
2.1.2 Wiedererinnerung, Erwartung und Phantasie als vergegenwärtigendes Bewusstsein 64
2.1.3 Einfühlung als intentionaler Auffassungsakt des mitgegenwärtigen Bewusstseins 66

2.2 Intersubjektive Reduktion und das Noema der Einfühlung

2.2.1 Einzufühlender Leib als psychophysische Einheit 70
2.2.2 Immanente, mitgegenwärtige und intersubjektive Transzendenz 74

2.2.3 Einfühlungshorizont und transzendentale Gemeinschaft 79

2.3 Äquivokation des Ichbegriffs und transzendentale Ichspaltung

2.3.1 Die Erweiterung der Subjektivität auf die Monade 81
2.3.2 Modale Einzigkeit und Undeklinierbarkeit der Subjektivität 86

III. Methodische Ansätze der Fremderfahrungsanalyse und Begriff der Primordialität

3.1 Statische und genetische Fremderfahrungsanalyse

3.1.1 Zweideutigkeit des Primordialitätsbegriffs 94
3.1.2 Statische phänomenologische Analyse 96
3.1.3 Genetische phänomenologische Analyse 98
3.1.4 Geltungsermöglichung und Motivationsbildung der Fremderfahrung 101

3.2 Theoretische Motive der primordialen Reduktion

3.2.1 Vermeidung des Zirkelbeweises 104
3.2.2 Versuch einer nicht-egologischen Fremderfahrungstheorie bei Sartre 107
3.2.3 Konstitution der absoluten Unumkehrbarkeit der Positionen bei Lévinas 110
3.2.4 Konstitution der originalen Unzugänglichkeit des Fremden bei Derrida 113

3.3 Primordiale Reduktion und statische Fremderfahrungsanalyse

3.3.1 Primordiale Reduktion als thematisch-abstrahierende Reduktion 118
3.3.2 Eigenheitssphäre und untrennbare intentionale Leistungen 123
3.3.3 Originalitätssphäre und Präsentation 129

3.4 Phänomenologische Selbstkritik der primordialen Reduktion

3.4.1 Transzendentale Naivität der primordialen Reduktion und „Wiederanschaltung“ der Einfühlungsleistungen 133
3.4.2 Primordiale Reduktion als genetischer Abbau der Fremderfahrung 136

IV. Zeitlichkeit, Leiblichkeit und potentiales Leben der primordialen Subjektivität

4.1 Zeitlichkeit der primordialen Subjektivität

4.1.1 Immanente Zeitlichkeit des intentionalen Bewusstseins 142
4.1.2 In-Gesamtvollzug-Halten und Vollzugs-Ich des Zeitbewusstseins 148
4.1.3 „Zeitintentionalitäten“ als Vollzugsmomente des immanenten Zeitbewusstseins 151

4.2 Eingangspunkt der absolut unumkehrbaren positionalen Differenz

4.2.1 Die erste Selbstsverdopplung der primordialen Subjektivität 153
4.2.2 Vollzugsmäßige Anonymität und Selbstentzug der primordialen Subjektivität 156
4.2.3 Selbstentzug und Sich-Hineinsetzen in positionale Differenz 161

4.3 Leiblichkeit der primordialen Subjektivität
4.3.1 Eigenleib als Nullpunkt der Empfindungsfelder und kinästhetischen Beweglichkeit ... 165
4.3.2 Eigenheitssphäre als Spielraum der eigenleiblichen Vermöglichkeiten ... 172

4.4 Beitrag und Grenze der primordialen Zeitlichkeit und Leiblichkeit zur Konstitution der Fremderfahrung
4.4.1 Zeitlicher und leiblicher Selbstentzug als Möglichkeitsbedingung der Fremdheit ... 177
4.4.2 Potentialität als erste Dezentrierung der primordialen Subjektivität ... 180
4.4.3 Potentiale Subjektivität als Koexistenz-Untereinander ... 183
4.4.4 Kommentar zu Yamaguchi: Fremderfahrung als Paarung des Hier-und-Dort ... 190

V. Phantasie und denkmögliches Leben der primordialen Subjektivität

5.1 Wirklichkeit und Möglichkeit des Gegenständlichen
5.1.1 Phantasiemöglichkeit und Seinsausweisung in der Primordialitätssphäre ... 193
5.1.2 Eidetisches und individuelles Gegenständliches ... 194
5.1.3 Wirklichkeit des Gegenständlichen und Wirklichkeit der erfahrenden Subjektivität ... 198

5.2 Faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität
5.2.1 Aktuelles Vollzugssein der primordialen Subjektivität als „Urfaktum“ ... 203
5.2.2 Methodische Notwendigkeit des phänomenologischen Urfaktums ... 205

5.3 Wirklichkeit und Denkmöglichkeit der primordialen Subjektivität
5.3.1 Quasi-Wahrgenommenes und Quasi-Wahrnehmendes in der Phantasie ... 209
5.3.2 Denkmöglichkeit und Anderssein der primordialen Subjektivität ... 213
5.3.3 Unverträglichkeit und Daseinsrelativität der denkmöglichen Subjektivitäten ... 216
5.3.4 Denkmögliche Subjektivität als Koexistenz-im-Widerstreit ... 219

5.4 Beitrag und Grenze der primordialen Denkmöglichkeit zur Konstitution der Fremderfahrung
5.4.1 Kontrafaktizität und Lagelosigkeit der phantasierten Subjektivität ... 222
5.4.2 Kommentar zu Held: Erfüllungsmöglichkeit der Phantasie durch die Wahrnehmung ... 225
5.4.3 Kommentar zu Römpp: Einfühlung als Selbstvariation der eigenen Subjektivität und Gleichstellung der Subjektivitäten ... 227
5.4.4 Kommentar zu Aguirre: Einfühlung und erfahrungsgebundene Phantasie ... 230

VI. Einfühlung und Konstitution der fremden Subjektivität

6.1 Problematisierung der Fremdleibapperzeption
6.1.1 Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen? ... 235
6.1.2 Leiblichkeit und faktische Wirklichkeit der fremden Subjektivität ... 241

6.1.3 „Fremdkörper“ als Kern der Wahrnehmbarkeit und einfühlungsmäßiger Motivationsträger ... 243
6.1.4 Kommentar zu Theunissen: Weltvermitteltheit der Fremdleibapperzeption ... 250

6.2 Einfühlung als Fremdleibapperzeption

6.2.1 Fremdleibapperzeption und Bildbewusstsein ... 253
6.2.2 Eigenleib der einfühlenden Subjektivität als urmodaler Leib ... 257
6.2.3 Zweischichtigkeit der Fremdleibapperzeption und Ausdruck des Geistes ... 259
6.2.4 Erfüllungsweise der Fremdleibapperzeption ... 262

6.3 Konstitution der fremden Subjektivität als Träger „meiner“ Möglichkeiten

6.3.1 Zusammensetzen der primordialen Potentialität und Irrealität ... 265
6.3.2 Wechselseitige Geltungseinschränkung der primordialen Potentialität und primordialen Irrealität ... 268
6.3.3 Kommentar zu Held: „Kontaminationsformel“ und „Einstellungsänderung“ der Einfühlung ... 273

6.4 Widersprüchlichkeit und Fremdheit der fremden Subjektivität

6.4.1 Einfühlung als der dritte primordiale Sinnesüberschuss ... 277
6.4.2 Kommentar zu Kozlowski: Einfühlung als Enttäuschung der Wahrnehmung ... 280
6.4.3 Primordiale Widersprüchlichkeit und „Infragestellung“ der eigenen Subjektivität ... 283

VII. Selbstentfremdung, Widerspiegelung und Intentionales Ineinandersein

7.1 Weitere Ergebnisse der einfühlungsmäßigen Verdopplung von Subjektivität

7.1.1 Verdopplung *als* Verdopplung ... 291
7.1.2 Verdopplung der Erfahrungsschichten der einfühlenden Subjektivität ... 294
7.1.3 Kommentar zu Theunissen: Ichvermitteltheit der Einfühlung ... 297
7.1.4 Kommentar zu Zahavi: Vorbehalt gegen den Analogiebegriff überhaupt ... 300
7.1.5 Fremde Subjektivität als modales Analogon ... 303

7.2 Übergang zur transzendentalen Gemeinschaft der monadischen Subjektivitäten

7.2.1 Widerspiegelung der Einfühlung ... 306
7.2.2 Kommentar zu Waldenfels: „Paradox der Vergemeinschaftung“ ... 309
7.2.3 Kommentar zu Schmid: Vor-reflexive Wir-Intentionalität ohne primordiale Subjektivität ... 312
7.2.4 Geltungsmäßig-intentionales Ineinandersein ... 317

7.3 Intentionales Ineinandersein als phänomenologisches Urfaktum

7.3.1 Seinsmäßig-intentionales Ineinandersein ... 324
7.3.2 Doppelthesen des „intentionalen Ineinanderseins“ ... 329

7.4 Exkurs: Sartres phänomenologische Fremderfahrungsanalyse

7.4.1 Transzendentales Cogito als unumgänglicher Ausgangspunkt ... 334
7.4.2 Mitimplizierte Fremdbestimmung und Selbstzurückweisung ... 337

7.4.3 Für-Anderen-Sein als gebrochene Reflexion 342
7.4.4 Konkretes Anderes beim Appellphänomen 346
7.4.5 Anerkennung als Übertragung der Zweckstruktur 350

VIII. Genetisch-phänomenologische Analyse der Einfühlung

8.1 Genesis des intentionalen Bewusstseins und des assoziativen Motivationszusammenhangs

8.1.1 Vorgegebenheit und rückwärts laufende Konstitution der Intersubjektivität 357
8.1.2 Motivationszusammenhang als Thema der transzendentalen Phänomenologie 360
8.1.3 Weckung und Urstiftung 363
8.1.4 Typus, Vor-Prädikativität und sinnliche Ähnlichkeit 365

8.2 Grundprinzip der vor-prädikativen Konstitution

8.2.1 Assoziation des Eigenleibs und Fremdkörpers als vor-prädikative Konstitution 368
8.2.2 Konstitution der zeitlich erlebten Sinnlichkeiten als Abgehobenheiten 370
8.2.3 Ähnlichkeit als Gradbegriff und Gleichheit als Limesbegriff 375

8.3 Assoziation und Übertragung der Auffassungsvorzeichnung

8.3.1 Wechselseitigkeit der vor-prädikativen Assoziation 378
8.3.2 Kommentar zu Schütz und Kozlowski: die prinzipielle Unmöglichkeit der assoziativen Paarung des Eigenleibs mit dem einzufühlenden Fremdkörper 382

8.4 Konstitution der assoziativen Dingähnlichkeit des Eigenleibs

8.4.1 Triebintentionalität und Anfang der Genesis 387
8.4.2 Erste Assoziation des Eigenleibs und Fremdkörpers in Mutter-Kind-Beziehung 392
8.4.3 Bezogenheit des Sichtbaren auf die Tastbaren 397
8.4.4 Assoziativ-appräsentiertes Sehbild des Eigenleibs 402
8.4.5 Undurchdringlichkeit und Bewegtwerden-Sein des Eigenleibs 405

8.5 Konstitution der Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers

8.5.1 Allgemeine Dingähnlichkeit und Fremdkörperähnlichkeit des Eigenleibs 409
8.5.2 Innenleiblichkeit, Außenleiblichkeit und assoziative Leiblichähnlichkeit 416
8.5.3 Eigenleib und Fremdkörper als assoziatives Spiegelbild 424

Schlusswort

1. Einfühlung, Eigenheit und Alterität 428
2. Lévinas und Sartre als Husserls Pendants im Rahmen der Hermeneutik der Alterität 435

Literaturverzeichnis 442

Danksagung

Die hier vorgelegte Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich am 12. Juli 2024 zur Erlangung des Doktorgrads an der Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal eingereicht habe.

Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, den folgenden Personen meinen Dank auszusprechen. Zunächst möchte ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Alexander Schnell, meinen größten Dank widmen. Nicht nur hat er mir einsichtsvolle Kommentare und Ratschläge bezüglich der Forschungsrichtung und des Inhalts meiner Dissertation gegeben. Sondern ich bin auch sehr dankbar für seine freundliche Unterstützung und Geduld bei anderen organisatorischen Sachen zu meinem ungewöhnlich langen und komplizierten Promotionsverfahren, insbesondere für seine Bereitschaft, mich ab 2017 zu betreuen. Ohne seine Hilfe hätte ich nie die Chance, meine Dissertation und mein Promotionsstudium abzuschließen. Sehr dankbar bin ich auch Herrn Prof. Dr. Peter Trawny und Frau Prof. Dr. Inga Romer. Ich schätze nicht nur ihre Bemühungen in der Rolle als Zweigutachter und externe Prüferin meines Rigorosums, sondern auch ihre herzliche Unterstützung als meine Zwischenbetreuerin zwischen 2014 und 2017. Weiterhin möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Thiemo Breyer bedanken, der sich die Zeit genommen hat, als externer Prüfer an meinem Rigorosum teilzunehmen und mir neue Forschungsrichtungen zum Thema Intersubjektivität aufzuzeigen.

Darüber hinaus möchte ich mich auch bei der folgenden Person und Organisation bedanken. Mein Dank gilt dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), der mir von 2012 bis 2017 eine großzügige finanzielle Unterstützung für mein Promotionsstudium gewährt hat. Außerdem werde ich nie die Gelehrsamkeit und warmherzige Persönlichkeit meines ersten Doktorvaters, Herrn Prof. Dr. Laszlo Tengelyi, vergessen. Er bot mir die Chance, in Deutschland Phänomenologie zu studieren, verstarb jedoch unerwartet im Juli 2014. Auch Herrn Prof. Dr. Kwok-ying Lau bin ich sehr dankbar, nicht nur, weil er mir die Möglichkeit gab, der philosophischen Akademie verbunden zu bleiben, sondern auch für seine kontinuierliche Ermutigung während meiner schwierigen Zeiten. Zudem möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Chan-fai Cheung, Herrn Prof. Dr. Jacky Tai, Joe Li, Dr. Ka-yue Hui, Vinci Chu und Leonard Ip für ihre Diskussionen und Unterstützung in verschiedenen Situationen bedanken. Besonderer Dank gilt Dr. Chia-Chun Hsu aus Taiwan/Wuppertal, der nicht nur während unseres Aufenthalts in Deutschland zum besten Freund für mich und meine Frau wurde, sondern auch für sein Bemühen, mir bei verschiedenen organisatorischen Sachen zu helfen, wenn ich nicht in Deutschland war. Auch meinen Eltern, Ying-yeung Ma und Ching-wah Ng, möchte ich von Herzen für ihre

bedingungslose Unterstützung und ihr Vertrauen in mich danken. Nicht zuletzt möchte ich meiner Frau Karen Lam meinen Dank aussprechen, die mich während meines gesamten Promotionsstudiums begleitet, unterstützt und ermutigt hat.

Einleitung

1. Fremderfahrung als Thema der transzendentalen Phänomenologie

Unter dem Begriff *Fremderfahrung* bzw. Einfühlung versteht Edmund Husserl die intentionale Erfahrung, in der das Erfahrene *als fremde Subjektivität* verständlich gemacht wird. Unbestritten ist Fremderfahrung eines der wichtigsten Themen im Rahmen seiner transzendentalen Phänomenologie. Die Wichtigkeit dieses Themas lässt sich vorläufig in den folgenden zwei Richtungen verdeutlichen. Auf der einen Seite macht die Analyse der Fremderfahrung als *Einzelthema* den wesentlichen Teil in Husserls gesamter Analyse der Intentionalität aus. Im Hinblick auf den Sinn und die Erscheinungsweise der fremden Subjektivität erweist sich die Einfühlung als *Eigenart* der intentionalen Akte, die von anderen Eigenarten der intentionalen Akte wie Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung und Phantasie unterschieden werden muss. Auf der anderen Seite stellt sich die Fremderfahrung als Wesenskomponente des *Systemthemas* in Husserls Phänomenologie heraus, wenn man sie in Bezug auf das Thema der „Intersubjektivität" berücksichtigt. Mit Intersubjektivität werden zuerst im „engeren" Sinne die *wechselseitigen Beziehungen* gemeint, die zwischen *transzendentalen Subjektivitäten* bestehen. Zudem ist aber zu bemerken, dass sich das Thema der Intersubjektivität in diesem engeren Sinne mit verschiedenen Kernthematiken in Husserls Phänomenologie überschneidet, einschließlich – aber ohne darauf beschränkt zu sein – Objektivität und Wirklichkeit, Zeit, Wahrnehmung, Leib, Handeln und Wert, Gemeinschaft, Kultur und geistigem Leben, Generation, Lebenswelt usw. Solange eine phänomenologische Thematik direkt oder indirekt mit den wechselseitigen Beziehungen zwischen Subjektivitäten zusammenhängt, kann sie als Thema der Intersubjektivität im „weiteren" Sinne betrachtet werden. An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass Intersubjektivität – egal im engeren oder weiteren Sinne – jedenfalls schon *die Einfühlungsleistungen der erfahrenden Subjektivität* voraussetzen muss, um *den Sinn der einzufühlenden Subjektivität* sowie *die wechselseitigen Beziehungen zwischen Subjektivitäten* zu verstehen. Dementsprechend erfordert die phänomenologische Analyse der Intersubjektivität eine intentionale Analyse der Auffassungsleistungen der Einfühlung, um die *Ermöglichung* des Sinnes bzw. der Verständlichkeit der fremden Subjektivität aufzuklären.

An welchem Ort taucht aber das Thema Einfühlung oder Fremderfahrung in Husserls philosophischem Projekt auf? Und wie lässt sich die Frage nach der Fremderfahrung im Rahmen seiner transzendentalen Phänomenologie präziser formulieren? Nach Husserls Auffassung lässt sich seine transzendentale Phänomenologie verallgemeinernd als eine *apriorische*

Wissenschaftslehre verstehen, in der die Wesensstruktur des *in Erfahrung gegebenen transzendenten Gegenständlichen* erforscht wird (III[1]/228). Der Grundcharakter der transzendentalen Phänomenologie Husserls besteht deshalb darin, erfahrenes transzendentes Gegenständliches als „Phänomen" bzw. als „Erscheinendes" zu verstehen – d. h. als das, was *sich selbst* in einer bestimmten wesenstypischen *Weise* zeigt. Diese Konzeption des „Sich-Selbst-Zeigens in seinem Wie" postuliert weder das An-Sich-Sein des Erfahrenen, das niemals zur Vorstelligkeit kommt, noch vertritt sie die Auffassung, das erfahrene Gegenständliche mit dem inhärenten Bestandteil des Erfahrungsprozesses gleichzustellen. Diese Bestimmung des Erfahrenen als Phänomens oder Erscheinenden weist allerdings immer auf die *transzendentale Subjektivität* hin, der das Erscheinende erscheint (I/69). Als der „Dativ" der Erscheinung des erfahrenen Gegenständlichen erweist sich die transzendentale Subjektivität hier als nichts anderes als der *Erfahrungsstandpunkt* im *erstpersönlichen* Sinne – d. i. als *meine* Subjektivität, *meinen* Erfahrungsstandpunkt. Dementsprechend ist die Erscheinung eines jeden transzendenten Gegenständlichen in seinem Wie nur in Bezug auf einen wirklichen oder möglichen Erfahrungsstandpunkt erdenklich.

Exakt vor diesem Hintergrund stellt sich Fremderfahrung als Thema in Husserls Phänomenologie heraus. Als transzendentale Subjektivität begegne ich in meinem weltbezogenen Erfahrungsleben also nicht nur Erfahrenem, das als innerweltliches Gegenständliches bzw. „Raumding" wahrzunehmen ist. Sondern ich treffe auch in derselben Welt auf jenes Erfahrene, das einfühlungsmäßig als „andere" transzendentale Subjektivität für mich gilt. Diese „andere" transzendentale Subjektivität zeichnet sich aber nicht nur *im Kontrast zu den Gegenständlichen* aus, sondern sie erfährt dieselben Gegenständlichen *auch wie ich* in „meiner" Welt. Und dies gilt egal, ob diese „andere" bzw. *einzufühlende Subjektivität* in thematischer Einzelheit „gegenüber mir" oder in nicht-thematischer Allgemeinheit „neben mir" erfahren wird (XV/551). Im Hinblick auf die Gegebenheit des innerweltlichen Gegenständlichen impliziert diese Erfahrung der „anderen" Subjektivität daher Folgendes: Als *Transzendentes* muss innerweltliches Gegenständliches sowohl der *einfühlenden* Subjektivität als auch der *einzufühlenden* Subjektivität erscheinen. Folgt man diesem Gedankengang, so ist zuzugeben, dass die Erfahrung der einzufühlenden Subjektivität eine entscheidende Rolle in der Konstitution der Transzendenz des innerweltlichen Gegenständlichen und der Welt spielt. Denn in Anbetracht der Geltung der einzufühlenden Subjektivität kann der vollkommene Sinn der obengenannten Transzendenz statt nur solipsistisch *intersubjektiv* begriffen werden. Aus dieser Überlegung erweist sich dann das Thema Fremderfahrung der Phänomenologie Husserls als unerlässlich, weil seine Phänomenologie im Wesentlichen „transzendental" ist und sich die Aufgabe setzt, das Verständlich-Machen der Transzendenz der Welt und der Gegenstä1ndlichen

aufzuklären.[1]

In der obigen Erläuterung wird die Bedeutsamkeit des Themas Fremderfahrung in Bezug auf das Thema Intersubjektivität und den transzendentalen Charakter des Projekts Husserls skizzenhaft dargelegt. Es sei trotzdem hervorgehoben, dass diese Erläuterung statt des Endpunkts vielmehr den Anfangspunkt der phänomenologischen Analyse der Erfahrung der anderen Subjektivität bildet. Denn in Folge dieser Erläuterung rückt sich in den Vordergrund die Hauptfrage der Fremderfahrungsanalyse Husserls, die der Analyse des Transzendenzbegriffs im intersubjektiven Sinne vorangeht. Diese Frage lautet: Wie kann die einzufühlende transzendentale Subjektivität in ihrer entsprechenden Gegebenheitsweise *vom „erstpersönlichen" Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität aus* verständlich gemacht werden? Um den erstpersönlichen Charakter der einfühlenden Subjektivität im ursprünglichsten Sinne zu unterstreichen, bezeichnet Husserl die einfühlende Subjektivität an zahlreichen Stellen seiner Fremderfahrungsanalyse als *eigene Subjektivität*. Dementsprechend nennt Husserl die einzufühlende Subjektivität, die ihrem Wesen nach nur „im Gegenteil" zum erstpersönlichen Charakter der einfühlenden Subjektivität verstanden werden kann, fast immer die *fremde Subjektivität*.

2. Paradox des Fremden *als* Paradox

An dieser Stelle ist Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass die Infragestellung des Sinnes und der Gegebenheitsweise der fremden Subjektivität der Fremderfahrungsanalyse Husserls besonders große Schwierigkeiten bereitet. In Bezug auf diese Schwierigkeit betrachtet Ricœur die Fremderfahrung sogar als *Paradox*. [2] Wie Ricœur bemerkt, konstituiert sich die einfühlende Subjektivität als „das einzige Subjekt im absoluten Sinne" in der Fremderfahrung.[3] Diese „Einzigkeit" und „Absolutheit" der einfühlenden Subjektivität lassen sich auf ihren Charakter als Erfahrungsstandpunkt im erstpersönlichen Sinne zurückführen. Sie schließen nach Ricœur aber

[1] Vgl. D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht: Springer, 1996), S. x, 11–15; D. Zahavi, "Husserl's intersubjective transformation of transcendental philosophy," in *The New Husserl: A Critical* Reader, hrsg. D. Welton (Bloomington: Indiana University Press, 2003), SS. 233–235; G. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität* (Dordrecht: Springer, 1992), SS. ix–xi, 11–12. Auf die Problematisierung der Fremderfahrung in Bezug auf die Sinneskonstitution der „intersubjektiven" Transzendenz in Husserls Phänomenologie werden wir im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit eingehen.

[2] P. Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, übers. von E. Ballard, und L. Embree (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967), S. 117 [Herv. und Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe]. Es ist wichtig aufzuzeigen, dass Husserl ebenfalls auf diesen paradoxen Charakter der Fremderfahrung aufmerksam ist und dieses Phänomen beispielsweise als Rätsel der „Zugänglichkeit des Unzugänglichen" darstellt. Siehe XV/631.

[3] Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, S. 117 [Übers. d. Verf. aus Englisch].

die Möglichkeit nicht aus, dass die einzufühlende Subjektivität auch *als transzendentale Subjektivität* in einer Weise auftreten kann, die mit der einfühlenden Subjektivität nicht identisch, aber ihr vergleichbar ist. Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass die einzufühlende Subjektivität ebenfalls innerweltliches Gegenständliches erfährt, sondern auch darin, dass sie *ihrerseits* die einfühlende Subjektivität erfährt.[4] In Bezug auf die Beobachtung Ricœurs lässt sich dann dieses Paradoxes zunächst darauf zurückführen, dass die einzufühlende Subjektivität einerseits als transzendentale Subjektivität gilt *wie die einfühlende Subjektivität*, aber andererseits *weder die einfühlende Subjektivität* ist *noch* sein kann. Dies bedeutet, dass die einfühlende und die einzufühlende Subjektivität, die aufgrund der Einfühlung in Zusammenhang gesetzt werden, sich sowohl *gleichartig* als auch *fremdartig* zueinander verhalten.

Bei diesem Anlass sind zwei Schwerpunkte im Hinblick auf das Begriffspaar „Eigenheit – Fremdheit" in Husserls Fremderfahrungsanalyse zu bemerken. Zum Ersten stellt Ricœur fest, dass „es […] Fremdes [gibt], nur weil es Eigenes gibt, *und nicht umgekehrt* […]".[5] In Übereinstimmung mit Ricœur warnt auch Lévinas davor, weder „Eigenheit" noch „Fremdheit" als feste Eigenschaften oder „Qualität" zu erfassen, die jeweils der einfühlenden Subjektivität oder der einzufühlenden Subjektivität gehören und unabhängig voneinander gelten.[6] Vielmehr stellen die Begriffe „Eigenheit" und „Fremdheit" verschiedene *relationale* bzw. *aufeinander bezogene Momente* innerhalb des *Verhältnisses* dar, in dem die einfühlende Subjektivität sich selbst und die von ihr einzufühlende Subjektivität wiederfindet. Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Fremdheitsbegriff also lediglich, dass die einzufühlende Subjektivität – „als" transzendentale Subjektivität – immer nur auf der *gegenüberstehenden Seite* bzw. auf dem *Gegenplatz* des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität gefunden werden kann. Währenddessen deutet der Eigenheitsbegriff darauf hin, dass sich die einfühlende Subjektivität jedenfalls als der *Ausgangspunkt* dieses Verhältnisses – d. i. der erstpersönliche Erfahrungsstandpunkt der Fremderfahrung – gestaltet. Zum Zweiten wird ein besonderer Akzent darauf gelegt, dass das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden im Grunde genommen *wechselseitig* bzw. *dialektisch* ist. In der Tat sagt Ricœur ausdrücklich, dass diese „Dialektik" zwischen der eigenen und fremden Subjektivität nicht einseitig konstruiert werden kann.[7] Wie lässt sich diese Wechselseitigkeit oder Dialektik richtig verstehen? Schon auf den ersten Blick könnte die obige

[4] Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, S. 117 [Übers. d. Verf. aus Englisch].

[5] Ebd..

[6] E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani (Freiburg/München: Alber, 2002), S. 278.

[7] P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, übers. T. Bedorf und J. Greisch (München: Wilhelm Fink Verlag, 1996), S. 398: „Im wesentlichen möchte ich zeigen, daß es unmöglich ist, diese Dialektik [zwischen dem Selben und dem Anderen] einseitig zu konstruieren, sei es, daß man mit Husserl versucht, das *alter ego* aus dem *ego* abzuleiten, sei es, daß man mit Emmanuel Lévinas dem Anderen die ausschließliche Initiative in der Zuweisung der Verantwortung an das Selbst vorbehält."

Charakterisierung des Begriffspaars „Eigenheit – Fremdheit“ den Eindruck erwecken, dass dieses Verhältnis nicht nur einseitig vom Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität aus betrachtet würde, sondern auch alleinig aus den konstitutiven Leistungen der einfühlenden Subjektivität bestimmt würde. Trotzdem ist dieses Verständnis *irreführend*. Um die Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität richtig zu begreifen, muss man nicht nur ihren „gegenüberstehenden“ Charakter in Anspruch nehmen, sondern auch ihren Status als transzendental-konstituierende Subjektivität. Der Letztere besagt einfach die unbestreitbare *phänomenologische Tatsache* und das implizierte *konstitutive Ergebnis* der Einfühlung, dass die einfühlende Subjektivität aus ihrem erstpersönlichen Gesichtspunkt von den *rückwärts projizierenden konstitutiven Leistungen der einzufühlenden Subjektivität* betroffen werden muss.[8] Diese „Rückprojektion“ der konstitutiven Leistungen der einzufühlenden Subjektivität dringt so tief ins Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität ein, dass sie nicht nur den *Seinssinn* – z. B. die „Transzendenz“ – des von der einfühlenden Subjektivität Erfahrenen transformiert. Sondern diese Transformation des Transzendenzbegriffs von einem „solipsistischen“ zu einem „intersubjektiven“ Sinne impliziert auch, dass *die Tragweite* und *der transzendentale Status der konstitutiven Leistungen* der einfühlenden Subjektivität auch grundsätzlich verändert werden. Mit anderen Worten: Genau weil die transzendentale Subjektivität Einfühlungsvermögen besitzt, muss sie sich immer als transzendentale Subjektivität im „eigenen“ Sinne *unter und neben* transzendentalen Subjektivitäten im „fremden“ Sinne befinden.

An diesem Punkt ist anzusehen, dass die einzufühlende Subjektivität, wie Ricœur einsieht, in der Fremderfahrung ständig als eigenartige *Mischform* von „Ähnlichkeit und Asymmetrie“ hervortritt.[9] Es sei aber gleichzeitig daran zu erinnern, dass diese Mischform der einzufühlenden Subjektivität nur im Verhältnis zu der einfühlenden Subjektivität verständlich ist, die dabei die Rolle des *Ausgangspunkts der Betrachtung* spielt. Aus diesen zwei Punkten lässt sich Folgendes herleiten: Die Begriffe „Eigenheit“ und „Fremdheit“ beziehen sich wesentlich auf die *„Stellen“ und die „Orientierungen“ innerhalb des wechselseitigen Verhältnisses*, in dem die einfühlende Subjektivität sich selbst und die von ihr einzufühlende Subjektivität findet. So ist es nicht verwunderlich, dass Tengelyi sogar das wechselseitige Verhältnis zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität, das der Wesensstruktur der Fremderfahrung zugrunde liegt, als *Positionsverhältnis* bzw. der *positionellen Differenz* erneut formuliert.[10] Im Hinblick auf diese Auffassung Tengelyis müssen wir uns weiter der Forschung Lévinas’ zuwenden, um neue

[8] Vgl. XV/635.

[9] Ricœur, *Das Selbst als sein Anderer*, S. 402. Vgl. P. Ricœur, “Hegel and Husserl on Intersubjectivity,” in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, übers. von K. Blamey, und J. Thompson (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991) SS. 238–239 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[10] L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, (München: Fink, 1998), S. 228. Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 383.

Einsichten zu gewinnen. Tatsächlich stellt sich hier die Frage, ob das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden rein mit der Konzeption der *wechselseitigen Bezogenheit* erschöpft werden kann. Diese Frage wird von Lévinas verneint, denn trotz der wechselseitigen Bezogenheit seiner „Stellen" sei dieses „Positionsverhältnis" zwischen dem Eigenen und dem Fremden im *absoluten Sinne „unumkehrbar"* bzw. *nicht austauschbar*.[11] Die absolute Unumkehrbarkeit des Positionsverhältnisses, die der Fremderfahrung zugrunde liegt, hat ihre Wurzel in der Tatsache, dass die einfühlende Subjektivität grundsätzlich *selbstkonstituierend* ist und sich *ständig nur* als erstpersönlicher Gesichtspunkt ihres Erfahrungslebens bildet. Diesbezüglich kann die einfühlende Subjektivität, solange sie die Einfühlung als ihren *eigenen* intentionalen Akt vollzieht, sich *ausschließlich* in den „Ausgangspunkt" des Positionsverhältnisses der Fremderfahrung setzen.[12] Im Kontrast zur einfühlenden Subjektivität kann die einzufühlende Subjektivität, selbst wenn man ihr rückwärts bezogenes Einfühlungsvermögen berücksichtigt, immer nur als „einfühlende" Subjektivität *im einzufühlenden Sinne* – d. i. vom erstpersönlichen Gesichtspunkt der einfühlenden im eigenen Sinne aus – erfasst werden. Dies impliziert, dass eine Analyse der Selbstkonstitution der Subjektivität in ihrem eigensten bzw. absoluten Sinne – nämlich als *Ur-Ich* oder *primordiales Ich* (I/122–131; VI/188–189; XIII/350; XIV/389; XV/12) – für eine phänomenologische Fremderfahrungsanalyse unvermeidlich ist. Diese Analyse sollte nicht nur klarmachen, wie sich die Subjektivität Lévinas' zufolge als absolutes „Am-Ausgangspunkt-Bleibens" des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses konstituieren kann.[13] Sie sollte auch die Konstitution der *absoluten Fremdheit* der einzufühlenden Subjektivität aufklären, die immer nur auf der gegenüberstehenden Seite desselben Positionsverhältnisses vorzufinden ist.

Die obigen Erläuterungen konzentrieren sich hauptsächlich auf den paradoxen Charakter des *Sinnes* der einzufühlenden Subjektivität in der Fremderfahrung. Es muss aber nachdrücklich betont werden, dass sich die Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität ebenfalls im Zusammenhang mit ihrer eigentümlichen *Gegebenheitsweise* für die einfühlende Subjektivität kennzeichnen lässt. Sartre hat sogar diese Aufmerksamkeit Husserls auf die Gegebenheitsweise der einzufühlenden Subjektivität als einen der wichtigsten Beiträge der husserl'schen Intersubjektivitätstheorie eingeschätzt.[14] Wie Sartre sehr richtig bemerkt, wird die Gegebenheit des „Anderen" bzw. des fremden Subjekts immer von *Abwesenheit* geprägt.[15] Dies bedeutet, dass das Erfahrungsleben des fremden Subjekts vom eigenen Subjekt *nicht in dergleichen Weise* erfahren werden kann, wie das

[11] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, SS. 39–41.

[12] Ebd., S. 40.

[13] Ebd..

[14] J-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*: *Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. von H. Schöneberg, und T. König (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2010), SS. 427–428.

[15] Ebd., S. 427.

eigene Subjekt sich selbst oder sein eigenes Erfahrungsleben erstpersönlich erlebt.[16] Husserl beobachtet auch diese Eigentümlichkeit bezüglich der Gegebenheitsweise der einzufühlenden Subjektivität. Im Gegensatz zu Sartre bringt Husserl das Ergebnis seiner Beobachtung trotzdem auf eine umsichtigere Weise zum Ausdruck: Für die einfühlende Subjektivität kann die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität im Prinzip als *bewährbare Zugänglichkeit der originalen Unzugänglichkeit* gelten (I/143–144; XV/631).

Die Unterscheidung der Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, die grundsätzlich mit der Gegebenheits- bzw. Erscheinungsweise des Erfahrenen zu tun hat, bezieht sich also implizit auf die Frage, wie und inwieweit das Erfahrene aus den konstitutiven Leistungen der Subjektivität vorstellig gemacht wird. Denn nach der Grundeinsicht der Phänomenologie muss sich jedes Erfahrene der „entsprechenden" Subjektivität in „bestimmter" Weise zeigen. Mit Rücksicht auf die obigen Erläuterungen des „Positionsverhältnisses" wird aber Folgendes deutlich: Aus dem Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität muss es nicht nur *einen wesentlichen Unterschied* zwischen der Erscheinungsweise des einzufühlenden Erfahrungslebens und der ihres eigenen Erfahrungslebens geben, sondern auch dieser Unterschied muss bei jeder Fremderfahrung *unmittelbar* erfahren werden. Sonst wären das einfühlende und das einzufühlende Erfahrungsleben für die einfühlende Subjektivität von Anfang an ununterscheidbar.[17] *In Kontrast zur* „Zugehörigkeit" (oder Zugänglichkeit) des einfühlenden Erfahrungslebens, das sich wesentlich durch seine erscheinungsmäßige „Unmittelbarkeit" für die einfühlende Subjektivität selbst kennzeichnen lässt, kann die „Nicht-Zugehörigkeit" (oder Unzugänglichkeit) des einzufühlenden Erfahrungslebens immer nur im Anschluss an ihre bestimmte *erscheinungsmäßige „Mittelbarkeit"* aus dem Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität phänomenologisch begriffen werden.[18] Die „originale Unzugänglichkeit" des Erfahrungslebens der einzufühlenden Subjektivität ist deshalb zur Konstitution der positionellen Differenz des Eigenen und des Fremden wesentlich und charakteristisch.

Die bisherige Diskussion fokussiert sich hauptsächlich auf die konstitutive „Differenz" bzw. „Asymmetrie" zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität. Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass eine vollständige Fremderfahrungsanalyse auch die *konstitutive „Ähnlichkeit"* zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität berücksichtigen muss.

---

[16] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 427.

[17] Vgl. I/139.

[18] Im Vergleich zu Ricœur, der in seiner Analyse den paradoxen *Sinn* der einzufühlenden Subjektivität in den Vordergrund stellt, konzentriert sich Waldenfels vielmehr auf die paradoxe *Gegebenheitsweise* der einzufühlenden Subjektivität. Siehe B. Waldenfels, „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie," *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), S. 41, 43; B. Waldenfels, *Bruchlinie der Fremderfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik* (Frankfurt [Main]: Suhrkamp, 2002), S. 188. Siehe dazu XIII/247; XIV/418.

In der Tat ist es nicht hinreichend, die einzufühlende Subjektivität nur in Bezug auf ihren absolut gegenüberstehenden Charakter für die einfühlende Subjektivität zu bestimmen. Der Grund dafür besteht darin, dass sich die Transzendenz der einzufühlenden Subjektivität lediglich als eine der möglichen Modalitäten von Transzendenz erweist. Währenddessen erfährt die einfühlende Subjektivität in ihrem Erfahrungsleben auch Transzendente anderer *Modalitäten*, inklusiv innerweltlicher Gegenständlichen, Welt, Geschichte und Kultur, Ereignisse des Phänomens usw., die nach ihren jeweiligen Sinnen und Gegebenheitsweisen niemals auf andere Modalitäten zu reduzieren sind.[19] Bei diesem Anlass stellen sich aber sofort die Fragen: Wie und warum unterscheidet sich die einzufühlende Subjektivität gegenüber dem Transzendenten in anderen Modalitäten? Die Antwort auf die *Wie*-Frage lautet: Die einzufühlende Subjektivität zeichnet sich durch ihren *Sinn* als „absolutes Gegenüberstehendes" im Positionsverhältnis sowie durch ihre *Gegebenheitsweise* als „Zugänglichkeit des Unzugänglichen" aus. Um die *Warum*-Frage zu beantworten, müssen wir uns jedoch an die Analyse Derridas zuwenden.

Wie Derrida beobachtet, hängen der eigentümliche Sinn und die Gegebenheitsweise der einfühlenden nicht nur *meinerseits* vom absolut erstpersönlichen Charakter der einfühlenden Subjektivität ab, sondern auch *ihrerseits* vom absolut erstpersönlichen Charakter der einzufühlenden Subjektivität selbst. Ihm zufolge bedeutet dies, dass der einfühlenden Subjektivität die prinzipielle Möglichkeit zur originalen Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität fehlt, weil sich die einzufühlende Subjektivität stetig in *„ihrem" eigenen* erfahrenden Leben befindet.[20] Anders formuliert: Die originale Unzugänglichkeit sowie das „absolute Gegenüberstehen" der einzufühlenden Subjektivität *für die einfühlende Subjektivität* einerseits, und die originale Zugänglichkeit sowie das „absolute Am-Ausgang-Bleiben" der einzufühlenden Subjektivität *für sich selbst* andererseits, sind also zwei Seiten derselben Medaille. Diesbezüglich kommt Derrida zu dem ersten Punkt, dass die einzufühlende Subjektivität weder auf die einfühlende Subjektivität noch auf das innerweltliche Gegenständliche (z. B. einen Stein) reduzieren kann, genau, weil sie

[19] Zum Beispiel sagt Derrida deutlich, dass „innerweltliches Gegenständliche[s]" lediglich eine der Modalitäten von „Nicht-Ichliche[n]" ausmacht. Siehe J. Derrida, „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'," in *Die Schrift und die Differenz*, übers. von R. Gasché (Frankfurt [Main]: Suhrkamp, 1972), SS. 189–190.

Die phänomenologische Unterscheidung zwischen „personaler" Fremdheit und „sachlicher" bzw. nicht-personaler Fremdheit spielt auch eine wichtige Rolle in Waldenfels' Fremderfahrungsanalyse und Schnells Begründung der phänomenologischen Metaphysik. Siehe Waldenfels, „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie," S. 45; A. Schnell, „Transzendentalität und Realität," *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* (2014), SS. 244–247; A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), SS. 92–95.

[20] Derrida, „Gewalt und Metaphysik," SS. 188–189. Vgl. Ricœur, "Hegel and Husserl on Intersubjectivity," S. 235; Römpp, „Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl," *Husserl Studies* 6, Nr. 2 (1989), S. 148.

„ego-Gestalt“ bzw. „Ichheit“ mit sich bringt.[21] Der Grund dafür liegt darin, dass diese „Gestalt“ des Ego *der Subjektivität* ermöglicht, das Einzufühlende sowohl *von ihrem Eigenen* zu sprechen als auch *sich vor Assimilation* in andere Modalitäten von Transzendenten zu schützen.[22] Umgekehrt bedeutet dies, so Derrida, dass „[o]hne diese Symmetrie“ zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden *Subjektivität* „keine Dissymmetrie möglich [wäre]“.[23] Denn ansonsten könnte ein einfühlungsmäßig asymmetrisches Positionsverhältnis nicht etabliert werden und würde sich als etwas anderes herausstellen – z. B. als wahrnehmungsmäßige Asymmetrie zwischen der erfahrenden Subjektivität und dem erfahrenen Gegenständlichen.

An dieser Stelle fällt dem aufmerksamen Leser aber sofort auf, dass Derrida die Verfügung *einer* „ego-Gestalt“ bei der einzufühlenden Subjektivität als „Symmetrie“ darstellt. Offensichtlich kann diese Symmetrie nur im Anschluss an die einfühlende Subjektivität als *eine andere* „Form des Egos“ verstanden werden. In Bezug auf die obige Erörterung muss trotzdem nachdrücklich betont werden, dass die von Derrida gemeinte „Form“ des Egos keineswegs als *leere Form des Ichbegriffs* konzipiert wird. Sondern die „Form“ des Egos ist nach allem eine *konkrete „Form“ des Fungierens* bzw. *eine Vollzugsform*, nach der sich das *Erfahrungsleben* oder das *Konstitutionsverfahren* vollzieht. Die Verfügung der „Form“ des Egos beim Einzufühlenden bezieht sich deshalb grundsätzlich auf die Tatsache, dass das Einzufühlende, was auf der gegenüberstehenden Seite eines einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses gefunden werden kann, eine *„ähnliche“ – aber nicht-identische – Vollzugsform der transzendental-konstitutiven Leistungen* für die einfühlende Subjektivität manifestiert. Daraus ergibt sich sofort das Zwischenergebnis: Da sowohl die einfühlende als auch die einzufühlende Subjektivität über „ähnliche“ Vollzugsformen der transzendentalen Leistungen verfügen, wird die einfühlende Subjektivität ermöglicht, ihr Einzufühlendes aufgrund seiner symmetrischen Vollzugsform der konstitutiven Leistungen und seiner asymmetrischen positionellen Differenz als fremde *Subjektivität* – und nicht als Transzendente in anderen Modalitäten – aufzufassen. Angesichts der vorangehenden Diskussion ist anzusehen, dass als Ähnlichkeits- bzw. Symmetriekomponente die Vollzugsform der „transzendentalen Subjektivität“ zur Konstitution des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses in zwei Richtungen beiträgt: Sie ermöglicht die Auffassung des Einzufühlenden als das, was sich sowohl durch *„seine“ Eigenheit* gegenüber der einfühlenden Subjektivität als auch durch *„seine“ transzendentale Subjektivität* gegenüber anderen Transzendenten auszeichnet.

Es ist vor diesem Hintergrund, dass Husserl versucht, den Sinn bzw. die Erfahrbarkeit der einzufühlenden Subjektivität mit Rücksicht auf ihre *positionelle bzw. erscheinungsmäßige*

[21] Derrida, „Gewalt und Metaphysik,“ SS. 190–191.
[22] Ebd., S. 189.
[23] Ebd., S. 191.

Asymmetrie und *leistungsmäßige Symmetrie* bezüglich der einfühlenden Subjektivität aufzuklären. Sein berühmtester, aber zugleich umstrittenster Versuch lässt sich in der fünften Meditation der *Cartesianischen Meditationen* finden, die ursprünglich aus seinen *Pariser Vorträgen* im Jahr 1929 stammten. Zum Beginn der fünften cartesianischen Meditation geht Husserl vom möglichen Einwand aus, dass die Tragweite seiner Untersuchungen in den ersten vier Meditationen nicht über die Erfahrungssphäre des transzendentalen Ichs hinausreicht, weil das Thema des *anderen Egos* bzw. des *fremden Egos*, das „das an sich erste Fremde (als erstes *Nicht-Ich*) ist", dabei fehlt (I/121, 122, 137).[24] Obgleich der Sinn der einzufühlenden bzw. fremden Subjektivität laut Husserl schon als „transzendentale Tatsache" im Erfahrungsleben der einfühlenden bzw. eigenen Subjektivität gegeben ist, muss man zum Ziel der Aufklärung der Sinnesfundierung der fremden Subjektivität zunächst auf die Erfahrungssphäre zurückfinden, in der der Sinn der fremden Subjektivität weder entstanden ist noch vorausgesetzt wird (I/123). Bezüglich dieses Ziels führt Husserl den methodischen Ansatz *primordiale Reduktion* ein, dadurch, dass die konstitutiven Leistungen aller Intentionalitäten, die sich unmittelbar oder mittelbar auf fremde Subjektivität beziehen, abgesehen bzw. ausgeblendet werden (I/124). Zum Ergebnis dieses Ausblendens aller fremdbezogenen Intentionalitäten können weder der Sinn der „fremden" Subjektivität (einschließlich des Sinns der „fremden" Seele oder dem des „fremden" Leibs), noch die objektive Geltung der Welt „für-jedermann", noch kulturelle Prädikate für gültig gehalten werden und nur als „Phänomen" in der primordial reduzierten Erfahrungssphäre – kurz, der Primordialitätssphäre – gesehen werden (I/127). In diesem Kontext lässt sich die Primordialitätssphäre zunächst weiter als „Eigenheitssphäre" charakterisieren. Denn alles Erfahrene in ihr wird jetzt als das betrachtet, was nur aus den konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität konstituiert wird und ausschließlich der eigenen Subjektivität als *„Ihr-Eigenes"* gehört (I/127) [25] . Überdies wird die Primordialitätssphäre auch von Husserl als „Originalitätssphäre" dargestellt, denn das Erfahrene kann zugleich durch die prinzipielle Undenkbarkeit seiner Nicht-Existenz und seine unmittelbare Zugänglichkeit für die eigene Subjektivität gekennzeichnet werden (I/133, 135)[26]. Die primordial reduzierte Welt weist dann als eine „bloße Natur" auf (I/128), in dem Sinne, dass diese Welt und die Gegenständlichen in ihr keine Geltung „Für-Jedermann-da" mehr haben können, solange die primordiale Reduktion in Kraft bleibt.

Die „erste" Sinneskonstitution der fremden Subjektivität fängt, Husserl zufolge, mit der Auffassung des dortigen Körpers *„als" Leib* an. Bei der Gegebenheit des dortigen Körpers, der gemäß seinen abgehobenen Eigenschaften „Ähnlichkeit" mit dem hiesigen Leib der eigenen Subjektivität zeigt, werden die beiden sozusagen *gepaart*. Aus dieser „Paarung" ergibt sich nicht

[24] Vgl. XVII/248.
[25] Vgl. I/134.
[26] Vgl. I/56.

nur eine Überdeckung des Sinnes und der Gegebenheitsweise der beiden, sondern auch zwischen ihnen ein wechselseitiges Erweckungsverhältnis. [27] Auf Basis dieses wechselseitigen Erweckungsverhältnisses findet der einfühlende Bewusstseinsakt – i. e. die *Einfühlung* – statt, in dem die eigene Subjektivität die Leiblichkeit ihres hiesigen Leibs dem dortigen Körper *überträgt* und diesen dortigen Körper als Leib der fremden Subjektivität auffasst.[28] Im Hinblick auf die Vorgehensweise der Einfühlung und den Wesenscharakter des einfühlungsmäßig Aufgefassten versteht Husserl die Einfühlung wesentlich als eine Art *intentionale Modifikation* „meines Selbst" (I/144) – d. i. der transzendental-welterfahrenden und verleiblichten Subjektivität – und meines Erfahrungssystems. [29] Diese Modifikation wird dadurch erreicht, dass die eigene Subjektivität den dortigen Körper so erfasst, „wie wenn ich dort wäre" (I/147–148). Demzufolge wird nicht nur der betroffene dortige Körper als „psychophysische Einheit" bzw. als dortiger „Leib" apperzipiert, sondern auch das Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität wird simultan als „Innerlichkeit" des dortigen Leibs mitgegeben (I/140, 143–144). Aus den erwähnten Leistungen der Einfühlung lässt sich schließlich das Erfahrungsleben der einzufühlenden Subjektivität im Zusammenhang mit der „Innerlichkeit" ihres Leibs erfahrbar machen – trotzdem nur im *nicht-originalen* bzw. *appräsentierten* Sinne (I/142–144). Nimmt man Rücksicht auf den intentional modifizierenden Charakter der Einfühlung und den unmodifizierten Sinn sowie die Gegebenheitsweise des verleiblichten Erfahrungslebens der eigenen Subjektivität selbst, so erweist sich das verleiblichte Erfahrungsleben der einzufühlenden Subjektivität, wie Husserl zugibt, als *eigentümliches Analogon* des Ersten bzw. des Eigenen im gewöhnlichen Sinne (I/125, 144).

3. Die „Gespenster des transzendentalen Solipsismus" [30] und Übersicht der Kritik an Husserl

Die Untersuchung bezüglich der Konstitution der fremden Subjektivität, die Husserl in den fünften *Cartesianischen Meditationen* geliefert hat, weckt starke Forschungsinteressen an verschiedenen Aspekten der Fremderfahrung bei zahlreichen Phänomenologen und Phänomenologinnen – inklusive Scheler, Stein, Heidegger, Schütz, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas, Ricœur und Derrida[31]

[27] Vgl. I/141–142.
[28] Vgl. I/142–143.
[29] Vgl. I/147.
[30] Vgl. XVII/244.
[31] Siehe M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von M. Frings (Bern/München: Francke), 1973; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in *Jahrbuch für Philosophie und*

– sowie im Forschungskreis des husserl'schen Forschers.[32] Trotzdem wurde die Fremderfahrungsanalyse Husserls niemals von ihnen als problemfrei angenommen. Obgleich

phänomenologische Forschung 1–2 (1916); E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917); M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von F-W. v. Herrmann (Frankfurt [Main]: Vittorio Klostermann, 1977); G. Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften: Mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1923): SS. 1–158; A. Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (Wien: Springer, 1932); M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Boehm (Berlin: de Gruyter, 1966); J-P. Sartre, „Die Transzendenz des Ego," in *Die Transzendenz des Ego: philosophische Essays, 1931-1939*, übers. von U. Aumüller (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997), SS. 39–96; Sartre, *Das Sein und das Nichts* (1943); J-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, übers. von H. Schöneberg, und V. von Wroblewsky (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005); Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* (1961); E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von T. Wiemer (Freiburg [Breisgau]/München: Alber, 1998); Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (1967); und Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* (1990).

[32] Zu den bemerkenswerten Beispielen gehören A. Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," in *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hrsg. von I. Schütz (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), SS. 82–126; M. Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin: de Gruyter, 1965); B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971); K. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," in *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, hrsg. von U. Claesges, und K. Held (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972), SS. 3–60; I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982); J. Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism* (Albany: State University of New York Press, 1988); G. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*; R. Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität: Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie* (Würzburg: Königshauen und Neumann, 1991); J. Hart, *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics* (Dordrecht: Springer, 1992); K. Haney, *Intersubjectivity Revisited: Phenomenology and the Other* (Athens: Ohio University Press, 1994); N. Depraz, *Transcendance et Incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl* (Paris: Vrin, 1995); A. Steinbock, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995); D. Zahavi, *Husserl und die Transzendentale Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Dordrecht: Springer, 1996); D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity: A phenomenological Investigation* (überarb. Aufl.) (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020); H-B. Schmid, *Subjekt, System, Diskurs: Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen* (Dordrecht: Springer, 2000); J. Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology* (New York: Humanity Books, 2004); L. Rodemeyer, *Intersubjective Temporality: It's About Time* (Dordrecht: Springer, 2006); S. Gallagher und D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science* (London: Routledge, 2012); N. Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Würzburg: Ergon, 2009); P. Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology: On Meaning and Intersubjectivity* (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2012); Z. Luo, *Husserl and the Problem of Empathy* (Copenhagen: University of Copenhagen [Phd. Dissertation], 2014); D. Zahavi, *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame* (Oxford: Oxford University Press, 2014); T. Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie: Philosophisch-anthropologische Untersuchungen* (Frankfurt [Main]: Vittorio Klostermann, 2015); I. Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie: Zu einer Synthese von Husserl und Leibniz* (Basel: Schwabe Verlag, 2021); P-G. Sandu, *Koexistenz im Ineinander: Eine problemgeschichtliche Analyse der Fremdwahrnehmungstheorie und der Intersubjektivitätsproblematik im Denken Edmund* Husserls (Tübingen, Mohr Siebeck, 2021); J. Jardine, *Empathy, Embodiment, and the Person: Husserlian Investigation of Social Experience and the Self* (Cham: Springer, 2022).

diese Kritiken sowie Einwände an Husserls Fremderfahrungsanalyse aus verschiedenen Forschungsanliegen heraus erhoben werden und unterschiedliche Akzente haben, berührt sie dennoch immer die Frage, wie und inwiefern es möglich ist, die fremde Subjektivität unter Beibehaltung ihrer positionellen und erscheinungsmäßigen Asymmetrie einerseits und ihrer leistungsmäßigen Symmetrie andererseits erfahrbar zu machen. Eines der Beispiele dieser Kritiken ist in der Analyse Sartres zu finden. Abgesehen von seiner hohen Schätzung der Fremderfahrungstheorie Husserls wirft Sartre dagegen ein, dass Husserls Theorie der Fremdheit des Anderen nicht gerecht werden könne. Laut Sartre liege die Fremdheit des Anderen nicht in seiner Konstituiertheit für das eigene Subjekt, sondern in seiner Gegebenheit: „Man *begegnet* dem Andern, man konstituiert ihn nicht."[33] Seines Erachtens habe Husserls Fremderfahrungstheorie aber die Erfahrung des eigenen Subjekts nur „ins Licht des Begriffs *Anderer*" interpretiert. Diesbezüglich lasse sich die konstitutive Rolle der husserl'schen fremden Subjektivität im Prinzip nicht von der Funktion der „ergänzende[n] Kategorie" im Rahmen der kantischen Philosophie differenzieren, weil die fremde Subjektivität bei diesem Fall „nur den Wert eines vereinigenden Begriffsinhalts" habe.[34] Und als „vereinigende[r] Begriffsinhalt[]" bedeute, Sartre zufolge, dass die Konzeption der fremden schließlich nur als „Möglichkeitsbedingungen unserer Erfahrung" dem Erkenntnisvermögen der eigenen Subjektivität zugeschrieben werden könne.[35]

Bei diesem Anlass sollte Sartres Kritik nicht einfach als Missinterpretation der Fremderfahrungstheorie Husserls abgetan werden, denn Sartres Kritik rückt vielmehr eine fundamentale Spannung in Husserls Fremderfahrungsanalyse in den Vordergrund. In den *Cartesianischen Meditationen* ist sich Husserl unbedingt des paradoxen Charakters der fremden Subjektivität bewusst. Dies ist bemerkbar, insofern, als er besonderen Akzent sowohl auf die Asymmetrie als auch auf die Symmetrie zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität legt. Währenddessen ist aber anzusehen, dass sich Husserl ziemlich dabei mehr auf die Konstitution ihrer Symmetrie anstatt ihrer Asymmetrie fokussiert. Dieser Vorzug drückt sich am deutlichsten durch Husserls Feststellung aus, dass die Sinneskonstitution der fremden Subjektivität jedenfalls den „ursprünglichen" Sinn und die intentional „modifizierenden" Leistungen der eigenen Subjektivität voraussetzt, damit der Sinn der fremden Subjektivität „analogisierend" hervorgebracht werden kann.[36] Genau vor diesem Hintergrund wird

[33] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 452.

[34] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 426–427. Vgl. Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, SS. 125–126. Siehe dazu I. Kant, „Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können," in *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Georg Reimer, 1911), S. 298.

[35] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 452.

[36] Vgl. I/140–142.

der Verdacht von Forschern – insbesondere Michael Theunissen und Bernhard Waldenfels[37] – erhoben, dass Husserls Fremderfahrungstheorie der eigenen Subjektivität als Subjekt *par excellence* Vorrang schenke und daher in „transzendentalen Solipsismus" gerate.[38]

In Hinsicht auf seine Nennung bezieht sich der Solipsismus im weiteren Sinne darauf, dass die Subjektivität lediglich sein eigenes Sein oder seinen eigenen Sinn erfassen kann, ohne die der anderen Subjektivität auffassen zu können. Wie Petrillo allerdings anmerkt, muss der „transzendentale Solipsismus" einerseits vom „metaphysischen Solipsismus" unterschieden werden, nach dem das „Sein" der fremden Subjektivität überhaupt weder bewiesen noch zurückgewiesen werden kann, und andererseits vom „erkenntnistheoretischen Solipsismus", nach dem das Erfahrungsleben der fremden Subjektivität nicht – von der eigenen Subjektivität aus – zu erkennen ist.[39] Im Kontrast dazu bezeichnet der transzendentale Solipsismus darauf, dass die eigene Subjektivität keinen *gleichursprünglichen Gegenzug* auf dem *transzendental-konstitutiven Niveau* finden kann.[40] Hochinteressant ist es, dass der mögliche Einwand des transzendentalen Solipsismus gegen seine Fremderfahrungstheorie von Husserl selbst an mehreren Stellen angesprochen wird.[41] Seines Erachtens ist die transzendentale Phänomenologie zwar verpflichtet, zu beantworten, „wie, wenn die Welt […] ihren Seinssinn nur aus meinem Bewusstseinsleben schöpfen kann, es möglich sei, den Solipsismus zu vermeiden" (XV/562), solange alle Erfahrenen nicht unabhängig von den konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität verständlich gemacht werden können. Dennoch ist Husserl nicht nur der Auffassung, dass die Reduktion auf die eigene

[37] Es ist hervorzuheben, dass Waldenfels und Theunissen nicht die einzigen Philosophen sind, die Husserls Einfühlungs- und Intersubjektivitätstheorie aus einem phänomenologischen Gesichtspunkt als transzendentalen Solipsismus betrachten. Zu diesen Kritikern zählen beispielsweise auch Schmid, Kozlowski, Schloßberger, Hall, Johnston, Hutcheson, Harlan, [A.] Smith, [T.] Costelloe, Chrudzimski sowie in gewissem Maße Carr, Sartre und schließlich Lévinas. In den folgenden Analysen dieser Arbeit werden wir die genaue Position und die theoretischen Überlegungen zu ihrem Vorwurf des transzendentalen Solipsismus in Husserls Theorie der Empathie detailliert ermitteln – und widerlegen.

[38] Vgl. A. Schnell, „Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger," in *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi (Leiden: Brill, 2012), SS. 48–49; A. Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, übers. von M. Cavallaro (Roma: Inschibboleth Edizioni, 2015), SS. 250–252; und I. Römer und L. Tengelyi. „Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie," in *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi (Leiden: Brill, 2012), S. 137.

[39] Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls,* S. 44, 52. Vgl. D. Carr, "The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism," *Philosophy and Phenomenological Research* 34, Nr. 1 (1973), S. 66; P. Hutchison, "Husserls Problem of Intersubjectivity," *Journal of the British Society for Phenomenology 11*, no. 2 (1980), SS. 144–145; P. Hutchison, "Solipsistic and intersubjective Phenomenology," *Human Studies* 11 (1981), S. 166; Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 5.

[40] Wie Mensch richtig bemerkt, "[w]hat the arguments of the *Cartesian Meditations* require is a parallelism of *transcendental* egos." Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, S. 177. Vgl. I/121–122; VIII/64–69, 184–185, 310; XVII/244, 248–249.

[41] Vgl. VIII/66; XVII/248–249.

Subjektivität „nur eine in gutem Sinne solipsistische sein kann“ (VIII/66)[42], sondern auch, dass sich der transzendentale Solipsismus *nach* „konkreter Auslegung“ der „Aktualitäten und Potentialitäten“ im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität zuletzt nur als „Schein“ ausweisen wird (XVII/248–249). Aus diesen Überlegungen ist zu schließen, dass Husserl fest davon überzeugt ist, dass seine transzendentale Phänomenologie – sowie seine phänomenologische Fremderfahrungsanalyse – keinen Fehler des transzendentalen Solipsismus begeht.

Im Hinblick auf den Einwand des transzendentalen Solipsismus scheint Husserls Antwort allerdings für einige Philosophen – sowohl innerhalb als auch außerhalb der phänomenologischen Tradition – unbefriedigend. Denn ihren Analysen gemäß gerate Husserl in transzendentalen Solipsismus, sobald er die *primordiale Reduktion* in seine Fremderfahrungsanalyse einführe. Zum Beispiel ist Theunissen der Meinung, dass die eigene Subjektivität bei Husserl aufgrund der Durchführung der transzendental-phänomenologischen und der primordialen Reduktion immer von einer Art „Extramundanität“ geprägt werde.[43] Ihm zufolge verdiene die eigene Subjektivität durch diese Reduktionen ihre Apodiktizität und Apriorität gegenüber der Adäquatheit der innerweltlichen Gegenständlichen und anderen Subjektivitäten. Aus demselben Grund verliere die eigene Subjektivität aber nach der primordialen Reduktion die Zugänglichkeit zu den anderen Subjektivitäten, was nicht der Fall sei in der alltäglichen kommunikativen Erfahrung.[44] Theunissen zufolge könne die Grundbedeutung der „fremden Subjektivität“ in zwei Schritten wiedergewonnen werden. Im ersten Schritt lasse sich der Fremdleib konstituieren, wenn etwas, was „zunächst“ bereits als innerweltliches Gegenständliches wahrgenommen werde, „später“ als psychophysische Einheit bzw. als Leib apperzipiert werde. Und im nächsten Schritt werde die fremde Subjektivität konstituiert, wenn der Sinn des Fremdichs durch die sinnesmäßige Modifikation bzw. Analogieapperzeption des Sinnes des *„Ur-Ich“*, *das ausschließlich zur eigenen Subjektivität gehöre*, dem Fremdleib zugeschrieben werde. Vor diesem Hintergrund werde die fremde Subjektivität aber lediglich als ein inniges „Spiegelbild“ des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität aufgefasst, in dem *kein neues Sinnesmoment* aufzufinden sei.[45] In diesem Licht sei die fremde Subjektivität, so Theunissen, wesentlich wegen ihrer einseitigen Abhängigkeit – d. h. ihrer *Weltvermitteltheit* und *Ichvermitteltheit* [46] – von den konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität von einer Art *Nachrangigkeit* im transzendentalen Sinne heimgesucht.[47] Mit anderen Worten: Als „Analogon“ bzw. „Spiegelbild“ der eigenen Subjektivität könne die fremde Subjektivität niemals *transzendentale Gleichursprünglichkeit* in Bezug auf die eigene

[42] Vgl. XV/106.
[43] Theunissen, *Der Andere*, SS. 16–19, 112–114, 242.
[44] Ebd., SS. 113–114.
[45] Ebd., S. 105, 140.
[46] Ebd., S. 136.
[47] Vgl. ebd., SS. 133–141.

Subjektivität gewinnen, die die Rolle als Ur-Ich spielt. Denn sowohl der Sinn der fremden Subjektivität als auch der Sinn des von ihr Konstituierten – z. B. des von ihr erfahrenen Gegenständlichen in der Welt – seien ohne den urmodalen Sinn und die konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität unverständlich.[48]

In der Tat versuchte Theunissen auch, Husserls Fremderfahrungsanalyse zu Gunsten zu interpretieren, indem er Licht auf eine Alternativmöglichkeit in der Theorie Husserls wirft: Statt als konstituiertes Gegenständliches könne die fremde Subjektivität als *konstituiertes Konstituierendes* apperzipiert werden.[49] Wie Theunissen aber später anmerkt, könne diese „Macht" der fremden konstitutiven Leistungen weder über den Status der eigenen Subjektivität – d. i. als Konstituierendes – noch über die „Immanenz" ihres Erfahrungslebens – d. h. ihre konstitutiven Leistungen – ausüben.[50] Sondern sie beschränke sich nur auf die Konstitution der Gegenständlichkeit der eigenen Subjektivität – z. B. auf die Konstitution des „vergemeinschafte[n]-Ich[s]" im empirischen Sinne.[51] Unseres Erachtens lässt sich diese Auffassung Theunissens darauf zurückführen, dass ihm zufolge der Status der fremden Subjektivität als „Konstituierendes" immer den Status der eigenen Subjektivität als „Konstituierendes des Konstituierenden" voraussetzen muss. Und weil die konstitutiven Leistungen der fremden Subjektivität nach allem von der eigenen Subjektivität *konstituiert würden*, könnten sie zuletzt nur als konstitutive Leistungen im *nachrangigen* und *begrenzten Sinne* verstanden werden. Trifft die vorangegangene Argumentation zu, so können die konstitutiven Leistungen der fremden Subjektivität „bestenfalls" Einfluss auf den *konstituierten Aspekt* der eigenen Subjektivität ausüben – aber nicht auf ihre *konstituierende Dimension*. Aus diesen Überlegungen kommt Theunissen zum Schluss, dass die transzendental-konstitutive Rolle der fremden Subjektivität „degradiert" werde, weil sie von den konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität abhängig sei und nicht in ihre Leistungen eindringen könne.[52]

In Resonanz mit Theunissen bringt Waldenfels seine Kritik gegen Husserl aus dem Gesichtspunkt der *Dialogphilosophie* an. Zu Beginn seiner Analyse legt Waldenfels fest, dass sich der transzendentale Solipsismus in Husserls Fremderfahrungsanalyse daraus ergebe, als Husserl nach der primordialen Reduktion so sehe, dass die eigene Subjektivität „primär allem Sozialen *vorgeordnet* und sekundär erst der Sozietät *eingeordnet* [w]äre".[53] Waldenfels' Erachtens lasse sich dieser transzendentale Solipsismus weiter in das „Paradox der Verweltlichung" und das „Paradox

[48] Theunissen, *Der Andere*, SS. 150–153. Vgl. S. 487.

[49] Theunissen, *Der Andere*, S. 153. Vgl. S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl* (Dordrecht: Springer, 2008), S. 122.

[50] Theunissen, *Der Andere*, S. 153.

[51] Ebd..

[52] Ebd..

[53] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. xiv.

der Vergemeinschaftung“ gliedern, die im Grunde genommen sowohl mit dem gegenständlich-konstituierenden als auch mit dem selbstkonstituierenden Charakter der eigenen Subjektivität zu tun hätten. Das Paradox der Verweltlichung habe nach Waldenfels ihre Wurzel darin, dass sich die eigene Subjektivität ständig an der Konstitution der Welt und der Gegenständlichen in ihr beteilige. Bei diesem Anlass könne die eigene Subjektivität aber keineswegs zum Konstituierten werden, weil sie immer nur „von sich selbst“ und „als Konstituierendes“ konstituiert werden könne. Dies habe die Konsequenz, dass die eigene „konstituierende“ Subjektivität niemals mit der „konstituierten“ Welt auf der gleichen ontologischen Reihe stehen könnte und sich der Welt stetig im transzendental-konstitutiven Sinne „entziehe“.[54] Inzwischen ergebe sich laut Waldenfels das Paradox der „Vergemeinschaftung“. Waldenfels zufolge liege der Grund dafür einerseits darin, dass die eigene Subjektivität wegen ihres *selbstkonstituierenden* Charakters nicht auf die konstitutiven Leistungen der fremden Subjektivitäten angewiesen sei. Andererseits konstituiere die eigene Subjektivität aufgrund ihres *gegenständlich-konstituierenden* Charakters dennoch immer die fremde Subjektivität sowie die Subjektgemeinschaft. Infolgedessen ziehe sich das eigene „konstituierende“ Subjekt aus der Welt, der „konstituierten“ Subjektgemeinschaft sowie allen „konstituierten“ fremden Subjektivitäten zurück.[55]

Solange Husserl „einseitige Verlagerung des Gewichts“ auf den konstituierenden Charakter des eigenen Subjekts lege, gelte es, Waldenfels zufolge, stetig als „un-weltlich“ sowie „un-gemeinschaftlich“ und gerate unvermeidlich in „Partnerlosigkeit“ auf dem transzendental-konstitutiven Niveau – d. h. transzendentalen Solipsismus.[56] Im Hinblick auf die vorangegangenen Überlegungen erlangt Waldenfels ein ähnliches Ergebnis wie Theunissen in Bezug auf die Fremderfahrungsanalyse Husserls: „Als ursprüngliches Subjekt gebe ich den intentionalen Rahmen vor, in dem die Andern mir faktisch begegnen; da ich die Andern konstituiere, ohne gleichursprünglich von ihnen konstituiert zu sein, sind die Andern mir zunächst *unterstellt*.“[57] Dem Gedankengang Waldenfels’ folgend kann die Fremderfahrungstheorie Husserls den vermeintlichen transzendentalen Solipsismus nur vermeiden, wenn einerseits die fremde Subjektivität nicht mehr als Konstituiertes und andererseits die eigene Subjektivität nicht mehr als die einzige und ursprünglichste Quelle von konstitutiven Leistungen verstanden wird. Die fremde Subjektivität lasse sich nach Waldenfels als „gleichursprünglich“ konzipieren, nur wenn die fremde Subjektivität als *Du* in „dialogischer Gemeinsamkeit“ betrachtet werde, *wer* das eigene Subjekt schon im Alltagsleben vorfinden könne und *mit wem* das eigene Subjekt die Welt und die

[54] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, SS. 12–14.
[55] Ebd., SS. 11–13.
[56] Ebd., SS. 28–29.
[57] Ebd., S. 45.

innerweltlichen Gegenständlichen bereits im „praktischen“ Sinne konstituiert habe.[58] Mit anderen Worten: Das eigene Subjekt befinde sich in seinem Erfahrungsleben schon vor aller Reflexion in der *Ich-Du-Beziehung*, und in ihr würden das Ich und das Du nicht vermittels eines „Dritten“ – z. B. des Begriffs des „Egos“ – miteinander zusammenhängen, sondern unmittelbar, praktisch, wenn auch „unmerklich“.[59]

4. Einfühlung als Selbstauslegung der eigenen Subjektivität

Aus den Analysen von Theunissen und Waldenfels lässt sich einerseits erkennen, dass eine *gültige* Fremderfahrungstheorie und eine *transzendental-solipsistische* – d. h. *ungültige* – Fremderfahrungstheorie zwar einige Grundthesen gemeinsam haben. Zunächst vertreten beide Theorien die transzendentale Position und geben zu, dass die Verständlichkeit jedes Erfahrenen die Leistungen der transzendentalen Subjektivität voraussetzt, die sich als der erstpersönliche Erfahrungsgesichtspunkt im eigenen Sinne konstituiert. Darüber hinaus erkennen beide Theorien an, dass sowohl Unterschied als auch Ähnlichkeit für den Sinn der einzufühlenden Subjektivität konstitutiv sind. Andererseits zeichnet sich eine transzendental-solipsistische Fremderfahrungstheorie aber dadurch aus, dass sie *nur* der eigenen Subjektivität Vorrang im transzendentalen Sinn einräumt. Demzufolge lässt sich das einfühlungsmäßige Positionsverhältnis zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität nicht mehr *wechselseitig* – z. B. als asymmetrisch und symmetrisch zueinander –, sondern nur *einseitig* – d. i. als nachrangig und nachahmend hinsichtlich des Vorrangs der eigenen bzw. einfühlenden Subjektivität – darstellen. Das Ergebnis einer transzendental-solipsistischen Fremderfahrungstheorie fasst Mensch sehr richtig zusammen wie folgt: „Wenn es in der Tat *nur* die Möglichkeit meiner Subjektivität gibt, werde ich sofort zu einem *solus ipse*. Andere, wenn ich sie setze, sind lediglich eine Reduplikation [*reduplication*] meiner ursprünglichen Möglichkeit.“[60]

In Hinsicht auf die obige Erörterung lässt sich feststellen: Diejenige transzendental-phänomenologische Fremderfahrungstheorie, die sowohl der Asymmetrie als auch der Symmetrie des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses gerecht wird, steht wesentlich in *Konkurrenz* mit der transzendental-solipsistischen Fremderfahrungstheorie. Um seine Fremderfahrungstheorie als gültig im transzendental-phänomenologischen Sinne zu bewähren, muss Husserl also den Verdacht des transzendentalen Solipsismus aus seiner Theorie ausräumen. Vor diesem Hintergrund stellt sich aber sofort die Frage, ob Husserls Fremderfahrungstheorie *ausschließlich* der einfühlenden

[58] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, SS. 52–54.
[59] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 219.
[60] Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, S. 193 [Übers. d. Verf. aus Englisch].

Subjektivität solchen transzendentalen Vorrang einräumt. Im Anschluss an die Forschungen Ricœurs lässt sich ansehen, dass der Einwand gegen transzendentalen Solipsismus bei Husserls Fremderfahrungstheorie vor allem von einer sehr spezifischen – und unseres Erachtens irreführenden – *idealistischen Interpretation* der transzendentalen Phänomenologie Husserls ausgeht.[61] Bei dieser idealistischen Interpretation der Phänomenologie Husserls fallen zwei Wesensmerkmale auf, die für unsere Analyse hochrelevant sind. Erstens: Laut dieser Interpretation werde das Konstitutionsverfahren als der Prozess der *Letztbegründung* angesehen. Die einfühlende Subjektivität gewinne dabei einen transzendentalen Vorrang, einerseits, weil die Konstitution ihres Selbst nichts anderes als ihre eigenen Leistungen erfordere, und anderseits, weil sie den Sinn der einzufühlenden Subjektivität einseitig *rechtfertige* bzw. *beglaubige*.[62] Nimmt man jedoch eine idealistische Interpretation der Phänomenologie Husserls an, so wird der einfühlenden Subjektivität die Rolle eines „endgültige[n] Tribunal[s] des Sinnes" zugestanden, was die radikale Fremdheit der fremden Subjektivität gefährdet.[63] Zweitens: Der idealistischen Interpretation gemäß lasse sich das Bewusstsein der einfühlenden Subjektivität, das durch die phänomenologische Reflexion zugänglich gemacht werde, zugleich als Stätte der „anschaulichen Gegebenheit" betrachten. Vor diesem Hintergrund gelte das Bewusstsein der einfühlenden

[61] Ähnlich wie Ricœur vertritt Landgrebe in seiner Passage „Husserls Abschied von Cartesianismus" die Position, dass die von Husserl begründete transzendentale Phänomenologie keinesfalls als idealistisch-solipsistische Philosophie bestimmt werden sollte. Während Ricœur die Phänomenologie Husserls einfühlsam und verständnisvoll liest, übernimmt Landgrebe aber eine relativ kritische Position gegenüber Husserl. Laut Landgrebe gehe Husserls Projekt in der *Ersten Philosophie* weder „gestisch" noch „methodisch", sondern „wirklich" von einer idealistischen und cartesianischen Konzeption der Phänomenologie aus. Aus Landgrebes Gesichtspunkt setze sich die Phänomenologie Husserls grundsätzlich die Aufgabe, den Sinn des erfahrenen Gegenständlichen transzendental auf den intentionalen Leistungen der eigenen Subjektivität zu begründen, *gerade weil* die eigene Subjektivität in apodiktischer Gewissheit gegeben werde. Landgrebes Erachtens stoße Husserls Projekt in *Erste Philosophie* trotzdem an seine Grenzen und werde in eine Sackgasse geführt, nachdem Husserl jene Erfahrungsstrukturen und -komponenten aufgedeckt habe, die nicht durch die idealistisch-solipsistisch interpretierten Begriffe der Subjektivität, Konstitution oder Wahrheit erklärt werden könnten. Aus diesen Überlegungen heraus stellt Landgrebe also fest, dass Husserl später gezwungen sei, Abschied von *„der Leitidee der apodiktischen Wissenschaft"* zu nehmen und sein philosophisches Projekt schließlich als Phänomenologie der Lebenswelt und des historisch-geschichtlichen Erfahrungslebens der Subjektivität umzuorientieren. Vgl. L. Landgrebe, „Husserls Abschied vom Cartesianismus," in *Philosophische Rundschau* 9, Nr. 2/3 (1961), SS. 156–158.

Wie Luft allerdings in seinen neueren Forschungen betont, sollte ein solches cartesianisches und idealistisches Bild von Husserl nur als Ergebnis der Interpretation betrachtet werden. Diese Interpretation stellt also nicht zwangsläufig Husserls tatsächliche Position in seinen sozusagen „idealistischeren" Werken dar – z. B. in der *Ideen*-Reihe, der *Ersten Philosophie* oder den *Cartesischen Meditationen*. In den kommenden Untersuchungen der vorliegenden Arbeit wird gezeigt, dass sich eine solche idealistische Interpretation der Phänomenologie Husserls in vielen Fällen als die Quelle einer transzendental-solipsistischen Interpretation seiner Einfühlungstheorie erweist. Siehe S. Luft, "Introduction to the Translation," *FP*, S. xlv, lxxiii.

[62] P. Ricœur, "Phenomenology and Hermeneutics," in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, übers. von K. Blamey, und J. Thompson (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991), SS. 26–31 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[63] Ebd., S. 48.

Subjektivität nicht nur als der Ort, an dem die „Letztbegründung“ oder „Letztbeglaubigung“ des Sinnes der einzufühlenden Subjektivität stattfinde. Sondern es erweise sich simultan als die Quelle, aus der alle *epistemologischen Kriterien* zur Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität entspringen könnten. Zu diesen „Kriterien“ würden sowohl die *apodiktische Unbezweifelbarkeit* von Gegebenheiten in der „immanenten“ Sphäre des Erlebnisses als auch die *eidetische Form* des Egos gehören. Sie würden jeweils als Musterbeispiel der Wahrheit oder der Subjektivität fungieren, an denen sich der Sinn der einzufühlenden Subjektivität messen lasse.

Eine solche idealistische Interpretation der Phänomenologie Husserls übersieht unserer Ansicht nach jedoch die Tatsache, dass die Sinneskonstitution des Erfahrenen von dialektischen bzw. diakritischen Wesensmomenten durchdrungen wird. Im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie bleibt es natürlich immer wahr, dass der Sinn des Erfahrenen prinzipiell von den konstitutiven Leistungen der transzendentalen Subjektivität abhängt, solange die Subjektivität ständig den erstpersönlichen Gesichtspunkt der Erfahrung ausmacht. Es weist trotzdem nicht darauf hin, dass der Sinn des Erfahrenen – z. B. der der einzufühlenden Subjektivität – einseitig oder allein von den Leistungen der eigenen Subjektivität zu bestimmen sei. Wie Tengelyi richtig bemerkt, lässt sich die Sinneskonstitution von etwas *nicht als Ableitung* – d. i. *weder als Deduktion noch als Konstruktion* – seines Sinnes aus vorausgesetzten Prinzipien denken.[64] Der Grund dafür besteht darin, dass dieser Sinn von „etwas“ nach allem Sinn des *Erfahrenen* ist. Dies bedeutet, dass er nicht willkürlich bestimmt werden kann und erst nur im faktischen Verlauf des Erfahrungslebens der Subjektivität zu erwerben und zu bestätigen ist. Die Sinneskonstitution des Erfahrenen wird daher wesentlich von einer Art „Endlichkeit“ geprägt, weil die konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität immer an ihre Grenze stoßen, die sich letztlich auf die *Gegebenheit* in der Erfahrung zurückführen lässt.[65]

In Anbetracht der obigen Ausführungen sollte dann der Prozess der Konstitution bzw. des Verständlich-Machens keineswegs als ein Prozess gesehen werden, in dem der Sinn des Erfahrenen *von* der eigenen Subjektivität *„validiert“ wird*. Vielmehr ist er – nach der Wortwahl Ricœurs – grundsätzlich ein Prozess des *Bezeugens.*[66] Was von der eigenen Subjektivität „bezeugt“ wird, ist unseres Erachtens *die phänomenologische Tatsache*, dass der Sinn von „etwas“ im Verhältnis zu seiner *erfahrungsmäßigen* Gegebenheit *sich validiert*. An dieser Stelle muss hinzugefügt werden, dass die eigene Subjektivität immer bereits mit ihrem Erfahrenen in einer dialektischen Beziehung – oder laut Ricœur in „Zugehörigkeit“ – befindet, „bevor“ die phänomenologische Reflexion sowie die Konstitution stattfinden. Diese Zugehörigkeit der eigenen Subjektivität und ihres Erfahrens,

[64] Siehe L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern* (Dordrecht: Springer, 2007), SS. 88–89. Vgl. dazu V/25, 141.

[65] Ricœur, “Phenomenology and Hermeneutics,” S. 30 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[66] Siehe Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 15, 359–365, 382–384, 394, 404, 408–426.

was schließlich auf den Grundcharakter der *Intentionalität* zurückgeführt werden kann, erläutert Tengelyi einen Schritt weiter als *Zusammengehörigkeit von kontrastierenden Momenten*, die „scheinbar zusammenfallen und voneinander tatsächlich nie abzulösen [sind]“.[67] Nach den Analysen von Ricœur und Tengelyis bezeichnet die Konstitution der einzufühlenden Subjektivität dann nichts anderes als Folgendes: Die einfühlende Subjektivität *bezeugt* einerseits, dass sie sich *bereits* auf dem *„Ausgangspunkt“* des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses befindet, und andererseits, dass *sich* die einzufühlende Subjektivität *schon* von dem „Ausgangspunkt“ des Positionsverhältnisses aus als *zusammengehöriges Kontrastierendes* beweist.[68] Noch deutlich umformuliert: Die einfühlende Subjektivität macht die einzufühlende Subjektivität verständlich für sich, indem sie das Einzufühlende als ihr Zusammengehöriges auffasst, das mit sich in *einzigartiger* Art und Weise *kontrastiert*.

Neben der Zusammengehörigkeit der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität ist zu bemerken, dass die Sinneskonstitution des Erfahrenen von einem anderen Sinnesmoment als die anschauliche Gegebenheit bedingt wird. Wie Ricœur und Heidegger einsehen, besitzt der Erfahrungsprozess nicht nur eine *Als*-Struktur, nach der das Erfahrene gegenwärtig und thematisch „als“ etwas übergriffen wird. Sondern die Erfahrung ist auch von einer *Vor*-Struktur reguliert, gemäß der jedes Erfahrene in Bezug auf einen unthematisch vorgegebenen Sinnesshorizont als „Vorbekanntes“ mitbestimmt wird. Diese *Doppelstruktur der Erfahrung* bedeutet, dass der Sinn des Erfahrenen weder bloß im Feld der anschaulichen Gegebenheit begründet noch allein im Anschluss an die Konzeption der apodiktisch unbezweifelbaren Wahrheit festgelegt werden kann. Denn die Sinnesbestimmung des Erfahrenen vollzieht sich schon *vor* dem gegenwärtigen Prozess des thematischen Übergreifens und *außerhalb* der Sphäre der apodiktischen oder anschaulichen Gegebenheit. Ricœur zufolge lässt sich dann die „Konstitution“ mit dem Verfahren identifizieren, in dem die Subjektivität und ihr Erfahrenes gemeinsam den *Auffassungskontext* festlegen, damit der Sinn des Erfahrenen aus den *Möglichen* oder *Potenzialen*, die im Sinneshorizont des Erfahrenen verborgen sind, *„gesiebt“* werden kann.[69] Hinsichtlich dieser *hermeneutischen* Auffassung des Konstitutionsverfahrens vertritt Tengelyi noch weiter die Meinung, dass die Sinneskonstitution des Erfahrenen wesentlich ein Prozess der *Abhebung* ist, gemäß der der *Kontrast* der betreffenden Phänomene veranschaulicht werden kann.[70] Infolge der Analysen

---

[67] L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff der Lebensgeschichte*, S. 37. Vgl. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 20, 204. Für Tengelyis weitergehende Untersuchung des Phänomens des „Kontrasts“ bzw. der „diakritischen Differenz“, siehe Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 201–247.

[68] Vgl. Ricœur, “Phenomenology and Hermeneutics,” SS. 47–52 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[69] Ricœur, “Phenomenology and Hermeneutics,” S. 32. Vgl. Ricœur, “Hegel and Husserl on Intersubjectivity,” S. 236 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[70] Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 88–89.

Ricœurs und Tengelyis lässt sich also die Konstitution der einzufühlenden Subjektivität nicht mehr als Letztbegründungsprozess denken. Sondern das einfühlungsmäßig Erfahrene kann *als* fremde Subjektivität verständlich gemacht werden, nur dadurch, dass der unthematische bzw. „*potentiale*" Sinn aus den Sinneshorizonten des Einzufühlenden und des Einfühlenden *nach hochspezifischen Richtungen* thematisch *abgehoben wird*.

Es ist nun angebracht, die Hauptthese unserer Untersuchung vorzustellen. Wir plädieren in der vorliegenden Arbeit für die These, dass „Einfühlung", die von Husserl als Eigenart der intentionalen Akte gerechnet und aus deren Leistungen das Erfahrene als einzufühlende bzw. fremde Subjektivität verständlich gemacht wird, grundsätzlich *als „Selbstauslegung" der einfühlenden bzw. eigenen Subjektivität* verstanden werden sollte.[71] Diese Konzeption der Einfühlung lässt sich nicht in den Forschungen anderer Phänomenologen finden, sondern in Husserls eigener Analyse:

> 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. Es gilt also, um für alle erdenklichen Fragen, die überhaupt sinnvoll sein sollen, den Boden der Beantwortung zu schaffen, ja um sie selbst schrittweise zu stellen und zu lösen, eine systematische Entfaltung der offenen und impliziten Intentionalitäten durchzuführen, in denen das Sein der Anderen für mich sich *macht* und sich nach seinem rechtmäßigen, das ist seinem Erfüllungsgehalt, auslegt. (I/123; vgl. XV/5)

> 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'. (XV/13)

Husserl charakterisiert hier den Sinn der einzufühlenden Subjektivität als das, was zugleich *„in"* und *„aus mir selbst"* konstituiert ist. Diese Charakterisierung macht nicht nur deutlich, dass diese Konstitution „innerhalb" des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität stattfindet und „mittels" ihrer konstitutiven Leistungen erreicht wird. Sondern sie weist auch darauf hin, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität dadurch konstituiert wird, indem die einfühlende Subjektivität diesen Sinn der einzufühlenden Subjektivität „von" den *Sinneshorizonten* bzw. *Sinnesüberschüssen*[72] *ihres eigenen Erfahrungslebens* – d. i. ihren *Potentialitäten* (I/134–135, 175;

---

[71] Für Husserls Gebrauch des Begriffs „Auslegung" im Rahmen seiner Einfühlungs- und Intersubjektivitätsanalyse, vgl. I/19–20, 33–35, 82–84, 116–177; XV/3–21, 62–69, 77–78, 97, 102–105, 120–123, 133–135,150–156, 192–195, 198–206, 276, 362–378, 384, 390–393, 435, 490–491, 497–507, 520–525, 588–590, 593–593, 613–621, 627–629, 63–641, 661–663, 666–670; XXVII/156, 176; XXXIV/150–156, 173–176, 185–192, 228–246.

[72] Vgl. A. Schnell, *Was ist Phänomenologie?* (Frankfurt [Main]: Klostermann, 2022), S. 88; Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 2; Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 95–96. Siehe dazu XIX[2]/660.

XV/8–12) und *Irrealität*[73] „ausgehend“ *entfaltet* bzw. *auslegt*. Im Hinblick auf die Zugehörigkeit der Subjektivität und ihres Erfahrenen ist anzusehen, dass sich die einfühlende und die einzufühlende Subjektivität nach Ricœur nicht so zueinander verhalten, als ob sie einander „von außen“ hinzugefügt worden wären. Sondern der Sinn der einzufühlenden Subjektivität gehört laut Ricœur sowohl zum „Sinnesinhalt [*teneur de sens*]“ als auch zur „ontologischen Konstitution“ der einfühlenden Subjektivität.[74] Wie Schnell näher ausführt, betrifft die Sinneskonstitution des Erfahrenen nicht lediglich ihren eigenen Sinneshorizont, sondern sie verweist immer auf die „Vermöglichkeiten“ bzw. das „Ich-Können“ der eigenen Subjektivität.[75] Denn nur angesichts der Verwirklichung des *möglichen* „Ich-Könnens“, das im „Vermöglichkeitshorizont der eigenen Subjektivität“ verborgen wird, lässt sich der *mögliche* Sinn des Erfahrenen aus seinem Sinneshorizont *entsprechend verwirklichen*.[76] Dieselbe Art von „Rückbezug“ lässt sich auch beim Fall der Einfühlung beobachten: Die Konstitution des *möglichen Sinnes* des einfühlungsmäßig Erfahrenen – weder als leblosen Raumdings noch als Fiktion, sondern als *verleiblichter fremder Subjektivität* – aus *dem Sinneshorizont der eigenen Subjektivität* bezieht sich notwendigerweise auf die *möglichen Ich-Könnens*, die im *Vermöglichkeitshorizont* der einfühlenden bzw. der eigenen Subjektivität mitimpliziert werden. Aus diesem Grund besagt Ricœur ausdrücklich: „Die Vieldeutigkeit der Selbstheit, die als erste bemerkt wurde, dient gleichsam zur Entdekkung [*sic*] der Vieldeutigkeit des Anderen, das dem Selben, im Sinne des Sich-selbst, gegenübersteht.“[77]

Es ist nun klar geworden, dass eine gültige, nicht transzendental-solipsistische Fremderfahrungstheorie nur eine *phänomenologische Hermeneutik der Fremderfahrung* bzw. *des Alteritätsphänomens* sein kann. Und eine phänomenologische Hermeneutik der Fremderfahrung muss bei diesem Anlass nichts anderes als eine *phänomenologische Hermeneutik der Selbstauslegung* der einfühlenden bzw. eigenen Subjektivität sein.[78] Negativ formuliert zielt unsere Forschung darauf ab, eine Auffassung der Fremderfahrungstheorie Husserls zu liefern, die *nicht* von einer idealistischen Interpretation seiner transzendentalen Phänomenologie ausgeht und

---

[73] Vgl. XIV/136–164.

[74] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 382.

[75] Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 89. Vgl. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 40–41, 95.

[76] Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, SS. 60–61.

[77] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, SS. 383–384. Vgl. Ricœur, “Phenomenology and Hermeneutics,” SS. 36–37.

[78] Ricœur, “Hegel and Husserl on Intersubjectivity,” SS. 236–237 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe]. Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 383: „Er ergibt sich aus einer Neuakzentuierung der berühmten *Dialektik von Selbem und Anderem* durch den Kontakt mit der *Hermeneutik des Selbst*“ [Herv. d. Verf.]. Dazu SS. 359–360, 395.

Siehe auch L. Tengelyi, “The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other,” in *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf*. Bernet, hrsg. von R. Breeur, und U. Melle (Dordrecht: Springer, 2012), S. 441. Weiter M. Wallner, „Husserls Paradoxie der Intersubjektivität. Zur hermeneutischen Dimension der Transzendentalphänomenologie,“ in *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, hrsg. von I. Römer (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), SS. 105–106.

nicht in die Falle des transzendentalen Solipsismus tappt. Dementsprechend werden wir die Fremderfahrungstheorie Husserls grundsätzlich von ihren idealistisch-solipsistischen Interpretationen differenzieren. Zu diesen Interpretationen gehört nicht nur die *Analogietheorie*, nach der die einfühlende und die einzufühlende Subjektivität jeweils „zuerst" als Selbstständige konstituiert werden und sich „später" durch Analogisierung in Zusammenhang setzen lassen.[79] Sondern *Ableitungstheorie*, die versucht, den Sinn der einzufühlenden Subjektivität apriorisch – z. B. aus dem Begriff des „Bewusstseins" oder des „Egos" – abzuleiten, wird auch der idealistisch-solipsistischen Interpretation zugerechnet. Positiv formuliert befassen wir uns damit, eine *hermeneutische* Auffassung der Einfühlungstheorie Husserls herauszuarbeiten. Sie sollte nicht nur der sinnesmäßigen und erscheinungsmäßigen *Asymmetrie* sowie der leistungsmäßigen *Symmetrie* der einzufühlenden Subjektivität gerecht werden können, sondern auch Rücksicht auf die *Zusammengehörigkeit* zwischen der Subjektivität und dem Erfahrenen und zuletzt auf die *Doppelstruktur* der Erfahrung nehmen. Was aber bedeutet es genau, dass unsere Auffassung der Einfühlungstheorie Husserls „hermeneutisch" ist? Auf welche Weise wird eine „hermeneutische" Analyse des husserl'schen Einfühlungsphänomens durchgeführt?

Der „hermeneutische" Charakter unserer Auffassung lässt sich durch die folgenden zwei Aspekte erklären. Der erste Aspekt besteht darin, dass unsere Analyse der husserl'schen Einfühlungstheorie einen „Umweg" [*detour*] machen wird, wie Ricœur es nennt.[80] Der Grund für diesen Umweg lässt sich darauf zurückführen, dass das Konstitutionsverfahren als Prozess der Sinnesentfaltung *verschiedene Sinneskomponenten* einsetzt. Diese Sinneskomponenten sind zwar in *dialektischer Zusammengehörigkeit* mit dem aktuellen Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität gegeben, aber sie bewirken nur *indirekt*, *unanschaulich* und *unthematisch* bei der Sinneskonstitution des Erfahrenen.[81] Aus der Analyse Ricœurs her können also mindestens zwei Arten Indirektheit *in der Einfühlung* erkannt werden. [82] Erstens: In der Einfühlung konstituiert die einfühlende Subjektivität nicht nur die einzufühlende Subjektivität, sondern zugleich *ihre eigene Selbstheit*, die zur Festlegung des „Ausgangspunkts" des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses beiträgt. Trotzdem vollzieht sich diese Selbstkonstitution der einfühlenden Subjektivität nur unthematisch bzw. *„anonym"* und *entzieht sich* immer dem Griff der gegenständlichen Auffassung. Zweitens: Solange sich die einzufühlende Subjektivität immer nur als „Gegenüberstehendes" in einem Positionsverhältnis zeigt, kann sie keineswegs der einfühlenden Subjektivität in derselben Weise zugänglich sein, wie die einfühlende Subjektivität sich selbst zugänglich ist. Zum einen bedeutet dies natürlich nicht, dass die

[79] Vgl. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, S. 211.
[80] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 10, 27, 359.
[81] Ebd., S. 359.
[82] Ebd., SS. 10–13, 359.

Auffassungsmöglichkeit der einzufühlenden Subjektivität völlig ausgeschlossen ist. Zum anderen wird jedoch impliziert, dass es bei der „Erscheinung" der einzufühlenden Subjektivität immer bestimmten – nach Ricœur – *„Bruch der Bezeugung"* oder – unseres Erachtens – *Unterbrechung der anschaulichen Gegebenheit* geben muss.[83]

Über diese zwei Aspekte hinaus, die von Ricœur erläutert werden, lassen sich unserer Ansicht nach drei weitere Indirektheiten der Einfühlung zusätzlich thematisieren. Also Dritten: Zur Konstitution dieser „asymmetrischen Symmetrie" der einzufühlenden Subjektivität müssen die *Potentialität* und *Irrealität* des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität eingesetzt werden. Diese Sinneskomponenten der Potentialität und Irrealität, die sich jeweils auf das *vergangene*, *künftige* und *irreale Wahrnehmungsleben* der einfühlenden Subjektivität beziehen, kommen aber nur als *unthematische Sinnesüberschüsse* des faktisch und aktuell sich vollziehenden Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität zustande. Viertens: Die Konstitution der Gemeinschaft von transzendentalen Subjektivitäten – d. i. der transzendentalen Monadengemeinschaft – und der intersubjektiven Geltung der erfahrenen Welt fordern nicht nur die Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität, sondern auch die Auslegung ihrer intentionalen „Implikation". Diese „Implikation" bezieht sich einerseits auf die von der *einzufühlenden* Subjektivität vorgenommene Wahrnehmung und Einfühlung und andererseits auf die darauffolgende *wechselseitige Bezogenheit* von Wahrnehmung und Einfühlung zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität. Aus der Perspektive der Sinnesentfaltung lässt sich diese Implikation der Einfühlung aber nur explizieren und verstehen, erst „nachdem" die Konstitution der einzufühlenden Subjektivität „erledigt" ist. Fünftens und letztens: Die Konstitution der einzufühlenden Subjektivität vollzieht sich immer in Bezug auf einen *vorgegebenen Sinneshorizont*. Dies bedeutet, dass das Erfahrene, das als Leib der einzufühlenden Subjektivität – d. i. Fremdleib – zu apperzipieren ist, als *Vorbekanntes* im einfühlungsmäßigen Sinne aufgefasst wird. Die Konstitution der einfühlungsmäßigen Vorbekanntheit des Erfahrenen geschieht jedoch einerseits auf der *vorprädikativen* Ebene der Erfahrung, wo die Sinnlichkeiten, die als Darstellungsmomente des Erfahrenen fungieren, nur nicht-gegenständlich und unthematisch erlebt werden. Andererseits hat sich diese vorprädikative Konstitution des einfühlungsmäßigen Vorbekannten schon vollzogen, *bevor* die phänomenologische Reflexion oder selbst die Einfühlung stattfindet. Als Ergebnis deren wird die Gegebenheit eines einfühlungsmäßig Vorbekannten eine thematische einfühlungsmäßige Auffassung „auslösen".

Im Hinblick auf diese fünf Indirektheiten, die die Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität durchdringen, lassen sich die konstitutiven Rollen der jeweiligen Sinneskomponente der Einfühlung *nicht auf einen Schlag* erkennen und klären. Um eine Analyse der Fremderfahrung

[83] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 383. Vgl. SS. 403–406.

im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls anzufangen, müssen einige *„sichtbarere“ Sinneskomponenten* der Fremderfahrung vor anderen thematisiert werden, die *„weniger sichtbar“* sind. In der Tat können die Letzteren nicht unmittelbar in den Fokus der Fremderfahrungsanalyse gebracht werden, weil sie entweder *nicht intuitiv* in der Fremderfahrung gegeben sind oder aus methodischen Gründen vorläufig *außer Acht* gelassen werden.[84] Unsere Auffassung der Fremderfahrungstheorie Husserls ist daher hermeneutisch, aber nicht nur, weil wir die Fremderfahrung bei Husserl im Zusammenhang mit einer Konzeption der Selbstauslegung verstehen, in der die einfühlende Subjektivität den implizierten Sinn ihrer Sinnesüberschüsse oder ihres Vermöglichkeitshorizonts explizit macht. Sondern es liegt auch daran, dass unsere Auffassung sowohl einer *methodischen Abfolge* folgt, die *dem Verlauf der einfühlungsmäßigen Selbstauslegung bzw. Sinnesentfaltung* entspricht, als auch eine methodische Vorgehensweise einsetzt, die darauf abzielt, *die „weniger“ sichtbaren Sinneskomponenten* der Einfühlung *schrittweise* ins phänomenologische Forschungsfeld einzubeziehen. Zusammengefasst: Unsere Analyse wird in Form eines *Umwegs* durchgeführt, was so weit wie möglich dem *Umweg der einfühlungsmäßigen Selbstauslegung der einfühlenden Subjektivität* entspricht. Um eine hermeneutische Auffassung der husserl’schen Einfühlungstheorie zu gewinnen, wird Husserls Begriff der primordialen Reduktion in unserer Untersuchung aus einem *hermeneutischen Gesichtspunkt* interpretiert. Auf der einen Seite wird die primordiale Reduktion als methodischer Ansatz betrachtet, der so entworfen wird, um sowohl die Gegenwärtigen – d. i. die *aktuellen konstitutiven Leistungen* und *Gegebenheiten* – als auch die Nicht-Gegenwärtigen – d. h. die *Sinnesüberschüsse* der Gegenwärtigen – in der *eigenen Erfahrungssphäre* der einfühlenden Subjektivität zu veranschaulichen. Auf der anderen Seite werden wir darauf aufmerksam machen, dass die primordiale Reduktion grundsätzlich eine „abstrahierende“ Thematisierung von Sinneskomponenten im statisch-phänomenologischen Sinne ist, und dass ihre Anwendung das „vorgegebene Faktum“ des bereits intersubjektiv geltenden Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität zur Voraussetzung hat.

Vor diesem Hintergrund ist es deshalb unvermeidlich, *Kritiken* an den *methodischen Naivitäten* – z. B. den als selbstverständlich hingenommenen Voraussetzungen – der primordialen Reduktion zu üben. Das erste Ergebnis dieser Kritik besteht in der Anerkennung derjenigen Einfühlung, die vom Gesichtspunkt der einzufühlenden Subjektivität ausgeht. Sie wird erst durch die methodische *„Wiederanschaltung“* der einfühlungsmäßigen Leistungen der eigenen Subjektivität ermöglicht, die dem „Ausblenden“ der Einfühlung bei der primordialen Reduktion *entgegenwirkt*. Angesichts dieser „Wiederanschaltung“ der Einfühlungsleistungen der einfühlenden Subjektivität können

[84] Vgl. E-W. Orth, „Die Pluralität der transzendentalphänomenologischen Reduktion und das Problem des Reduktionismus,“ in *Die erscheinende Welt: Festschrift für K. Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny (Berlin: Duncker u. Humblot, 2002), S. 741.

sowohl die von der einzufühlenden Subjektivität ausgehende Einfühlung als auch die wechselseitige Bezogenheit zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität ans Licht rücken. Aufgrund deren wird nicht nur eine fundamentale Erweiterung der Tragweite des einfühlenden Erfahrungslebens von einem „solipsistischen" zu einem „intersubjektiven" nachvollziehbar. Sie legt auch die Grundlage dafür, den Standpunkt und die konstitutiven Leistungen der transzendentalen Monadengemeinschaft, die als das genuine „Absolute" im transzendental-phänomenologischen Sinne gilt, verständlich zu machen. Das zweite Ergebnis dieser Kritik der primordialen Reduktion besteht in der *Offenbarung* der *vorprädikativen* und *vorgegebenen* Ebene der Fremderfahrung. Mithilfe einer methodischen „Rekonstruktion" lässt sich das Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität nicht mehr als ein statisch punktuelles Ereignis begreifen, sondern wesentlich als einen apriorischen, aber genetisch ausgedehnten Prozess. Diese Rekonstruktion der *transzendentalen Genese* des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität ermöglicht es uns, die Konstitution der Vorbekanntheit des Erfahrenen auf die vorprädikative Ebene zurückzuführen, in der die Konstitution von den eigentümlichen Prinzipien der „Assoziation" beherrscht wird. Gemäß diesen Assoziationsprinzipien werden der Eigenleib der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlende Körper, der „später" als „Fremdleib" zu apperzipieren ist, *wechselseitig* als „ähnlich *und* kontrastierend" zueinander *gepaart*. Dementsprechend findet eine *wechselseitige Sinnesübertragung* auf der vorprädikativen Ebene statt, sodass der Eigenleib und der einzufühlende Körper jeweils als „Dingähnliches" und „Leibähnliches" konstituiert werden, ohne aber als Identisches ineinander zusammenzufallen. Dieser wechselseitige Ähnlichkeitszusammenhang, der zugleich unlösbaren Kontrast in sich birgt, erweist sich grundsätzlich als der *einfühlungsmäßige Motivationszusammenhang*, der jeder Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität vorangeht.

Bevor wir diesen Abschnitt beenden, müssen wir uns dem zweiten Aspekt des hermeneutischen Charakters unserer Analyse zuwenden. In der Tat sieht Ricœur sehr richtig ein, dass die idealistische Konzeption der eigenen Subjektivität – als Ursprung der sinnesmäßigen Letztbegründung – einfach „ruiniert" wird, sobald man Rücksicht auf den *dialektischen* und den *überschüssigen* Charakter des Konstitutionsverfahrens nimmt.[85] Dies weist darauf hin, dass die „Konstitution" der einzufühlenden Subjektivität nicht mehr darin besteht, den Sinn der einzufühlenden Subjektivität im Anschluss an den Sinn sowie die Leistungen der einfühlenden Subjektivität zu begründen oder zu beglaubigen. Sondern sie besteht – wie wir in der obigen Darlegung der phänomenologischen Hermeneutik Ricœurs zeigten – darin, zu *bezeugen*, wie die explizierten und die implizierten Sinne des einfühlungsmäßig Erfahrenen *sich validieren*. Die

[85] Vgl. Ricœur, "Phenomenology and Hermeneutics," S. 37.

entscheidende Frage ist aber: *Was* wird eigentlich von der einfühlenden bzw. der eigenen Subjektivität bezeugt? Es ist kein Zufall, dass wir in den Manuskripten Husserls die folgende Passage vorfinden, die genau diese Frage beantwortet:

> Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen *ego* das *alter ego* [Herv. i. Orig.]. bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn „anderes *ego*" [Herv. i. Orig.] 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 transzendentale Tatsachen meiner phänomenologischen Sphäre* [Herv. d. Verf.]. (XV/4)

Was letztlich bei der Einfühlung verständlich gemacht bzw. „bezeugt" wird, ist die folgende *phänomenologische Tatsache*: Ich als einfühlende Subjektivität *im eigenen Sinne* befinde mich bereits in einer konkret gegebenen und faktisch erfahrenen *Welt*, die als Korrelationsapriori für eine *Gemeinschaft der transzendentalen Subjektivitäten* – mich eingeschlossen – gilt. Aus dem hermeneutisch-phänomenologischen Gesichtspunkt bezeichnet deshalb die „Konstitution" der einzufühlenden Subjektivität nur, dass die einfühlende Subjektivität ihr eigenes „In-der-*intersubjektiven*-Welt-Sein" als *vorgegebene phänomenologische Tatsache* – oder, Sartre zufolge, als *Notwendigkeit des Faktums* oder *faktische Notwendigkeit*[86] – im *transzendentalen* Sinne anerkennt. Und diese Anerkennung lässt sich nur durch die Entfaltung aller implizierten Sinneshorizonte der einfühlenden Subjektivität, der einzufühlenden Subjektivität und schließlich des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses erreichen.

5. Überblick der vorliegenden Arbeit

In der obigen Erörterung werden nicht nur der theoretische Hintergrund, die Forschungsanliegen, die Leitfragen und der methodische Ansatz unserer Forschung in Bezug auf Husserls Fremderfahrungsanalyse klargestellt. Sondern wir erstellten auch eine Skizze der Unterthemen – d. h. der verschiedenen Momente von „Indirektheiten", die das Einfühlungsphänomen bei Husserl durchdringen und es konstituieren –, auf die wir in den kommenden Analysen eingehen werden. Zusammenzufassen zielen wir in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich darauf ab, die Sinneskonstitution der fremden Subjektivität – d. i. die *Einfühlung* – in Husserls transzendentaler Phänomenologie als *einzigartige Selbstauslegung* der *Sinnespotentialitäten des Erfahrungslebens der eigenen Subjektivität* aufzufassen. Und dieser Auftrag wird dadurch erfüllt, dass wir die Momente von „Indirektheiten", die in Husserls Einfühlungsphänomen verborgen sind, sowohl

[86] Siehe Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 180–181, 452, 494, 506.

thematisch machen als auch transzendental aufklären. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Fremderfahrungstheorie Husserls wesentlich als eine *Hermeneutik der Alterität* konzipieren, die auf einer *Hermeneutik der Selbstheit* beruht.

Im Anschluss an dieses einleitende Kapitel werden wir im ersten Kapitel den systematischen Charakter der transzendentalen Phänomenologie Husserls skizzieren. Dabei lässt sich bereits die idealistisch-solipsistische Interpretation der Phänomenologie Husserls im weiteren Sinne zurückweisen. Überdies wird gezeigt, dass sich die transzendentale Subjektivität nach der phänomenologischen Reduktion keineswegs in einem solipsistischen bzw. eingekapselten Zustand befindet. Sondern sie findet sich bereits in ihrem monadischen Bewusstseinsleben vor und steht von vornherein in Zusammengehörigkeit mit der transzendenten Welt, des innerweltlichen Gegenständlichen und der fremden Subjektivität. Im zweiten Kapitel wird die Problematisierung des Fremderfahrungs- bzw. Einfühlungsbegriffs in Husserls Phänomenologie verfolgt. An dieser Stelle wird sichtbar, dass die Wichtigkeit des Themas der Einfühlung nicht nur darin besteht, dass sie ihrem Wesen nach als Eigenart der Intentionalität gilt oder als Möglichkeitsbedingung zur Konstitution der Objektivität beiträgt. Sondern es handelt sich bei diesem Thema grundsätzlich um die „Verdopplung" der eigenen transzendentalen Subjektivität, was sich letztlich auf die Frage nach dem Sinn der „transzendentalen Subjektivität" in Husserls transzendentaler Phänomenologie bezieht. Danach werden wir uns im dritten Kapitel der Konzeption der „primordialen Reduktion" zuwenden, die dem methodischen Ansatz der Einfühlungstheorie Husserls zugrunde liegt. Dabei werden wir nicht nur verschiedene Begriffe der „Primordialität" – d. i. der statischen, genetischen und intersubjektiven – bei Husserl angehen. Sondern wir werden eine einheitliche Auffassung dieser verschiedenen Begriffe anbieten, indem wir sie als Forschungsergebnisse von verschiedenen, aber aufeinanderfolgenden methodischen Phasen verstehen. Diese methodischen Phasen entsprechen einerseits jeweils dem Verlauf der Sinnesauslegung der eigenen Subjektivität und dienen andererseits als „Kritik der Naivitäten", die an die vorangegangenen methodischen Phasen anknüpfen.

Im vierten und fünften Kapitel werden die Momente von „Indirektheiten" in der Selbstkonstitution der eigenen Subjektivität erforscht. Diese Momente beziehen sich sowohl auf die wahrnehmungsmäßigen Potentialitäten als auch auf die phantasiemäßigen Irrealitäten, die grundsätzlich als ihre ersten Selbstverdopplungen „vor" der Einfühlung gelten. In der Tat entstehen sie exakt als Sinnesüberschüsse des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität, wenn sie ihr eigenes Erfahrungsleben als faktisch und gegenwärtig sich vollziehendes Wahrnehmungsleben konstituiert. Zuerst lässt sich im vierten Kapitel ansehen, wie die einfühlende Subjektivität ihre ursprünglichste Eigenheit dadurch gewinnt, wenn sie thematisch ihre Zeitlichkeit und Leiblichkeit im eigenen Sinne konstituiert. Hier ist nicht nur klarzumachen, wie sich die eigene Subjektivität wegen ihrer Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung ermöglicht, allgemein als

„Ausgangspunkt“ des unumkehrbaren Positionsverhältnisses zu sein. Sondern auch die eigene Subjektivität „verdoppelt“ sich das erste Mal, dadurch, dass sie den Horizont ihrer nicht-gegenwärtigen – d. h. vergangenen und künftigen –, aber realisierbaren Vermöglichkeiten der Wahrnehmung als „Sinnüberschüsse“ ihrer Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung erregt. Darauffolgend wird im fünften Kapitel ermittelt, wie die einfühlende Subjektivität ihre ursprünglichste Wirklichkeit bzw. Faktizität verdient, wenn sie ihr eigenes Erfahrungsleben unthematisch als faktisches und aktuelles Vollzugsseins konstituiert. Das Vollzugssein der eigenen Subjektivität sowie das Erfahren-Werden-Sein der Welt erweisen sich in der ersten Linie als absolut undurchstreichbare Urfakten im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Und auf der Basis dieser Urfakten und des Phantasievermögens der einfühlenden Subjektivität geschieht in ihrem Erfahrungsleben eine andere Selbstverdopplung: Auf der Kehrseite des faktischen Vollzugsseins der einfühlenden Subjektivität, das von ihr selbst unthematisch bestimmt wird, lässt sich der Horizont ihres „anders-seienden“ Erfahrungslebens vorfinden, das zum einen bloß-ideal denkbar ist, aber zum anderen faktisch durchgestrichen und daher nicht-realisierbar ist.

Das sechste, siebte und achte Kapitel werden jeweils den statischen, intersubjektiven und genetischen Analysen des Einfühlungsbegriffs in Husserls Einfühlungstheorie gewidmet. Im sechsten Kapitel konzentrieren wir uns darauf, Husserls Einfühlungsbegriff aus dem statisch-phänomenologischen Standpunkt zu untersuchen. Anfangs dieses Kapitels werden wir uns mit dem Thema beschäftigen, wie es möglich ist, die anschauliche Vergegenwärtigung der Fremdleiblichkeit durch die einfühlungsmäßige Auffassung der Wahrnehmbarkeitsschichte des Fremdleibs zu erreichen. Dabei werden die einfühlungsmäßige Auffassung des Fremdleibs als „Ausdruck des Geistes“ mit dem Bildbewusstsein des Gebildeten (*Bildsujet*) durch das Bild (*Bildobjet*) verglichen und voneinander unterschieden. Danach wird die einzigartige Auffassungsleistung der Einfühlung ermittelt. Es wird sichtbar gemacht, dass die Einfühlung im Grunde genommen das „widersprüchliche“ Zusammensetzen der nicht-aktuell realisierbaren Vermöglichkeiten – d. i. der vergangenen und künftigen Erfahrungsleben – und der bloß ideal-möglichen, aber faktisch durchgestrichenen Vermöglichkeiten – d. h. der irrealen Erfahrungsleben – der eigenen Subjektivität ist. Die „Widersprüchlichkeit“ des Sinnes der einzufühlenden Subjektivität gilt einerseits nur methodisch, weil sie nichts anderes als die radikale Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität ist, die durch die „Linse“ der primordialen Reduktion sichtbar gemacht wird. Andererseits deutet sie aber darauf hin, dass der Sinn der fremden Subjektivität nicht nur auf den Sinn oder die konstitutiven Leistungen der einfühlenden Subjektivität irreduzibel ist. Sondern sie stellt auch die „Tragweite“ und die „Tiefe“ der konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität infrage. Vor diesem Hintergrund erweist sich dann die fremde Subjektivität als geltungsmäßiges Analogon, was sowohl modale Abhängigkeit als auch modale Selbstständigkeit bezüglich der eigenen Subjektivität mit sich bringt.

Im siebten Kapitel fokussieren wir uns auf die implizierte Sinnesentfaltung des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität, was der „Wiederanschaltung“ ihrer einfühlungsmäßigen Leistungen nachkommt. Angesichts der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität findet zuerst eine Überlagerung zwischen den Erfahrungsschichten der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität statt. Die Überlagerung ihrer Erfahrungsschichten führt aber nicht allein zur „Intersubjektivierung“ des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität. Sondern sie weist unmittelbar darauf hin, dass die einzufühlende Subjektivität sich einerseits als Erfahrungsgesichtspunkt herausbildet und andererseits die einfühlende Subjektivität im Gegenzug einfühlt. Aufgrund dieser Wechselseitigkeit bzw. „Widerspiegelung“ der Einfühlungen befindet sich die einfühlende Subjektivität wesentlich in einer intentionalen Verflechtung nicht nur mit einzelnen, sondern im Prinzip mit allen einzufühlenden Subjektivitäten im wirklichen und möglichen Sinne. Es ist genau dieses „intentionale Ineinandersein“ der einfühlenden Subjektivität mit ihren einzufühlenden Subjektivitäten, was wesentlich der Konstitution der transzendentalen Monadengemeinschaft bzw. der transzendentalen Intersubjektivität zugrunde liegt. Es lässt sich allerdings nur richtig – z. B. weder deduktiv noch spekulativ – begreifen, wenn man es im Anschluss an die hermeneutische Konzeption der „Konstitution“ und die phänomenologische Konzeption des „Urfaktums“ versteht. Was das intentionale Ineinandersein der transzendentalen Subjektivität zum Ausdruck bringt, ist nichts anderes als Folgendes: Die einfühlende Subjektivität bildet sich als der erstpersönliche Erfahrungsgesichtspunkt im eigenen Sinne und bezeugt den voll entfalteten Sinn der phänomenologischen Tatsache, nämlich, dass sie sich einerseits bereits in einer konkret vorgegebenen und intersubjektiv erfassbaren Welt befindet und andererseits als irreduzibles Mitglied einer monadischen Gemeinschaft wirklicher und möglicher Subjektivitäten.

Im achten bzw. letzten Kapitel wird die genetische Konstitution des Motivationszusammenhangs der Einfühlung zur Untersuchung herangezogen. Mithilfe der methodischen Rekonstruktion kann nicht nur die transzendentale Genese des Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität veranschaulicht werden, sondern sie ermöglicht es auch, die vorprädikative Konstitutionsebene in den Fokus phänomenologischer Forschung zu rücken. Hier werden wechselseitige und partielle Ähnlichkeiten zwischen Erfahrenen konstituiert, ohne jedoch ihre grundlegenden Ungleichheiten aufzulösen. Angesichts der Offenlegung der vorprädikativen Konstitutionsebene wird zuerst gezeigt, dass die Assoziation des Eigenleibs mit dem einzufühlenden Fremdkörper schon auf dem „unbewussten“ Niveau der Triebintentionalität beginnt. Und nach verschiedenen Schritten der Assoziation finden wechselseitige Sinnesübertragung sowie Sinnesdifferenzierung statt. Dies bedeutet, dass der Eigenleib und der einzufühlende Fremdkörper simultan zueinander verähnlicht und kontrastiert werden, sodass sie in vorprädikativer Weise jeweils als „Dingähnliches“ und „Leibähnliches“ aufgefasst werden

können, ohne sich jedoch miteinander zu identifizieren. Als Ergebnis der Assoziation verhalten sich dann der Eigenleib und der einzufühlende Fremdkörper zueinander als „Spiegelbilder“ im reziproken Sinne. Dies führt nicht nur dazu, dass die Gegebenheit des einen „aufgrund ihrer Ähnlichkeit“ die Gegebenheit des anderen „erweckt“. Sondern auch die erweckte Gegebenheit des einen weist rückwärts darauf hin, das andere „auf ähnliche Weise“ aufzufassen bzw. zu „stiften“. Dieser Zusammenhang von Erweckung und Stiftung, der gegenseitig zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper verläuft, ist nichts anderes als der Motivationszusammenhang der Einfühlung.

I. Die transzendentale Phänomenologie Husserls

1.1 Skizze der transzendentalen Phänomenologie Husserls

1.1.1 Die Transzendentalität der Phänomenologie Husserls

Mit Rücksicht auf ihren systematischen Charakter lässt sich die Phänomenologie Husserls zunächst als *Transzendentalphilosophie* im *allgemeinen* Sinne kennzeichnen. Der Hauptgrund dafür liegt in der Tatsache, dass seine Phänomenologie sich das Ziel setzt, systematisch die *apriorischen* Möglichkeitsbedingungen der erkenntnismäßigen bzw. der objektiven Geltung der erfahrenen Gegenständlichen zu untersuchen.[87] Demzufolge kann die Phänomenologie Husserls als eine apriorische Wissenschaft erfasst werden, die davon ausgeht, dass der *Seinssinn* der wirklichen Welt und der innerweltlichen Gegenständlichen ihrer *Wesensnotwendigkeit* nach auf ihr *Verhältnis zu* dem *Erfahrungssubjekt* zurückzuführen ist.[88] Vor diesem Hintergrund stellt sich einerseits das Erkenntnisvermögen des transzendentalen Subjekts als das heraus, was sich im Prinzip nicht „wegdenken" lässt, um die objektiven Geltungen der erfahrenen Welt und der erfahrenen Gegenständlichen in ihr zu ermöglichen. Andererseits hängt das erkannte Sein der Welt und der innerweltlichen Gegenständlichen stetig vom Sein des transzendental-erkennenden Subjekts ab, insofern als der Seinssinn der Ersteren immerzu von der „Idealität" bzw. „Irrealität" des Erkenntnisvermögens ihres Subjekts geprägt wird (III[1]/75; XVII/174). Aus diesen Gründen bewährt sich die Phänomenologie Husserls als eine Art „transzendentaler Idealismus", denn sie teilt das erwähnte Wesensmerkmal der Transzendentalphilosophie, die von Kant gegründet wurde (I/118; VIII/215; XXXVI/156).

Über diese Kennzeichnung hinaus kann aber Husserls Phänomenologie weiter als *Sonderform* der Transzendentalphilosophie verstanden werden. Dies gilt vor allem deshalb, weil Husserl das Verhältnis zwischen dem erkennenden „Subjekt" und dem erkannten „Gegenständlichen" spezifisch als Verhältnis zwischen dem *intentionalen „Bewusstsein"* und dem *intendierten „Transzendenten"* bestimmt.[89] Schon in den *Logischen Untersuchungen*, die den

[87] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag), A 11–12/B 25–26.

[88] Vgl. XXXVI/19, 64, 156.

[89] Vgl. R. Bernet, „Transzendentale Phänomenologie?" in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna (Dordrecht: Springer, 2010), SS. 44–45; T. Nenon, "Some difference between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy," *Continental Philosophy Review* 41, Nr. 4 (2008), SS. 432–433; S. Luft, „Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt'," *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), S. 141; S. Luft, "From Being to Givenness and Back:

Anfang seiner phänomenologischen Forschung markierten, lässt sich diese Bestimmung des „Subjekt–Gegenstand“ Verhältnisses erstmal erblicken. Dabei formuliert Husserl die Leitfrage seiner gesamten Untersuchung als Frage nach der erkenntnismäßigen Möglichkeitsbedingung der ideal-logischen Gegenständlichen, die trotz ihrer objektiven Geltungen nur im *subjektiv* verfließenden Erlebnisstrom auftreten können (XVIII/208–209; XIX[1]/12–13). In seiner gereiften Forschungsperiode präzisiert Husserl den Auftrag seiner transzendentalen Phänomenologie weiterhin als die systematische Ermittlung *der intentionalen Struktur des Bewusstseins* und *seines Konstitutionsverfahrens*. Unter dem Begriff „Konstitution“ wird der Prozess bezeichnet, in dem die Welt und die innerweltlichen Gegenständlichen durch die wesensnotwendigen *Leistungen* des Bewusstseins hindurch *verständlich* sowie *vorstellig gemacht* werden. Anders formuliert: „Konstituieren“ heißt, die *Verständlichkeit* bzw. die *Erfahrbarkeit* des erfahrenen Gegenständlichen apriorisch zu ermöglichen. Die Welt und die Gegenständlichen, die in diesem Prozess „konstituiert“ bzw. verständlich gemacht werden, machen jedoch keine reellen Bestandstücke des Bewusstseinsstroms aus. Sie gelten daher in diesem Rahmen als nichts anderes als das, was dem Bewusstseinsstrom „gegenübersteht“ oder ihn „transzendiert“ (I/117; II/5; III[1]/228; XIX[1]/515).

In Bezug auf diese Bestimmung des intentionalen Bewusstseins und der intendierten Gegenständlichen zielt die „transzendentale“ Phänomenologie Husserls gründlich darauf ab, die *wesensnotwendige* bzw. *apriorische Korrelation* zwischen den konstitutiven Leistungen des Bewusstseins und der konstituierten Gegebenheit des „transzendenten“ – d. i. des Bewusstsein „transzendierenden“ – Gegenständlichen aufzuklären. Da diese „Korrelation“ ihrem Wesen nach apriorisch ist, spielt sie zugleich die Rolle als Wesensgesetz der Erfahrung von „Transzendentem“ – d. h. der *transzendentalen Erfahrung – überhaupt*. Die transzendentale Phänomenologie Husserls erweist sich deshalb im Grunde genommen als Transzendentalphilosophie im neuen und hochspezifischen Sinne: Sie ist eine „transzendentale“ Analyse der apriorischen Möglichkeitsbedingung der Verständlichkeit und Vorstelligkeit des erfahrenen „Transzendenten“ (I/10, 65; XVII/259).

1.1.2 Natürliche Einstellung und natürliche Erfahrung des Fremden

In Bezug auf die obige Erläuterung ist zu antizipieren, dass die einzufühlende Subjektivität und

---

Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl,” *International Journal of Philosophical Studies* 15, Nr. 3 (2007), SS. 380–383; D. Zahavi, “Husserl and the ‘absolute’,” in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna (Dordrecht: Springer, 2010), SS. 77–78; D. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung* (Dordrecht: Springer, 2008), SS. 24–27; Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, SS. 44–46.

Intersubjektivität bei Husserls Phänomenologie im Anschluss an die Konstitution des Transzendenten im intentionalen Bewusstsein erforscht werden sollten. Es wird also implizit darauf hingewiesen, dass hier die einzufühlende Subjektivität und Intersubjektivität erst im Unterschied zu ihren gewöhnlichen, alltäglichen Sinnen thematisiert werden müssen. In der Tat geht Husserls phänomenologische Untersuchung der Erfahrung wesentlich von der kritischen Überprüfung der „natürlichen Einstellung" aus. Unter „natürlicher Einstellung" versteht Husserl den Erfahrungsgesichtspunkt des vor-phänomenologischen, alltäglichen Erfahrungslebens. In seinem „natürlichen" Erfahrungsleben befindet sich das Erfahrungssubjekt stetig im „Hineinleben" in verschiedene Grundtypen von Erfahrungsgegenständlichen. Sie gehören beispielsweise den Raumdingen, Idealitäten, Werten, Menschen und Tieren oder kulturellen Gebilden, je nachdem, welches „Sonderinteresse" das Erfahrungssubjekt hat (III[1]/59; VI/141, 152–153; XXXIV/218–219).[90]

Abgesehen von ihrer Verschiedenheit teilen aber alle Sonderinteressen des natürlichen Erfahrungssubjekts gemeinsam ein „Gesamtinteresse" an der *Wirklichkeit* des Seienden, was Husserl die *Generalthesis* nennt. Die Generalthesis des natürlichen Erfahrungslebens bezieht sich im Grunde genommen auf das verborgene *Urteil* oder den *Anspruch des Seinssinns*, was die Erfahrung der transzendenten Gegenständlichen *überhaupt* betrifft (III[1]/62; VI/172). Angesichts des Geltungsanspruchs der Generalthesis wird das Sein der innerweltlichen Gegenständlichen sowie der Welt – als die „Totalität" der transzendenten Gegenständlichen – ständig als „wirklich" bzw. „immer dabei" seiend *gesetzt*. Dies bedeutet, dass das „natürlich" erfahrene Sein der Gegenständlichen und der Welt immer als das gehalten wird, was unabhängig von ihrer „Erfahrung" oder „Erscheinung" gilt (III[1]/62; VI/180). Währenddessen nimmt das natürliche Erfahrungssubjekt nicht nur die Generalthesis – d. i. den „Anspruch" über den Seinssinn des Transzendenten – als unbezweifelbar und unwegdenkbar an. Sondern auch die „Annahme" der Generalthesis verbleibt für ihn vom Anfang bis Ende des Erfahrungsprozesses stets unberührt (VI/112, 209). Diese geltungsmäßige „Selbstverständlichkeit" und vollzugsmäßige „Anonymität" der Generalthesis machen die wesentliche „Naivität" der natürlichen Einstellung aus.[91]

Im Verlauf des natürlichen Erfahrungslebens lassen sich das Erfahrungssubjekt selbst und seine

[90] Vgl. XVII/177. Dies gilt ebenfalls bei der Gegebenheit von idealen Gegenständlichkeiten wie logischen oder mathematischen Einheiten. Obwohl sich die idealen Gegenständlichkeiten wesentlich durch ihre Irrealität bzw. Idealität charakterisieren, beziehen sie sich aber jedenfalls auf *mögliche* Wirklichkeit – z. B. auf ihre mögliche Vereinzelung in der wirklichen Welt. Siehe auch S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* (Dordrecht: Springer, 2012), S. 57.

[91] Vgl. S. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe' des Selbst* (Dordrecht: Springer, 2006), SS. 9–13; S. Luft, "Husserl's Phenomenology and Discovery of the Natural Attitude," *Continental Philosophy Review* (1998), SS. 160–162.

Anderen – als „Menschen“ – in der wirklichen, räumlich-zeitlichen Welt vorfinden. Bei diesem Anlass weist der Begriff „Mensch“ auf das „ausgezeichnete“ Raumding hin, dessen physischer Aspekt – d. i. „Leibkörper“ – jedenfalls *in eins* mit seinem psychischen Aspekt – i. e. „Seele“ – erfahren wird (IV/127, 162; XXIX/6–7). Mittlerweile wird die Seele vor allem als das gekennzeichnet, was „nichts anders als die immanent wahrnehmbaren Erlebnisse des immanenten Erlebnisflusses“ ist und daher nicht von einem äußerlichen Gesichtspunkt wahrgenommen werden kann (IV/131, 133). Im Gegensatz zum wahrgenommenen Gegenständlichen weist die Seele keine Raumdinglichkeit auf. Zudem ändert sich die Seele weder immer noch völlig nach der Regel der Naturkausalität, weil Änderung der Erlebnisbestände – z. B. Assoziation, Gewohnheit, Gedächtnis, Gefühl, Wille usw. – auch nach der Regel der „Motivation“ vom Erfahrungssubjekt selbst oder von „anderen“ Menschen verursacht werden kann (IV/135–136, 230). [92] Trotz ihrer „Raumlosigkeit“ und „Motivierbarkeit“ zeigt die Seele des Menschen auf der anderen Seite wesentliche Abhängigkeit von ihrem physischen bzw. leiblichen Aspekt auf. Der Grund dafür besteht darin, dass die Seele im Rahmen der natürlichen Erfahrung letztlich als reale Beschaffenheiten der z. B. Reizbarkeit, Empfindsamkeit oder höherstufigen Einheit des Gesamtbewusstseinszustands begriffen werden. Diesbezüglich gilt die Seele wesentlich als „eine bloße Schichte realer Vorkommnisse an Leibern“, die immer von „realen“ Vorkommnissen in der wirklichen Welt beeinflusst wird (IV/133, 135, 175–176). Aus dieser Überlegung kann die „Unabhängigkeit“ der Seele von ihrem Leibkörper weder im realen noch im ontologischen Sinne verstanden werden, sondern rein im analytischen Sinne – d. i., wenn sie als Forschungsgegenstand der Psychologie aufgenommen wird (IV/177).

Abgesehen davon, dass die Seele vom physischen Aspekt des Leibkörpers abhängt und vom äußerlichen Gesichtspunkt nicht wahrzunehmen ist, lässt sie sich auch im natürlichen Sinne „einfühlen“. Im Gegensatz zur Wahrnehmung, in der der Leibkörper des anderen Menschen in seiner „Urpräsenz“ – d. i. „originär“ und leibhaftig – wahrgenommen wird, lässt sich die Seele des anderen Menschen lediglich in „Appräsenz“ – i. e. „mittelbar“ und nicht-leibhaftig – einfühlen (IV/163–164; 200). Demzufolge kann der andere Mensch entweder als „Gegensubjekt“ oder als „Gegenstand“ erfasst werden (IV/183–185, 194). Zum einen geht die Erfahrung des anderen Menschen als „Gegensubjekt“ aus dem praktischen bzw. *personalistischen* Gesichtspunkt der natürlichen Einstellung hervor. Hierbei betrachtet das Erfahrungssubjekt sich selbst und die anderen Menschen ebenfalls als *betätigende Subjekte*, die, anstatt an dem erkenntnistheoretischen Wert der innerweltlichen Gegenständlichen, vorwiegend an ihrem „Nutzwert“ bzw. ihrer Dienlichkeit interessiert sind (IV/188). Die „personalen“ Erfahrungssubjekte beziehen sich jedoch

[92] Die Regel der Motivation kennzeichnet sich dadurch, dass es sich bei ihr um das „Weil“ oder das „Warum“ des Ereignisses handelt.

nicht allein auf ihre „gemeinsame Umwelt“ und die Gegenständlichen in ihr, sondern sie richten sich auch wechselseitig auf das „geistige“ Tun des anderen. Vor diesem Hintergrund wird ein gemeinsames „Subjektverband“ gebildet, und der Seinssinn der gemeinsamen Umwelt kann nur in Hinblick auf das „kommunikative Einverständnis“ dieses Subjektverbands aufgefasst werden (IV/185, 191–193).[93] Sobald jedoch dieses „personalistische“ Erfahrungsleben unterbrochen wird – etwa, wenn man das geistige Tun, die Motivation und die reale Existenz des anderen Menschen „bewähren“ oder „prüfen“ will –, wird der Erfahrungsgesichtspunkt des Erfahrungssubjekts in einen theoretischen bzw. *naturalistischen* verwandelt. Von dieser Perspektive ausgehend verliert das Seelenleben des Anderen sofort seine praktische sowie kommunikative Durchsichtigkeit, weil es bei diesem Anlass nur noch „immanent“ von dem anderen Menschen selbst wahrgenommen werden kann.

Allgemein gesprochen lässt sich das Seelenleben der anderen Menschen im Rahmen des natürlichen Erfahrungslebens nur mithilfe des induktiven oder deduktiven Denkprozesses – i. e. der sogenannten „Introjektion“ – als untrennbaren „Realitätsüberschuss über das bloße physische Ding“ bzw. als „Sein an dem Räumlichen“ nachvollziehen (IV/175–176, 228).[94] Es ist insbesondere nennenswert, dass die „intersubjektiven“ Zusammenhänge zwischen

[93] An dieser Stelle können wir sehen, dass Husserl die Vorgegebenheit der Dialoggemeinschaft im alltäglichen Leben nicht ignoriert hat, wie Waldenfels (und auch Theunissen) kritisiert, ganz zu schweigen davon, dass dieses Thema allmählich in Husserls *Krisis der Europäischen Wissenschaft* in den Vordergrund rückt. Wie Kozlowski aber aufzeigt, werden der Dialog und die Vorgegebenheit der Dialoggemeinschaft als unreflektierter Ausgangspunkt des Erfahrungslebens angenommen. Das Problem nach der Möglichkeitsbedingung bzw. der Konstitution des Dialogverhältnisses wird hier ebenso nicht berücksichtigt. Auf die Problematisierung der *transzendentalen* Subjektgemeinschaft als Problem der *Ichspaltung* werden wir im siebten Kapitel eingehen. Für Kozlowskis Kommentar zum Dialogismus, siehe Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, SS. 14–15, 22.

[94] Nach der Forschung Zahavis und Gallaghers bildet diese *totale* Unzugänglichkeit des „Fremdpsychischen“ [*other mind*] den gemeinsamen Ausgangspunkt der zeitgenössischen „Philosophie des Geistes“ [*philosophy of mind*]. Dies lässt sich in den zwei einflussreichsten Theorien von *other mind* – nämlich der „Theorie-Theorie“ [*theory-theory* bzw. *„TT“*] und der „Simulationstheorie“ [*simulation-theory* bzw. *„ST“*] – besehen. Unter Theorie-Theorie verstehen Zahavi und Gallagher den Gedanken, dass man sich zum Verständnis des Fremdpsychischen dem *theoretischen Gesichtspunkt* der *Alltagspsychologie* zuwenden muss, um eine „menschengesunde“ und stimmige Auffassung über das „Handeln“ des fremden Menschen zu gewinnen. Demgegenüber verstehen sie unter Simulationstheorie die Position, dass man zum Verständnis des Fremdpsychischen auf einen *Simulationsprozess* bezüglich des Glaubens, Begehrens oder der Emotion des Fremdsubjekts zurückgreifen muss. Durch diesen Simulationsprozess kann man also *umfingierend* „in die Schuhe des Fremdsubjekts“ hineinschlüpfen und das daraus erworbene Ergebnis auf das andere Subjekt projizieren – oder nach Husserls Wortgebrauch: ins andere Subjekt „introjizieren“. Husserl zufolge kann Lipps’ Theorie des „Analogieschlusses“, nach der das Fremdpsychische aufgrund der äußerlichen bzw. körperlichen Ähnlichkeit zwischen dem anderen und dem eigenen Subjekt *analogisch* erfasst wird, der Simulationstheorie zugeschrieben werden (vgl. XIV/242–243). Siehe Zahavi und Gallagher, *Phenomenological Mind*, S. 172 und 9. Kapitel. Siehe auch D. Zahavi, “Empathy and Direct Social Perception. A Phenomenological Proposal,” *Review of Philosophy and Psychology* 2, no. 2 (2011): SS. 541–558. Vgl. dazu Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie*, SS. 168–178: Aus ähnlichen Überlegungen wie Zahavi und Gallagher formuliert Breyer seine Kritik an der Simulationstheorie und der Theorie-Theorie.

Erfahrungssubjekten im natürlichen Sinne nur *reale* Verhältnisse zwischen einer Pluralität von wirklich seienden Menschen sind. Die natürliche Subjektgemeinschaft unterscheidet sich daher wesentlich nicht von der *empirischen* Aggregation oder Allgemeinheit von *wirklichen Seienden*. Denn sowohl die Erfahrungssubjekte als auch der von ihnen gebildete Subjektverband werden zuletzt nur als *erfahrene Gegenständliche* oder *Sachverhalte* betrachtet. Diesbezüglich warnt Fink davor, dass „die Pluralität der Phänomenologisierenden auch nicht am Vorbild einer mundanen Gemeinschaft von Erkenntnissubjekten verstehbar [ist]" (Dok II[1]/7). Der Grund für Finks Stellungnahme ist eindeutig: Einerseits sind vielmehr die Verständlichkeit und Erfahrbarkeit der natürlichen Erfahrungssubjekte und des natürlichen Subjektverbands, die als „Erfahrungsgegenständliche" in der Welt gesetzt werden und transzendentaler Aufklärung bedürfen. Andererseits ist es die Pluralität von *transzendental-konstituierenden* Subjekten, die anstelle der natürlichen Erfahrungssubjekte und des Subjektverbands die „wirkliche" Welt und die innerweltlichen Gegenständlichen verständlich machen können. Was diese „Pluralität" bzw. die „Pluralisierung" von „transzendentalen Subjekten" ermöglicht, ist nichts anderes als die *Einfühlung im transzendental-konstituierenden Sinne*.

1.1.3 Die phänomenologische Reduktion

Nach der obigen Erörterung ist ersichtlich geworden, dass ein *Einstellungswechsel* hierbei benötigt wird, um die einzufühlende Subjektivität, die einfühlende Subjektivität und ihren „intersubjektiven" Zusammenhang von dem natürlichen Erfahrungsgesichtspunkt zu befreien und sie *als transzendental-phänomenologisches Thema* zu veranschaulichen.[95] An dieser Stelle kommen wir zum Begriff der *phänomenologischen Reduktion*. Als methodischer Ansatz, der den Eingang zum Feld der transzendentalen Erfahrung verschafft, wird die phänomenologische Reduktion von der konsequenten Umsetzung der *phänomenologischen Epoché* (ἐποχή), der *transzendentalen Reduktion* und der *eidetischen Reduktion* (I/106; V/40–45) ausgemacht. Die phänomenologische Epoché, die sich als der erste Schritt der phänomenologischen Reduktion erweist, kann grundsätzlich als die *Enthaltung* oder *Inhibierung* des Geltungsanspruchs der Generalthesis konzipiert werden. Husserl vergleicht diese Geltungshaltung oder Geltungsinhibierung der Epoché mit dem Fall, wie man die Geltung einer logischen Schlussfolgerung „zeitweise" – z. B. beim Streit mit den Anderen – einklammert, um ihre Gründe und Rechtfertigungen zu überprüfen, ohne jedoch die betroffenen Sätze preiszugeben

[95] Vgl. E. Fink, „Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit," in *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), S. 11. Dabei charakterisiert Fink die phänomenologische Reduktion vor allem als eine radikale Änderung der natürlichen Einstellung.

(XXXIV/41).[96] Was bei der Epoché eingeklammert wird, ist dementsprechend die Geltung der Generalthesis. Dabei wird dieser Geltungsanspruch über den Seinssinn der Welt, der innerweltlichen Gegenständlichen und des Erfahrungssubjekts „außer Funktion" gesetzt. Als Resultat dessen wird die Generalthesis nur als *Satz ohne Geltungsanspruch* gesehen; trotzdem werden die Generalthesis und die darunter erfahrenen transzendenten Gegenständlichen weder als „Schein" geleugnet noch als „Nichtsein" durchgestrichen (III[1]/63–66; V/152).[97] Aufgrund dieser eigentümlichen Geltungsinhibierung hinsichtlich der Generalthesis lässt sich das Feld der transzendentalen Erfahrung sofort freilegen. Seither muss alles transzendente Gegenständliche exklusiv als *„Phänomen"* konzipiert werden – d. i. als *Erscheinendes*, das *sich selbst* unmittelbar durch seine *Erscheinung* bzw. sein *Erscheinen* hindurch zeigt (I/69; XVII/166; II/11–12, 14).[98]

Sobald die transzendenten Gegenständlichen nach der Epoché als „Erscheinendes" zu konzipieren sind, was wesentlich nicht von seiner „Erscheinung" bzw. seinem Erfahrungsprozess getrennt werden kann, dringt sich unmittelbar die Frage nach dem *Dativ* dieser „Erscheinung des Erscheinenden" auf.[99] Jedes transzendente Gegenständliche, das trotz des Außer-Funktion-Setzens der Generalthesis übrigbleibt, kann daher die Rolle des „transzendentalen Leitfadens" oder „Index eines subjektiven Korrelationssystems" spielen, von dem ausgehend die Ermöglichungsquelle seiner Erscheinung zurückzuverfolgen ist (I/87; VI/168; XVII/275). Als Ergebnis der transzendentalen Reduktion lässt sich die *intentionale Korrelation* zwischen dem *intentional „vermeinenden" Bewusstsein* und dem von ihm *intentional „vermeinten" transzendenten Gegenständlichen* festlegen. Und diese intentionale „Korrelation" stellt vor allem dar, dass der Sinn, die Verständlichkeit oder die Erfahrbarkeit des „selbst-erscheinenden" transzendenten

[96] Vgl. Mat IX/2.

[97] Wie Schnell einsieht, trägt die phänomenologische Epoché als „Inhibierung" des allgemeinen *Geltungsanspruchs* über den *Seinssinn* grundsätzlich zur Aufstellung der ersten Grundthese der transzendentalen Phänomenologie bei, nämlich der These der „zweifachen Voraussetzungslosigkeit". Auf der einen Seite erreicht nach Schnell die Phänomenologie also die „ontologische" Voraussetzungslosigkeit, sodass weder das „wirkliche" und „vorausgegebene" Sein des Gegenständlichen noch das des Subjekts als Anfangspunkt der phänomenologischen Untersuchung angenommen werden kann. Auf der anderen Seite gewinnt die Phänomenologie zugleich ihre „gnoseologische" bzw. epistemologische Voraussetzungslosigkeit. Infolgedessen lässt sich jede metaphysische oder naturwissenschaftliche „Stellungnahme" zur Welt, zum Seienden oder zum Subjekt bei der phänomenologischen Analyse nicht mehr voraussetzen. Siehe Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, S. 37.

[98] Siehe auch K. Held, „Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie," *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980), S. 90.

[99] Vgl. R. Sokolowski, "Husserl on First Philosophy," in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna (Dordrecht: Springer, 2010), S. 16, 19; Bernet, „Transzendentale Phänomenologie?" S. 45; D. Zahavi und U. Kriegel, "For-Me-Ness: What it is and what it is not," in *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, hrsg. von D. Dahlstrom, A. Elpidorou, und W. Hopp (New York: Routledge, 2015), SS. 38–41, 45; D. Zahavi, "Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self," in *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, hrsg. von C. Durt, T. Fuchs, und C. Tewes (Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2017), SS.194–195.

Gegenständlichen im Wesentlichen von den intentional-auffassenden Leistungen des Bewusstseins *relativ* bzw. vom Letzteren *abhängig* ist und *nicht umgekehrt*. (V/153; VI/168–170; XXXVI/78). Der Auftrag der transzendentalen Phänomenologie Husserls liegt deshalb weder in der „Versicherung" noch in dem „Beweisen" des Seins oder Sinnes des erfahrenen Gegenständlichen und des erfahrenden Subjekts. Sondern sie zielt nur auf die *Aufdeckung* und *Aufklärung dieses Korrelationsaprioris* zwischen dem „Bewusstseinserlebnis" und dem „Bewusstseinskorrelat" ab (I/68; III[1]/228; VI/162, 169 [Fn.1]).

Neben der phänomenologischen Epoché und der transzendentalen Reduktion bringt Husserl auch die *eidetische* bzw. *freie Variation* ein, um die erforderte Wesensgesetzlichkeit bzw. „apriorische" Allgemeinheit für seine transzendentale Phänomenologie zu gewinnen. (IX/72–76).[100] Die freie Variation beginnt mit der Außer-Spiel-Setzung der *faktischen Wirklichkeit* des phänomenologisch reduzierten Gegenständlichen und des intentionalen Bewusstseins. Diesbezüglich wird das Betroffene zunächst als *Einzelheit* im Sinne von „eine[r] Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten" bzw. „beliebige[r] Phantasiemöglichkeit" berücksichtigt (III[1]/16; 172; IX/77; EU/411–412). Die phantasiemäßig neutralisierte Einzelheit wird weiterhin als „Ausgangsexemplar" bzw. „Vorbild" betrachtet und zur freien, beliebigen Variation gebracht, aus der sich „eine offen endlose Mannigfaltigkeit von [gleichartigen] Varianten" ergibt (IX/76).[101] Hier findet zwischen dem Vorbild und seinen „nachbildlichen" Varianten eine Deckung statt, bei der eine einheitliche „*Invariante*" gegenüber der Variantenmannigfaltigkeit „als die *notwendige allgemeine Form* [erhalten bleibt]" (EU/411).[102] Diese einheitliche „Invariante" ist nach Husserl das *Eidos*; es ist nichts anderes als das reine Allgemeine, zu dem das Vorbild und die Nachbilder

[100] Die freie Variation lässt sich erst als unabhängige denkerische Operation begreifen, die das *Eidos* bzw. das nicht-empirische, „reine Allgemeine" des Einzelgegenständlichen bestimmt. Das *Eidos* bezieht sich also auf die unendliche *Reihe* von ideal möglichen Einzelheiten. Diese Einzelheiten verhalten sich zueinander als Gleichartige, sofern sie das gleiche Eidos als ihr *Gemeinsames* oder ihr *Wesen* exemplifizieren. Wegen seiner Reinheit von empirischen Gegebenheiten hängen der Sinn und die Geltung des Eidos aber vom wirklichen Bestand seiner Exempel gar nicht ab. Das Eidos gibt sich deshalb gründlich als „notwendige allgemeine Form" oder „Gesetze der Notwendigkeit", die alle ihre Exempel notwendigerweise bedingt. Vgl., EU/422.

Siehe auch D. Lohmar, „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation," *Phänomenologische Forschungen* (2005), SS. 73–74; I. Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum* Neukantianismus (Dordrecht: Springer, 1964), SS. 55–57; R. Sowa, „Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls," *Phänomenologische Forschungen* (2007), SS. 33–34; und G. Brand, "The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl," in *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology: Idealism-Realism, Historicity and Nature: Papers and Debate of the International Phenomenological Conference Held at the University of Waterloo, Canada, April 9–14, 1969*, hrsg. von A-T. Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 1972), S. 133.

Besonders nennenswert ist, dass Sowa und Brand gemeinsam die Position vertreten, dass die freie bzw. eidetische Variation nicht zur *Auffindung* des Eidos dient, sondern nur zu seiner *Prüfung*. Denn man kann schon *vor* der freien Variation – z. B. im alltäglichen Leben – das reine Allgemeine bzw. das Eidos eines einzelnen Erfahrungsgegenständlichen auffassen.

[101] Vgl. EU/411.

[102] Vgl. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 25.

der Variation gemeinsam als *Einzelexemplare* gehören (XVII/255). Dank der freien Variation können die strukturellen Momente der transzendentalen Erfahrung nicht nur von der „empirischen Bindung" des Einzelfalls enthaftet werden. Sondern sie lassen sich auch als „intuitiv[e] Wesensnotwendigkeit und Wesensgesetz" – d. h. „Apriorisches" im transzendental-phänomenologischen Sinne – der Erfahrung erfassen, insoweit, als sie bei *allen möglichen Fällen* der transzendentalen Erfahrung gelten und als ihre „apriorische" Möglichkeitsbedingung aufzunehmen sind (IX/72; EU/411).[103]

1.1.4 Intentionales Bewusstsein und transzendentale Subjektivität

Vermöge der phänomenologischen Reduktion wird das intentionale Bewusstsein nicht allein als Forschungsgegenstand der transzendentalen Phänomenologie anschaulich gemacht, sondern auch aufgrund seiner konstitutiven Leistungen ins Zentrum der phänomenologischen Forschung Husserls gerückt. Es ist allerdings zu beachten, dass Husserl bereits in den *Logischen Untersuchungen* eine Differenzierung zwischen zwei Begriffen von Bewusstsein vornimmt, die er weiterhin in *Ideen I* vertieft. Der erste Bewusstseinsbegriff bezieht sich auf das „stoffliche" bzw. „hyletische" Moment des Bewusstseins. Bei diesem Anlass lässt sich der Begriff als Synonym des „kontinuierlichen Bündels" von „erlebten Sinnlichkeiten" bzw. „Erlebnissen" – z. B. Farben, Umrissen, Tastendrücken, Geschmäcken, Gerüchen, Lauten – betrachten, die unaufhörlich verfließen und nur nicht-gegenständlich sowie nicht-thematisch *erlebt* werden (III[1]/192–194; XIX[1]/359).[104] Der Durchbruch der Phänomenologie Husserls besteht trotzdem darin, dass Husserl überdies hinaus das „wesensmäßige" bzw. „noetische" Moment des Bewusstseins einsieht, das jederzeit als „der *notwendige Formstil*" des Bewusstseins herauskristallisiert werden kann (IX/245). Bei diesem zweiten Bewusstseinsbegriff handelt es sich um seinen *intentionalen Aktcharakter*, nämlich darum, dass sich das Bewusstsein ständig *auf etwas über sich hinaus richtet* (I/84; III[1]/74–76). Im Fall des wahrnehmenden Bewusstseins, das sich als „Urmodus der Selbstgebung" für andere Grundformen des intentionalen Bewusstseins herausstellt, werden mehrere erlebte Sinnlichkeiten „beseelt" bzw. synthetisch „aufgefasst" (III[1]/86, 146, 192;

[103] Vgl. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. von P. Jaeger. (Frankfurt [Main]: Vittorio Klostermann, 1979), SS. 99–103.

[104] Dies gilt aber nur im Rahmen der statischen Phänomenologie, insbesondere in *LU* und *Ideen I*, wenn die erlebten Sinnlichkeiten rein als *nicht-intentionale Sinneseinheiten* gesehen werden. Im Rahmen der Analyse des Zeitbewusstseins und der genetischen Phänomenologie können dennoch alle nicht (oder „noch nicht") gegenständlich Erfassten als „sekundäre Gegenständlichkeit" konzipiert und erforscht werden. Auf diesen Punkt werden wir in den späteren Diskussionen im vierten und achten Kapitel der vorliegenden Arbeit zurückkommen.

XVII/166; XIX[1]/397–399). Die beseelten „Erlebnisse“ erwerben wegen ihrer „Beseelung“ die Funktion als „Erscheinungen“ bzw. „Abschattungen“ und stellen gemeinsam den *intentionalen Gegenstand* als „vielfältige[s] *System* von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten“ dar (III[1]/85). Der intentionale Gegenstand erweist sich daher als „Transzendentes“ bzw. „Irreelles“, weil er weder reelles Bestandsstück des Bewusstseins im stofflichen – z. B. die intentional „beseelten“ erlebten Sinnlichkeiten oder die Abschattungen – noch im intentionalen – z. B. der intentional-auffassende Akt – Sinne ist. Vielmehr ist er das Abschattungssystem, das sich im unaufhörlichen Ablauf seiner *darstellenden* Erscheinungen *ein und dasselbe* durchhält (III[1]/85, 228).[105]

Vor diesem Hintergrund kann der intentionale Gegenstand als „noematische[r] Sinn“ bzw. „Gegenstand im *Wie* seiner Bestimmtheiten“ konzipiert werden, weil er in der transzendentalen Erfahrung wesentlich als *Sinnesträger* auftaucht, der mit mehreren von ihm getragenen Sinneseinheiten – z. B. prädikativen Bestimmungen – zur Deckung kommt (III[1]/202, 302–303; EU/318)[106]. Jedes intentionale Bewusstsein ist deshalb aus Wesensnotwendigkeit Bewusstsein *von* etwas – d. i. vom irreellen „Sinnesträger“ – *als* etwas – d. h. als das mit bestimmtem „Sinn“. Und der Auffassungsprozess, vermöge dessen die höherstufige Sinneseinheit – d. i. das intentionale Gegenständliche – aus den „niederstufigen“ Sinneseinheiten – i. e. den Erlebnissen bzw. den erlebten Sinnlichkeiten – übergriffen und vorstellig gemacht wird, ist die „Konstitution“ im transzendental-phänomenologischen Sinne.[107] Ungeachtet der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Gegenstands im Wahrnehmungsbewusstsein ist zu bemerken, dass der Gegenstand seinem Wesen nach immer nur in einseitiger bzw. abschattender *Weise* gegeben werden kann. Die Auffassung des Wahrnehmungsgegenstands deutet deshalb ständig darauf hin, dass der Wahrnehmungsgegenstand bei jeder Einzelphase des Bewusstseins nur durch *eine* Abschattung hindurch erscheint, während *unendlich viele* mögliche Abschattungen nur als *Horizont von unbestimmter Bestimmbarkeit* in Begleitung der aktuell erlebten Abschattung mitgemeint werden (XVI/52). Auf den Horizontbegriff sowie seine Implikation werden wir in den späten Analysen ausführlicher eingehen.

Die Thematisierung des intentionalen Aktcharakters als Wesensstruktur des Bewusstseins wirft

---

[105] Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* S. 89: An dieser Stelle charakterisiert Lévinas die Konstitution des intentional-transzendenten Gegenständlichen als das Verfahren, in dem „die Idealität des Selben im Verschiedenen“ bzw. „dieses *als* jenes“ – z. B. diese „sinnlichen Wahrnehmbaren“ als Darstellungsmomente jener „Identitätseinheit“ – ausgesagt wird. Vgl. auch Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 6.

[106] Vgl. XIX[1]/429.

[107] N. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (Dordrecht: Springer, 1993), SS. 17–24; D. Lohmar, „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn,“ in *Die erscheinende Welt: Festschrift für K. Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny (Berlin: Duncker u. Humblot, 2002), SS. 752–753.

Licht darauf, wie die *transzendentale Subjektivität* bzw. *das transzendentale Ich* im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls verstanden werden können. In der Tat vollziehen sich intentionale Bewusstseinsakte niemals in „Chaos" oder in Einzelheit, sondern immer schon als eine „Identitätsform der lebendigen Art" (XIII/246). Wie Husserl eindeutig besagt, ist „eine eigenartige Zentralisierung oder Polarisierung aller *cogitationes*, und eine völlig andere als die intentionalen Gegenständlichkeiten" immer durch die Pluralität von Bewusstseinsakten hindurch zu entdecken und immer durch den Satz „Ich bin" oder den Begriff „*ego*" zum Ausdruck gebracht werden kann (XXXV/96; VIII/90–91).[108] Obgleich man aus dem phänomenologisch-analytischen Standpunkt dieses „Ich" in Absonderung von seinen Bewusstseinsakten und Gegenständlichen beobachten und es als sozusagen „reines" bzw. inhaltlich leeres Ich konzipieren kann, lässt sich der vollständige Sinn dieses „Ich" letztlich nur im Hinblick auf die *vollzugsmäßige Untrennbarkeit* der Dreifachstruktur *ego-cogitationes-cogitatum* ans Licht bringen (III[1]/179; XXXV/80–81). Diesbezüglich kann die „transzendentale Subjektivität" bzw. das „transzendentale Ich" vorläufig als „das einzig entscheidende Prinzip, […] das die Einheit des Bewusstseinsstroms konstruiert" gedacht werden (VIII/432). Genauer betrachtet kann dieses Ich trotzdem nicht als „bloße Identität eines Dauernden" angesehen werden, denn dieses Ich ist grundsätzlich „die Identität des Vollziehers, und wenn schon sich auch eine Dauereinheit konstituiert, so bleibt es ein einzigartiges Eigenes, was da Identität des Vollziehers heißt" (VIII/432; Mat VIII/123, 202).[109] Das transzendentale Ich kann daher in dem aktuellen Kontext als *Vollzugseinheit* der intentional auffassenden Akte des *„ganzen"* Bewusstseins konzipiert werden.[110]

Nach der vorangegangenen Erörterung ist darauf hinzuweisen, dass sich die „reelle" Immanenz der Erscheinung und die „irreelle" Transzendenz des erfahrenen Gegenständlichen im Feld der transzendentalen Erfahrung lediglich als Unterscheidung zwischen *Gegebenheitsweisen* verstehen lassen. Sie tragen in sich deshalb, wie Drummond richtig einsieht, keine „ontologische" Bedeutung, als ob sie jeweils als selbstständig geltende Sphäre von „wirklichen Seienden" gelten würden.[111] Es ist einerseits unleugbar, dass das transzendente Gegenständliche weder den hyletischen noch den noetischen Bestandteil des Bewusstseins ausmacht und immer thematisch als das „Wovon" des intentionalen Bewusstseins hervortritt. Andererseits ist es auch unbestreitbar, dass die

[108] Vgl. D. Lohmar, "Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology," in *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, hrsg. von R. Breeur, und U. Melle (Dordrecht: Springer, 2012), SS. 283–287.

[109] Siehe Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 26–29. An dieser Stelle können wir nach Zahavi diesen Begriff des „transzendentalen Ich" vorläufig als Bezeichnung der „indexikalischen Form [*indexical Form*]" der Wahrnehmung oder der transzendental-intentionalen Erfahrung überhaupt verstehen.

[110] Der ursprünglichste Sinn der transzendentalen Subjektivität als „Vollzugs-Ich" lässt sich tatsächlich nur im Anschluss an ihren *selbstzeitigenden* Charakter erläutern. An dieses Thema werden wir im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit nochmal angehen.

[111] J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object* (Dordrecht: Springer, 1990), S. 123.

Erscheinungen des Gegenständlichen sich stetig *abschattungslos* geben, sodass sie nur im Verlauf des Bewusstseins unthematisch *erlebt* und nur mithilfe der Reflexion zum Thema gebracht werden können (III[1]/88, 91–92, 95; XVII/174). Trotz des vorgenannten Unterschieds zwischen den „Immanenten" und „Transzendenten" überhaupt ist allerdings darauf zu achten, dass diese Scheidung nur unter der Bedingung sinnvoll ist, dass sie sich erst als *unvereinbare* Momente erweisen, die jedoch *ein und denselben Vollzug* – d. h. das „Erscheinen des Erscheinenden" – ausmachen.[112] Dies gilt, solange es zum einen keine intentionalen „Immanenten" geben kann, die nicht zugleich als *hyletische Darstellungsmomente* oder *noetische Auffassungsmomente* des „transzendenten" Gegenständlichen funktionieren, und zum anderen kein intentionales „Transzendentes", das sich nicht simultan als einheitlich *„aufgefasstes"* System der ihm *„darstellenden"* Abschattungen herausstellt. Es ist nur vor diesem Hintergrund, dass Husserl ihr Verhältnis als „Transzendenz in der Immanenz" charakterisiert (III[1]/14; XVI/166).[113] Dieses „in" bezieht sich keineswegs auf die Geschlossenheit einer selbstständig geltenden Sphäre im ontologischen Sinne. Sondern es bedeutet nur: Das transzendente Gegenständliche, das thematisch, abschattungsmäßig und gegenständlich aufgefasst wird, kann nur *in Bezug auf* die „Aktvollzüge" und die „Stoffe" des Bewusstseins verständlich gemacht werden, die *in einer kontrastierend „unterschiedlichen"* – z. B. nicht-thematischen, abschattungslosen und nicht-gegenständlichen – *Weise* zustande kommen. Mit anderen Worten: Die *erscheinungsmäßige Differenz* zwischen der Immanenz und Transzendenz gilt nur vor der Bedingung ihrer *vollzugsmäßigen Einheit* im Rahmen der Intentionalität.[114]

In Hinsicht auf die obige Diskussion sind wir dann berechtigt, die Implikationen der phänomenologischen Reduktion Husserls klarzustellen. Es handelt sich bei seiner Analyse tatsächlich um das Thema, wie *zwei Sphären von Gegebenheiten* – nämlich das Bewusstsein als Sphäre des „Immanenten" und die Welt als Sphäre des „Transzendenten" –, die im natürlichen Erfahrungsleben als *voneinander unabhängig* Geltende angenommen werden, in Wesenszusammenhang *miteinander gebracht* werden können, *ohne* sich dennoch *aufeinander reduzieren* zu lassen. Was sich aus dem phänomenologischen Einstellungswechsel ergibt, ist daher nicht allein die Überwindung der „Naivität" der natürlichen Einstellung. Sondern dadurch, diese Sphären von Gegebenheiten jeweils als, Tengelyi zufolge, Sphäre des „*intentionalen Sein[s] der*

[112] Tengelyi vertritt in der Tat die Position, dass Erfahrung bzw. Phänomen immer unvereinbare Sinnesmomente mit sich bringt und gerade in der Spannung zwischen diesen Sinnesmomenten geschieht. Aus diesem Grund legt er also nicht nur fest, dass die Erfahrung bzw. das Phänomen grundsätzlich ein *diakritisches System* ist, sondern auch, dass sich die Phänomenologie wesentlich als *eine diakritische Methode* erweist, die darauf abzielt, den diakritischen Charakter sowie die diakritischen Sinnesmomente der Erfahrung zu untersuchen. Vgl. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, SS. 37–47; Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 19–20, 182, 204–208.

[113] Vgl. XXXVI/64.

[114] Vgl. Husserls Begriff der „funktionelle[n] Abhängigkeit", XXXVI/56.

Dinge“ und des „*reellen Sein[s] der Erlebnisse*“ zu konzipieren, sind wir bereits, die ontologische „Kluft“ zwischen den zwei Sphären zu „überbrücken“, ohne jedoch irgendeine Sphäre einfach zu homogenisieren oder auszulösen.[115] Hierbei muss noch eine Bemerkung, die sich auf die „Nachwirkung“ der phänomenologischen Reduktion bezieht, hinzugefügt werden: Die Ausübung der phänomenologischen Reduktion enthüllt die *verborgenen transzendentalen Dimensionen* sowohl des Erfahrenen als auch des erfahrenden Subjekts, sodass sie danach in Bezug auf ihren intentional-*konstituierenden* oder intentional-*konstituierten* Charakter verstanden werden müssen. Diese Implikation der phänomenologischen Reduktion ist so radikal und einflussreich, dass Husserl sie sogar mit der Erweiterung des „zweidimensionalen“ Flächenbegriffs auf den „dreidimensionalen“ Raumbegriff in der Geometrie vergleicht (VI/121–122).[116] Vor diesem Hintergrund ist es nicht schwer, sich vorzustellen, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität und alle Geltungen der transzendentalen Erfahrung, die mit dem Sinn der einzufühlenden Subjektivität zusammenhängen, grundsätzlich von der phänomenologischen Reduktion betroffen werden. Das heißt, der Sinn sowie die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität müssen nach der Reduktion sowie der Offenlegung des Felds der transzendentalen Erfahrung im Verhältnis zu den *Bewusstseinsleistungen der transzendentalen Subjektivität* in einem neuen Sinne verstanden werden.

1.2 Vorwurf gegen Husserls transzendentalen Solipsismus im weiteren Sinne

1.2.1 Die „cartesianische“ Geste der Phänomenologie Husserls

An dieser Stelle müssen wir noch einige Worte über den Status des „anderen Subjekts“ sagen, nachdem die Epoché der Generalthesis und die transzendentale Reduktion durchgeführt werden. Ohne Zweifel wird der Sinn des anderen Subjekts, das schon „in der Umwelt“ des natürlichen Erfahrungslebens vorzufinden ist und als Mitglied des kommunikativen Subjektverbands „über die gemeinsame Umwelt“ redet, vom phänomenologischen Einstellungswechsel radikal betroffen. Wie wir schon gezeigt haben, wird in der Epoché nur der *Seinssinn* bzw. die *Seinsgeltung* des natürlichen Erfahrenen und Erfahrenden inhibiert, ohne aber den „Inhalt“ der natürlichen

[115] L. Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie,“ in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna (Dordrecht: Springer, 2010), S. 141. Vgl. Ricœur, “Phenomenology and Hermeneutics,” SS. 29–30; A. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik* (Darmstadt: WBG, 1982), S. 51.

[116] Siehe S. Luft, „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexion zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie,“ *Phänomenologische Forschungen* (2012), SS. 9–14, und Fn. 9.

Erfahrung aufzuheben. Dies gilt desgleichen bei der „Epoché“ des anderen Subjekts. Als Resultat dessen wird das Bewusstseinsleben des anderen Subjekts „bestehen gelassen“ und gilt als Erfahrungsleben der transzendentalen Subjektivität „für mich“, aber in der Weise, dass es zum einen „nicht in sich selbst durch die Methode der transzendentalen Reduktion [sein]er selbst als solche[s] Subjekt[] innegeworden [ist]“ und zum anderen die Möglichkeit besitzt, die transzendentale Reduktion seinerseits durchzuführen (XV/113). Diesbezüglich erweist sich die phänomenologisch reduzierte Welt nicht mehr allein als die „in mir vermeinte“ Welt, sondern auch als die „durch Andere hindurch vermeinte“ Welt (XV/114). Diese „neue“ transzendentale Dimension *meiner* Welt weist sofort auf die „neue“ transzendentale Dimension des anderen Subjekts hin, solange es jetzt nicht nur „als von mir vermeinte Mithelfer im Weltmeinen“ gilt, sondern auch „als Mitträger des Sinnes“, der „dem Sein dieser Welt vorher[geht]“ (XV/114). Es ist jedoch erwähnenswert, dass diese transzendentale Dimension des anderen Subjekts *„als“ transzendentale Subjektivität* zuerst rein als notwendiges Ergebnis der transzendentalen Reduktion impliziert wird. Eine andere methodische Behandlung ist also erforderlich, um das andere Subjekt im Anschluss an seine *transzendental-konstitutive Rolle* zum Thema zu bringen.

Bevor wir die Fremderfahrung im Rahmen der Phänomenologie Husserls thematisieren und problematisieren, müssen wir zunächst den Verdacht beseitigen, dass Husserls Phänomenologie zum Fehler des transzendentalen Solipsismus im *breiten* Sinne kommt. In der Tat erinnern uns die Anliegen sowie die Vorgehensweisen der Forschungen in *Cartesianischen Meditationen* und *Erster Philosophie* an das philosophische Projekt Descartes’. Der Grund dafür besteht darin, dass die vorgenannten Forschungen Husserls *scheinen*, sich darauf abzuzielen, die Geltung der Wahrheit aller vor-phänomenologischen Wissenschaften – also der „zweiten“ Philosophien – auf die Geltung der Wahrheit einer absolut selbstrechtfertigenden und selbstbeschauenden Wissenschaft – i. e. der transzendentalen Phänomenologie als der „*ersten“* Philosophie – „zurückzuführen“ bzw. zu „begründen“ (I/4–5, 52–55; VIII/3–4). Um den erwähnten Auftrag der „Wahrheitsbegründung“ zu erfüllen, fängt Husserl zuerst mit der Unterscheidung zwischen zwei Grundarten der „vollkommenen“ Wahrheit bzw. Evidenz im Feld der transzendentalen Erfahrung an (I/55–58). Vor diesem Hintergrund erweist sich die *fungierende* transzendentale Subjektivität als das „phänomenologische Residuum“, das im vorliegenden Kontext als die Vollzugseinheit des *punktuell* bzw. *momentan* sich vollziehenden Akts des Erkennens verstanden werden kann.

Besondere Aufmerksamkeit muss aber darauf geschenkt werden, dass der Charakter der transzendentalen Subjektivität als „Residuum“ nicht nur im Anschluss an die phänomenologische Reduktion konzipiert werden kann, sondern auch – wie Husserl an manchen Stellen *anscheinend* suggeriert – im Anschluss an den sozusagen „cartesianischen“ bzw. „universalen“ Umsturz (I/57–

58).[117] Dieser universale Umsturz stellt sich allerdings als ein methodologischer Ansatz heraus, der der phänomenologischen Reduktion unterschiedlich ist. In der Tat geht es bei seiner Durchführung nicht um das Enthalten des anonym angenommenen Geltungsanspruchs der Generalthesis, was den „Seinssinn" des Erfahrenen betrifft. Vielmehr handelt es sich darum, das „Sein" aller „Inhalte" der Erfahrung – einschließlich der erfahrenen Welt, der erfahrenen Gegenständlichen und des erfahrenden Subjekts selbst – in einer Weise in Zweifel zu ziehen, indem man sich den möglichen „Ausfall" dieser „Inhalte" ausdenkt. In Hinblick auf den ausgedachten Umsturz aller „Inhalte" der Erfahrung weist das Sein der transzendentalen Subjektivität das erkenntnismäßige Merkmal der *Apodiktizität* auf, die als eine der Grundarten von „vollkommener" Wahrheit bzw. Evidenz gilt. Der Grund dafür liegt darin, dass das „Vollzugssein" der transzendentalen Subjektivität ständig die Rolle des *Dativs* der Erfahrung spielt und als *erkenntnismäßige Möglichkeitsbedingung* ihrem Erfahrenen „vorangeht". Das *„Nichtsein"* der transzendentalen Subjektivität ist deshalb *im Prinzip unausdenkbar*, solange es Erfahrung gibt; und es gilt ganz egal, ob sich das Sein des Erfahrenen letztlich als wirklich oder unwirklich beweist (I/55–57; VIII/33–35). Aus dieser Überlegung legt Husserl fest, dass der Satz „Ich bin" grundsätzlich „das wahre Prinzip aller Prinzipien" ist, weil jedes „wahre" bzw. „wirkliche" Gegenständliche im entsprechenden erkennenden Akt bzw. im Verhältnis zur transzendentalen Subjektivität gegeben werden muss (VIII/41–42). [118] Bezüglich des apodiktischen Seins der transzendentalen Subjektivität fügt Husserl sogar die sehr „berühmte" – wenn nicht „berüchtigte" – Anmerkung hinzu, dass die transzendentale Subjektivität wesentlich nicht aus dem Feld der transzendentalen Erfahrung weggedacht werden kann, selbst wenn sich die Welt und alle innerweltlichen Transzendenten als falsch oder inexistent im faktischen Sinne erweisen – z. B. beim Fall der „Weltvernichtung" (VIII/68).[119]

Im Gegensatz zur „Apodiktizität" bezeichnet Husserl das erkenntnismäßige Merkmal von dem, dessen Nichtsein „trotz der Gegebenheit von anschaulichen Evidenzen" *immer denkbar* ist, als *Adäquatheit* (I/55–57; VIII/33–35). Im Rahmen der obengenannten Texte Husserls bezieht sich der Adäquatheitsbegriff vorwiegend auf die zweite Grundart von „vollkommenen" Wahrheiten oder Evidenzen, die mit dem transzendenten Gegenständlichen verbunden ist. Die „Ausdenkbarkeit" des Nichtseins des transzendenten Gegenständlichen lässt sich aus der „Präsumtivität" seiner wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit herleiten (I/96; VIII/55; XVII/242, 288). Die Präsumtivität der Wahrnehmungswahrheit hängt im Grunde genommen mit der abschattungsmäßigen Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenstands zusammen. Bei Fall der Wahrnehmung gibt sich der Gegenstand stetig als ein „Kern des Dargestellten", der zugleich von

[117] Vgl. VIII/40.
[118] Vgl. III[1]/167–169.
[119] Vgl. III[1]/104.

einem „Innenhorizont“ der „unbestimmten Bestimmbarkeiten“ begleitet wird (III[1]/91–92). Der Gegenstand zeigt sich einerseits bei jeder einzelnen Bewusstseinsphase durch die *leibhaftig gegebene* bzw. *originär präsentierte* Abschattung hindurch und andererseits verweist er implizit auf seine „möglichen“ Abschattungen mit. Diese „möglichen“ Abschattungen des Gegenständlichen charakterisieren sich dadurch, dass sie mit seiner aktuell präsentierenden Abschattung übereinstimmen und bei anderen Bewusstseinsphasen zu „Präsentation“ gebracht bzw. „bestimmt“ werden können. Sie sind aber derzeit weder leibhaftig noch originär gegeben, sondern nur *appräsentiert* (III[1]/91; XVI/57, 59–60; XIX [2]/590).

In vergleichbarer Weise verweist die Wahrnehmung jedes einzelnen Gegenstands auf eine *unendliche Reihe* von möglichen *Gegenständlichen* mit, was den *Außenhorizont* jedes einzelnen Wahrnehmungsgegenstands bildet (IX/62, 195–196; XXXIX/96–98, 137–143). Vom Außenhorizont jedes Einzelgegenstands ausgehend kann man schließlich auf *die Welt* – als den *Totalhorizont* der Wahrnehmung – zurückgehen, über die hinaus keine weiteren möglichen Gegenständlichen oder Horizonte verwiesen werden und die alle möglichen Gegebenheiten des transzendenten Gegenständlichen umfasst.[120] Es ist einerseits unleugbar, dass die möglichen Abschattungen oder möglichen transzendenten Gegenständlichen, die im Innen- oder Außenhorizont des aktuell wahrgenommenen Gegenständlichen mitbezogen werden, ihrem Wesen nach bestimmbar sind – z. B. bei anderer Bewusstseinsphase und vermöge der „Beweglichkeit“ des Leibs der Subjektivität. Andererseits ändert dies aber nichts an der Tatsache, dass die Gegebenheit der möglichen Abschattungen oder Gegenständlichen aus dem Gesichtspunkt der aktuellen Bewusstseinsphase wesentlich unbestimmt verbleibt, weil der mögliche Auftritt von *unstimmigen* bzw. *widerstreitenden* Evidenzen in der Wahrnehmung nicht im Prinzip ausgeschlossen werden kann (XVI/95–97). Dieser Denkrichtung zufolge ist sogar die Zurückweisung des Seins der „wirklichen“ Welt – mindestens als der Totalität des wirklichen Gegenständlichen – nachvollziehbar. Vor diesem Hintergrund fällt das Sein der einzufühlenden Subjektivität aus zwei Gründen unter die Kategorie der adäquaten Wahrheit. Erstens: Da das Sein der einzufühlenden Subjektivität immer das Sein ihres Leibs voraussetzt, der jedoch – in dem vorliegenden Kontext – nur noch als „innerweltliches Gegenständliches“ zu konzipieren ist, können das einzufühlende Subjekt und sein Leib den gesprochenen „universalen Umsturz“ der Erfahrung nicht überstehen. Zweitens: Es ist offensichtlich, dass sich das Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität niemals der einfühlenden Subjektivität in einer originären oder präsentierenden Weise zeigt. Das gilt sogar, wenn wir – z. B. bei dieser Phase der Analyse – die phänomenologischen Merkmale und Signifikanzen dieser Erscheinungsweise der einzufühlenden Subjektivität noch nicht ausgeführt haben. Zusammenzufassen: Angesichts der aktuellen Unbestimmtheit der Gegebenheit, die sowohl

[120] Vgl. XXXVI/117.

den Innenhorizont als auch den Außenhorizont der Wahrnehmung prägt, ist die Wahrheit, die sich wesentlich auf die „transzendente“ Welt, die „transzendenten“ Gegenständlichen und zuletzt die „transzendente“ – d. i. die *einzufühlende* – Subjektivität bezieht, ständig *verfälschbar*.

1.2.2 Kommentar zu Schmids idealistischer Interpretation der husserl'schen Phänomenologie als „Begründungstheorie“

Dank der erwähnten „cartesianische[n] Methode“ bzw. des „cartesianischen Weg[s]“ der transzendentalen Reduktion, wie Kern ihn nennt, lässt sich die apriorisch möglichkeitsbedingende Rolle der transzendentalen Subjektivität im Anschluss an ihre Apodiktizität sichern (VIII/80).[121] An dieser Stelle müssen wir uns Schmids Auffassung der husserl'schen Phänomenologie zuwenden. Der Grund dafür liegt nicht nur darin, dass Schmid in seiner Analyse des kollektiven Bewusstseins die Phänomenologie Husserls als eine idealistisch-solipsistische Transzendentalphilosophie darstellt und sie kritisiert. Sondern Schmids Analyse und Kritik ergeben sich aus seinen umfassenden Lektüren von Philosophen – zu denen nicht nur Theunissen, sondern auch Luhmann, Habermas und Apel gehören –, die Husserls Phänomenologie ebenfalls allgemein als idealistisch-solipsistische Transzendentalphilosophie interpretieren. In dieser Hinsicht erweist sich Schmids Analyse als repräsentatives Beispiel für die *idealistisch-solipsistische* Interpretation der transzendentalen Phänomenologie Husserls.

In Bezug auf die vorangegangene Darstellung der „cartesianischen“ Reduktion Husserls lässt sich verdeutlichen, Schmidt zufolge, dass das Sein sowie die Wahrheit des transzendenten Gegenständlichen *überhaupt* im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie „degradiert“ würden. Der Grund für diese Degradierung ist aber nicht, dass der Seinssinn des Transzendenten durch die phänomenologische Reduktion außer Geltung gesetzt werde, sondern vielmehr, dass das Sein des Transzendenten vorwiegend als verfälschbar erfasst werde.[122] Dieser Denkrichtung zufolge müsse einerseits die transzendentale Subjektivität „zuerst“ in Funktion treten, um ihre Konstituierten „danach“ – d. h. nach dem Zustandekommen der transzendentalen Leistungen der Subjektivität – zur Vorstelligkeit zu bringen. Andererseits könne die transzendentale Subjektivität aufgrund der Unausdenkbarkeit ihres Nichtseins in keine Reihe von transzendenten Gegenständlichen eingeordnet werden, die im Grunde genommen

[121] I. Kern, „Die drei Wege zur Transzendental-phänomenologischen Reduktion Edmund Husserls,“ *Tijdschrift Voor Filosofie* 24, Nr. 2 (1962), S. 304.

[122] Schmidt, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 213–217. Vgl. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin/Boston: de Gruyter, 1970), S. 231; und Theunissen, *Der Andere*, 47–48.

„verfälschbar“ seien.[123] Überdies hinaus ist Schmid der Ansicht, dass der Auftrag der transzendentalen Phänomenologie Husserls wesentlich von einem Motiv nach „Letztbegründung“ getrieben werde.[124] Unter dem Titel „Letztbegründung“ oder „absolute Rechtfertigung“ versteht Schmid den theoretischen Auftrag, die Geltung des „Konstituierten“ auf die Leistungen und die Gegebenen, die in der Sphäre des Konstituierenden vorzufinden sind, *„reduktiv“ zu begründen*.[125] Der „reduktive“ Charakter seines Begründungsbegriffs bezieht sich trotzdem nicht auf die rückkehrende Tendenz, die *notwendige* Bedingung zur Geltungsermöglichung des Konstituierten zu erklären, sondern auf die *reduktionistische* Tendenz, nach der *hinreichenden* Bedingung seiner Geltung zu suchen. Diesbezüglich kann dann die adäquate Wahrheit der „konstituierten“ Transzendenten nur als gültig angesehen werden, wenn sie sich vollständig von der Geltung der Einzelbestandteile bestimmen lässt, die in der „immanenten“ Erfahrungssphäre der transzendentalen „konstituierenden“ Subjektivität zu finden ist und als apodiktische Wahrheit gelten. Im Anschluss an unsere frühere Analyse lassen sich diese „Immanenten“ einerseits mit den konstitutiven Leistungen und die erlebten Sinnlichkeiten identifizieren. Andererseits ist noch einmal zu betonen, dass diese Immanenten simultan als Apodiktische gelten würden, weil sie den *reflexiv* ausgedachten „cartesianischen“ Umsturz überstehen und sich dementsprechend als „unverfälschbar“ auszeichnen würden.[126]

Bei diesem Anlass ist ersichtlich geworden, dass die Begriffe der „apodiktischen Erkenntnis“, der „Letztbegründung“ und der „transzendentalen Subjektivität“ im Rahmen der idealistischen Interpretation der Phänomenologie Husserls einander überschneiden. Denn das Cogito sei, Schmid zufolge, nicht nur *das einzige Sein*, das als prinzipiell *unbezweifelbar* gelte. Sondern es – als Sphäre der „Immanenz“ – sei auch *die einzige Stätte*, in der die Wahrheit der Gegenständlichen sowie *sich selbst* im *reduktionistischen* Sinne „gerechtfertigt“ werden könne.[127] Dementsprechend stellt Schmid fest, dass apodiktische Wahrheit im Rahmen der husserl’schen Phänomenologie „höhere Dignität“ als adäquate Evidenz habe.[128] Denn die Sphäre des Cogito bzw. der „immanenten“ Erfahrung, die durch den reflexiv ausgedachten universalen Umsturz der Erfahrung sichtbar gemacht werde, sei frei von allen Adäquatheitsdefiziten und besitze einen Vorrang im

[123] Dieser Charakter der transzendentalen Subjektivität beschreibt Theunissen sogar als „Extramundanität“. Siehe *Der Andere*, S. 16, 19–20.

[124] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 200–205. Vgl. Theunissen, *Der Andere*, S. 26, 34–35.

[125] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 28–31.

[126] Ebd., SS. 200–201, 213–216.

[127] Für seine spätere Kritik an dem Begriff “Cartesian Brainwash” und Husserls „Monologismus“, siehe H-B. Schmid, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science* (Dordrecht: Springer, 2009), Kapitel 2 und 9, insbesondere SS. 32–45. Dazu H-B. Schmid, *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft* (Freiburg [Breisgau])/München: Alber, 2005), S. 136.

[128] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, S. 226.

„reduktionistischen“ Begründungsverhältnis.[129] Aus diesen Überlegungen versteht Schmid nicht nur die transzendentale Phänomenologie Husserls als Projekt der „monologischen Theoriebegründung“[130], die sich auf das „Reflexionsmodell“ des Wahrheitsbegriffs stützt, sondern auch seine Intersubjektivitätstheorie als Erklärung des Intersubjektivitätsbegriffs durch einen „Monologismus der Eidetik“.[131] Mit Rücksicht auf das Thema der Fremderfahrung hat Schmid zwar bemerkt, dass es bei Husserls Analyse der Einfühlung eine Alternative gibt, die immanente bzw. – nach Schmids Auffassung – „Primordialitätssphäre“ der einfühlenden Subjektivität statt als Ort der absoluten Rechtfertigung als „Horizont“ zu konzipieren, der schon intersubjektive Erfahrung umfasst.[132] Weil aber Husserls Phänomenologie grundsätzlich durch den reduktiven Begründungsanspruch geprägt werde, könne die adäquate Wahrheit der einzufühlenden Subjektivität nicht im Verhältnis zur reflexiv gewonnenen apodiktischen Wahrheit der einfühlenden Subjektivität bewiesen werden. [133] In den vorgenannten Vorrängen der

[129] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, S. 212.

[130] Ebd., SS. 172–173.

[131] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 6–9, 56. Vgl. Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 136.

[132] Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 245–246.

[133] Ebd., S. 200, 234–235. Zu beachten ist, dass Schmids idealistisch-solipsistische Interpretation der Intersubjektivitätstheorie Husserls nicht unbegründet ist. Tatsächlich findet sich diese Interpretation in gewissem Maße sogar in Carrs Analyse wieder. Wie Carr erläutert: Solange die Subjektivität in der primordialen Reduktion verbleibe, könne sie nur apodiktische Wahrheit und Gegebenheit anerkennen. Aufgrund dessen sei die primordiale Subjektivität in unumgänglicher Weise solipsistisch. Denn trotz der Apodiktizität ihres Einfühlungsakts und des einzufühlenden Sinns sei das einzufühlende Sein der fremden Subjektivität immer nur in Adäquatheit – d. h. Verfälschbarkeit – gegeben. Diese „Solitärität“ der Subjektivität lasse sich nach Carr überwinden, nur wenn sich die phänomenologisierende Subjektivität nicht auf den Gesichtspunkt der erwähnten „solipsistischen Phänomenologie“ beschränke, sondern auch den Gesichtspunkt der „intersubjektiven Phänomenologie“ einbeziehe, in der die adäquate Gegebenheit des Eigenleibs, des Fremdleibs und des Fremdbewusstseins ebenso als gültige phänomenologische Gegebenheit betrachtet werde. Das Problem der Interpretation Carrs besteht aber nicht nur darin, dass er die geltungsmäßige Gleichursprünglichkeit der zwei Gesichtspunkte ohne Klärung beansprucht. Sondern er gibt auch zu, dass die intersubjektive Phänomenologie trotz ihrer geltungsmäßigen Gleichursprünglichkeit der methodisch vorangehenden Analyse der solipsistischen Phänomenologie bedürfe, in der die Apodiktizität des Akts und des Sinnes der Einfühlung „erst“ „für mich“ transzendental aufgeklärt und bestimmt werden könne. Mit anderen Worten: Die Sphäre der eigenen Subjektivität erweist sich für Carr noch als das *Letztkriterium der apodiktischen Wahrheit*, und die *adäquate* Wahrheit bezüglich des *Seins* und der *Gegebenheit* der fremden Subjektivität setzt unvermeidlich die *apodiktische* Wahrheit des Einfühlungs*akts* und des einzufühlenden *Sinns* in der solipsistischen Subjektivität voraus. Siehe Carr, “The ‘Fifth Meditation’ and Husserl’s Cartesianism”, SS. 30–34.

Vgl. J. Marsch, “An Inconsistency in Husserl’s *Cartesian Meditations*,” *The New Scholasticism* 54, no. 4 (1979), SS. 467–472. “Idealism and Solipsism in Husserl’s Cartesian Meditations,” *Journal of British Society for Phenomenology* 7, no. 1: SS. 53–55; H. Hall, “Idealism and Solipsism in Husserl’s Cartesian Meditations,” *Journal of British Society for Phenomenology* 7, no. 1 (1976), SS. 53–55; und H. Hall, “Intersubjective phenomenology and Husserl’s Cartesianism,” *Man and World* 12 (1979), S. 17: Obwohl Marsch und Hall ihre Forschungen hauptsächlich aus dem phänomenologischen Standpunkt, betreiben, vertreten sie jedoch gemeinsam die Position, dass Husserl der „solipsistischen“ Subjektivität aufgrund ihrer Apodiktizität einen *erkenntnistheoretischen Vorrang* schenkt. Sie begreifen Husserls transzendentale Phänomenologie also vorwiegend als idealistisch-solipsistische Philosophie. Besonders interessant ist, dass Halls Kritik *an Carr* sogar mit Schmids Kritik *an Husserl* koinzidiert.

transzendentalen Subjektivität – d. i. ihrer Apodiktizität und Selbstständigkeit – liege bereits, Schmids zufolge, die Wurzel des *transzendentalen Solipsismus im breiten Sinne*. Denn die transzendentale Subjektivität kann anscheinend *kein „Nicht-Ichliches"* in ihrem Erfahrungsleben finden, dessen „transzendentaler" *und* „epistemologischer" Status mit ihr vergleichbar ist (VIII/64–65). Dieser transzendentale Solipsismus hängt weiter auch mit dem *transzendentalen Solipsismus im engeren, intersubjektiven Sinne* zusammen. Denn neben dem punktuellen Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität lässt sich ziemlich die Wahrheit sowie die Evidenz von *nichts* – inklusive dem Bewusstseinsleben und der konstitutiven Leistungen der *einzufühlenden* Subjektivität – sicherstellen (VIII/64).[134]

An dieser Stelle bietet uns Landgrebes Aufsatz *Abschied vom Cartesianismus* wichtige Hinweise, um den sozusagen „cartesianischen" Charakter der transzendentalen Phänomenologie Husserls richtig einzuschätzen. Wie Landgrebe bemerkt, umfasst das Apodiktische im Erfahrungsleben der Subjektivität nicht nur Akte ihres gegenwärtigen Bewusstseins im „punktuellen" Sinne, sondern auch Akte des *vergegenwärtigenden* bzw. *Horizontbewusstseins* (VIII/146–163).[135] Zu diesen Horizontbewusstseinen gehören nicht nur das transzendente „Gegenständliche" in entsprechenden Modi der Vergegenwärtigung – z. B. Erfahrenes im vergangenen, künftigen, phantasiemäßigen oder einfühlungsmäßigen Sinne –, sondern auch Bewusstseinsleben der Subjektivität selbst über ihre aktuelle Bewusstseinsphase hinaus – d. i. sein vergangenes, künftiges, phantasiertes und einfühlendes Leben. Dies bringt ans Licht die Tatsache, dass die „*transzendentale Subjektivität* überhaupt *in Stufen der relativen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit gegeben* ist und nur ist, indem sie in […] *Stufen einer intentionalen Implikation* gegeben ist" (VIII/175).[136] Nach Landgrebe fordert die transzendentale Phänomenologie Husserls deshalb keine „Überwindung" des Cartesianismus oder transzendentalen Solipsismus, weil es bei ihr von vornherein keinen Cartesianismus gibt. Dies bedeutet: Alle in Vergegenwärtigung bzw. in Adäquatheit Gegebenen – nicht nur die „mittelbaren" Erfahrene, sondern auch die „mittelbaren" Erfahrungsleben der Subjektivität – sind bereits *implizit* „mitgegeben" oder „vorgegeben" im „punktuellen" Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität, das *apodiktisch* ist.[137] Mit anderen Worten: Was bei diesem Anlass erfordert wird, ist vielmehr die Aufklärung der Geltung und der Tragweite dieser *apodiktisch geltenden Implikation* des intentionalen Bewusstseinslebens der Subjektivität. Wie und womit sollte jedoch diese Aufklärung beginnen?

In der *Erste Philosophie* besagt Husserl ausdrücklich, dass die phänomenologische Reduktion,

---

[134] Siehe VIII/146–163; vgl. XVII/247–248.

[135] Landgrebe, „Husserls Abschied von Cartesianismus," S. 155. Siehe auch Geniusas, in *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, SS. 132–134. Vgl. dazu XXXV/100.

[136] Vgl. VIII/434.

[137] Siehe Luft, „Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt'," S. 150; Luft „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl," S. 8.

die sich gründlich als eine Kritik der Erfahrung bestimmen lässt, sowohl von der Selbsterfahrung als auch von der mundanen Welterfahrung ausgehen kann. Dies gilt, weil sowohl das *ego cogito* als auch die Existenz der Welt in „apodiktischer Unbezweifelbarkeit" gegeben sind (VIII/40–41). Im Vergleich zur „cartesianischen Methode", die den kritischen Blick der Forschung der Selbsterfahrung zuwendet, gerät die Kritik der „apodiktischen" mundanen Welterfahrung in zusätzliche Beschwerlichkeit. Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, dass der Sinn der transzendentalen Subjektivität in der mundanen Welterfahrung mit ihrem „natürlichen" Sinn in einer Weise verflochten ist, solange die „transzendentale" Subjektivität zugleich „in sich eine Selbstobjektivation [vollzieht und] sich selbst die Sinnesgestalt ‚menschliche Seele' und ‚objektive Realität' [gibt]" (VIII/76–77). Im Vergleich dazu kann die „cartesianische" Vorgehensweise der Reduktion den Phänomenologen fördern, wie Kern richtig einsieht, *schnellstmöglich* den natürlichen Erfahrungsgesichtspunkt zu verlassen und direkt auf die transzendentale Subjektivität *in apodiktischer Reinheit* einzugehen, um die unabdingbare Rolle der transzendentalen Subjektivität – als apriorische Möglichkeitsbedingung der transzendentalen Erfahrung – möglichst scharf auszuzeichnen (VIII/76–77).[138] Aus diesem Grund bevorzugt Husserl deshalb, die „cartesianische" Methode der transzendentalen Reduktion durchzuführen.

An dieser Stelle muss einerseits darauf aufmerksam gemacht werden, dass der methodische Vorteil des „cartesianischen" Wegs nicht dessen methodische Vollständigkeit impliziert. Husserls Unterscheidung der zwei „Richtungen" der Reduktion weist also darauf hin, dass die transzendentale Subjektivität, die wegen ihrer Apodiktizität in der cartesianischen Reduktion zum Vordergrund der Untersuchung kommt, lediglich ein enger „Abschnitt" des ganzen Felds der transzendentalen Erfahrung ist. Denn nicht nur die sozusagen „adäquate" Welt, sondern auch die „vergegenwärtigten" Aspekte des Bewusstseinslebens der reduzierenden Subjektivität werden beim cartesianisch-universalen Umsturz vom Feld der transzendentalen Erfahrung ausgesetzt. Auf der anderen Seite ist bemerkenswert, dass Husserl sich dieses „abschneidenden" Charakters der „cartesianischen" Reduktion völlig bewusst ist. Diesbezüglich macht Husserl in der *Ersten Philosophie* deutlich, dass der cartesianischen Methode der phänomenologischen Reduktion von einer „zweiten" Reduktion – nämlich der *apodiktischen Reduktion* – gefolgt werden muss, um das methodische Manko der „cartesianischen" Reduktion zu beseitigen (VIII/80).[139]

---

[138] Kern, „Die drei Wege zur Transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls," SS. 308–309.

[139] Vgl. XXXV/115–246 (§26–§47). Siehe auch S. Luft, "Introduction to the Translation," *FP*/lxv–lxxv, insbesondere lxxiii: Dabei zeigt Luft nicht nur auf, dass Landgrebe in seinem Essai „Husserls Abschied von Cartesianismus" die Gedanken Husserls wohl durch die „heideggerische Linse" interpretiert (lxxi). Sondern auch Landgrebes Vorwurf, dass Husserl in seiner Phänomenologie keine Kritik der Apodiktizität geübt hat, ist Lufts Erachtens offensichtlich falsch. Der Grund dafür liegt, Luft zufolge, aber hauptsächlich nicht darin, dass Landgrebe Hussels *Einleitung in die Philosophie* nicht gelesen hat, sondern darin, dass Landgrebe als Arbeitsassistent Husserls exakt die Schreibkraft des maschinschriftlichen Manuskripts der *Erste Philosophie*

Obgleich Husserl nur eine Skizze über die apodiktische Reduktion bzw. Kritik in der *Erste Philosophie* liefert, kann man ihre viel ausführlichere Explikation in Husserls *Einleitung der Philosophie* entdecken.[140] Die apodiktische Reduktion lässt sich nach der Forschung Lufts als Husserls erste systematische Kritik der transzendentalen Selbsterkenntnis und der phänomenologischen Methode konzipieren, indem Husserl versuchte, den präziseren Umfang der transzendentalen Subjektivität im Anschluss an ihre *apodiktischen Gehalte* zu bestimmen (XXXV/99–100).[141] Sie ist deshalb ein methodischer Ansatz, der nur stattfinden kann, nachdem die „cartesianische" transzendentale Reduktion fertig ist und das Feld der transzendentalen Erfahrung offengelegt wird. Aus diesem Grund besagt San Martins, dass die apodiktische Reduktion als *Kritik* zunächst die Vorgegebenheit des *„Gegenstands" der Kritik* – d. i. der transzendental „reduzierten" Subjektivität und ihrer Gehalte – voraussetzen.[142] Dies erklärt also genau, warum die apodiktische Reduktion eine „zweite" – und „thematische" – Reduktion im Verhältnis zur „ersten" – und „allgemeinen" – Reduktion ist, insoweit, als die „erste", „allgemeine" Reduktion sowohl die Generalthesis als auch die Leistungen der transzendentalen Subjektivität allgemein betrifft (VIII/80; XXXV/98–100, 114). Doch wie soll die apodiktische Reduktion durchgeführt werden, die wesentlich als interne Kritik der Phänomenologie gegen ihre cartesianische „Geste" gilt? Bei der apodiktischen Reduktion zeichnet sich die „punktuelle" transzendentale Subjektivität, einschließlich ihrer konstitutiven Leistungen und ihrer erlebten Sinnlichkeiten, nach wie vor als drt erste „apodiktische" Gehalt aus. Das Entscheidende liegt jedoch grundsätzlich darin, dass alles – so nicht allein die *Gegenständliche* der Wahrnehmung, Wiedererinnerung, Erwartung, sondern auch das vergangene, zukünftige und phantasierende *Bewusstseinsleben* der reduzierenden Subjektivität –, was nur im *vergegenwärtigenden* Bewusstsein gegeben werden und sich in Adäquatheit zeigen kann, ebenfalls dem phänomenologischen Residuum zugerechnet wird.[143]

---

war, in dem der Begriff „apodiktische[] Kritik" (vgl. VIII/169–173) bereits diskutiert wurde. Vgl. auch Boehm, „Einleitung des Herausgebers," in VII/xiii–xv.

[140] Die Verfassung der *Einleitung der Philosophie* im Wintersemester 1922/23 steht nicht nur in zeitlicher Nähe zur Verfassung der *Erste Philosophie* im Winter- und Sommersemester 1923/24, sondern auch sehr deutlich im systematischen Zusammenhang zu ihr. In der Tat kann man ähnliche Thematik, Struktur sowie Behandlung in den beiden Bänden bemerken. Sie versuchen nicht nur zugleich, die Tragweite der phänomenologischen Forschung in Bezug auf die apodiktischen Gehalte im Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität zu bestimmen, sondern auch den grundlegenden Charakter der transzendentalen Phänomenologie im Verhältnis zu anderen vor-phänomenologischen Wissenschaften an den Tag zu bringen. Daher können die *Einleitung der Philosophie* und die *Erste Philosophie* als Ergänzung zueinander und gemeinsam als Antworten auf dieselbe Reihe von philosophischen Problemen bei Husserl betrachtet werden. Siehe B. Goossens, „Einleitung des Herausgebers," XXXV/xv–xx.

[141] S. Luft, *„Phänomenologie der Phänomenologie": Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* (Dordrecht: Springer, 2002), SS. 12–13. Vgl. I/62; XI/382.

[142] J. San Martin, „Die Struktur der phänomenologischen Reduktion," in *Phänomenologie in Spanien*, hrsg. von J. San Martin (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005), S. 167. Vgl. auch VIII/80.

[143] Siehe VIII/175, 436–437. Vgl. auch XXXV/125–146: An diesen Stellen bringt Husserl die Vergegenwärtigungsweisen, einschließlich der Retention, Protention, Wiedererinnerung, Erwartung und

Es stellt sich natürlich die Frage, unter welcher Bedingung die adäquate Wahrheit bzw. Evidenz jetzt *als apodiktisch* betrachtet werden darf. Zum einen ist es klar, dass man *über einzelne Tatsachen* – z. B. die künftig kommenden oder vergangenen Erscheinungen – des transzendenten Gegenständlichen keine apodiktische Erkenntnis erlangen kann, insoweit, als das Sein und Sosein der einzelnen Erscheinung oder des einzelnen transzendentalen Gegenständlichen immer nur *nach der Grundart* der adäquaten Wahrheit – z. B. als „mögliches" oder „wahrscheinliches" Einzelnes – gegeben werden kann. Zum anderen besagt Husserl jedoch ausdrücklich, dass man apodiktische Evidenzen noch über *das Sein des Adäquaten „überhaupt"* als „Möglichkeiten, Vermutlichkeiten und Wahrscheinlichkeiten" gewinnen kann (XXXV/158). Im Fall der Wahrnehmung kann man zum Beispiel immer die abschattungsmäßige Gegebenheitsweise des Wahrnehmungsgegenstands in absoluter Gewissheit erfassen, solange es ständig dabei „eine gesetzmäßige Regel für mögliche räumliche Ergänzungsweisen der unsichtigen Seiten des erscheinenden Dinges" gibt (III[1]/330 [Herv. d. Verf.]). Vor diesem Hintergrund macht Husserl sehr deutlich, dass es „[d]as *Wahrscheinlichsein des Kommenden* und *nicht das Kommende selbst* […] apodiktisch gegeben [ist]", weil „[d]ie Wahrscheinlichkeit für den kommenden Aspekt […] ihrerseits apodiktisch gegeben in diesem beschriebenen Motivationszusammenhang [ist]" (XXXV/158–159 [Herv. d. Verf.]). Anders formuliert: Das *Nicht-Geschehen* von „Gegebenheit von etwas in Adäquatheit" ist in der phänomenologischen Reflexion *unausdenkbar*. Oder: Das *Geschehnis* von „Gegebenheit von etwas in Adäquatheit" ist *apodiktisch*.

1.3 Ergebnis der apodiktischen Kritik der transzendentalen Erfahrungssphäre

1.3.1 Apodiktizität und Adäquatheit als unbezweifelbare Wahrheitsformen

Nach der obigen Erörterung ist ersichtlich, dass die Begriffe „Apodiktizität" und „Adäquatheit" keine Gegensätze zueinander im Rahmen der apodiktischen Reduktion sind. Der Grund dafür liegt darin, dass „Apodiktizität" und „Adäquatheit" nach der apodiktischen Reduktion

Einfühlung, zur apodiktischen Reduktion. Husserl stellt am Ende dieser Reihe von Analysen in XXXV auch nicht zu erstaunlich die Fragen: „Ist nicht vielleicht eine allgemeine Struktur der Intersubjektivität gegeben, ähnlich wie hinsichtlich der Zeitstruktur in der immanenten Sphäre des Ego? Zum Ego gehört eine Zukunft mit irgendeinem Inhalt, während kein bestimmt antizipierter, vorerwarteter Gehalt apodiktisch ist. Ist nicht vielleicht ein Ichall apodiktisch gewiss als Ichall überhaupt, während ich doch keine bestimmten *alteri* apodiktisch setzen kann? Darauf ist zu antworten: Vielleicht, wenn das gesamte apodiktische Apriori des Ego erforscht ist, dass sich dann zeigen mag, dass das eine Wahrheit ist. Wenn Notwendigkeit für ein Ichall bestehen, können sie nur aus dem Ego heraus erkennbar sein. Aber so weit sind wir nicht, jedenfalls wissen wir noch nicht einmal, wie wir ein Reich des Apriori für das Ego erkennen und bestimmend umgrenzen" (XXXV/145–146).

nicht mehr als Grundarten der Wahrheiten und Evidenzen gelten, die nach verschiedenen Kriterien von *Vollkommenheit* bestimmt werden. Sondern sie gehören verschiedenen Kategorien der „Wahrheit" an. Einerseits lässt sich „Apodiktizität" nach der apodiktischen Reduktion als Synonym von *phänomenologischer Wahrheit* verstehen – nämlich als Wesensmerkmal der *explizierten* oder *implizierten* „Inhalte" des Konstituierten sowie Konstituierenden, die nicht vom Feld der transzendental *reduzierten* Erfahrung wegzudenken sind. Andererseits wird „Adäquatheit", wie Tugendhat einsichtsvoll bemerkt, jetzt als *Grundform der Gegebenheitsweise* des intentionalen Gegenständlichen und nicht mehr als Art der „Wahrheitsvollkommenheit" konzipiert.[144] Bei diesem Anlass wird sogar die „Präsumtivität" des „wirklichen" transzendenten Gegenständlichen und der „wirklichen" Welt in einer neuen Hinsicht erfasst. Wie oben erläutert, ist die Gegebenheit des transzendenten Gegenständlichen als *Einstimmigkeitssystem* der unendlichen Reihe von *wirklichen* und *möglichen* Abschattungen wesentlich von Präsumtivität geprägt, sofern die Seins- und Sinnesbestimmung des transzendenten Gegenständlichen ständig über seine aktuell präsentierende Abschattung hinausgeht bzw. „überschießt" (XI/3; XVI/51; XIX[2]/660). Der Auftritt von *unstimmigen Erscheinungen* und darauffolgenden *Enttäuschungen* der intentionalen Meinung ist deshalb immer möglich. In diesem Kontext sollte aber der Adäquatheitsbegriff, wie Tugendhat aufschlussreich aufzeigt, keineswegs als Kennzeichnung des Wahrheitscharakters *einzelner* erfahrener Gegebenheiten gedacht werden, sondern als Bezeichnung des Wesenszusammenhangs zwischen *mehreren* – oder *allen* – Gegebenheiten.[145] Unseres Erachtens kann die Auffassung Tugendhats noch präziser formuliert werden wie Folgendes: Bei „Adäquatheit" handelt es sich um die Frage, in welcher *Weise* – d. h. ob *einstimmig* oder *unstimmig* – mehrere Gegebenheiten *miteinander zusammenhängen*. Diese Auffassung des Adäquatheitsbegriffs hat ihre Wurzel darin, dass Husserl die Konzeption der Wahrheit sowie der Wirklichkeit als *regulative Idee im kantischen Sinne* einsieht – d. h. als eine „Korrelatidee […] zur Idee einer vollständigen Synthesis möglicher Erfahrungen" (III[1]/331, 351; I/97 [Herv. d. Verf.]). Der Begriff der „letztendlichen" Wahrheit oder Wirklichkeit, die keine weitere Evidenz erfordert und keine Unstimmigkeit zulässt, ist nichts anderes als eine „im Unendlichen liegende" Idee, die niemals faktisch erreichbar und lediglich in einer unendlichen Reihe von Evidenzen bzw. überstimmenden Erscheinungen zu erlangen ist (XVII/439, 442).[146]

Im Hinblick auf die Konzeption der Wahrheit und Wirklichkeit als „Idee im kantischen Sinne" ist ersichtlich geworden, dass das intentionale Bewusstsein bei Husserl im Grunde genommen eine *„harmonische[n] Einheitsstruktur"* aufweist und sich als *Einstimmigkeitsbewusstsein* kennzeichnen lässt (VIII/48). Der Begriff „harmonische

[144] Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 231. Vgl. VIII/33–34.
[145] Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 231. Vgl. III/[1]/351; I/97.
[146] Vgl. XVI/123.

Einheitsstruktur“ bezieht sich, Tengelyi zufolge, auf die wesensmäßige *„Einstimmigkeitstendenz der Erfahrung“* oder die „Tendenz“ des intentionalen Bewusstseins, nach *einstimmiger Auffassung* seiner Erlebnisse zu streben, um gegenständliche Einheit und die Welt als *Gesamtsysteme der miteinander übereinstimmenden Erscheinungen* auftreten zu lassen.[147] Diesbezüglich ist die Gegebenheit von „neuen“ Evidenzen, die den „früheren“ Evidenzen widersprechen, im Prinzip möglich. Und bei diesem Fall muss man – in gewissem Maße – auf die frühere Bestimmung über den Seins- und gegenständlichen Sinn des transzendentalen Gegenständlichen verzichten. Dieser Verzicht weist aber *keinesfalls* auf die Durchstreichung aller früheren Evidenzen oder Sinne des Gegenständlichen hin, als ob seine frühere gegenständliche Bestimmung überhaupt „falsch“ gewesen wäre und „nicht existiert“ hätte. Denn jede „neue“ Auffassung sowie Bestimmung des Gegenständlichen muss sich immer *auf der Basis* der „bisher“ oder „früher“ als wahr geltenden Bestimmungen vollziehen (VIII/47; XVII/64, 128). Auf der einen Seite kann die „harmonische Einheitsstruktur“ des intentionalen Bewusstseins die radikalste Möglichkeit prinzipiell nicht ausschließen, dass *alle* Wahrheit oder Evidenzen bezüglich transzendenten Gegenständlichen – z. B. der „Welt“ als „Totalität“ aller „wirklichen“ Seienden – „missverstanden“ würden. *Sobald* die frühere Bestimmung hinsichtlich des Auftritts von unstimmigen Erscheinungen als „falsch“ zurückgewiesen wird, lässt sich immer – der wesentlichen „Tendenz“ des Bewusstseins gemäß – eine neue, einstimmige Auffassung über die Totalität aller „wirklichen“ transzendenten Gegenständlichen unmittelbar erlangen. Mit anderen Worten: Nach der „Zurückweisung“ der „früheren“ Auffassung des Erfahrenen wird immer und sofort eine „neue“, einstimmige Auffassung des Erfahrenen als „fortgehende“ – wenn nicht gar „fortschrittliche“ – Erkenntnis über die Welt gewonnen, was in Husserls Augen „eine sehr merkwürdige Tatsache und nichts weniger als eine apodiktische Notwendigkeit“ ist (VIII/46). Eine totale „Vernichtung“ des transzendenten Gegenständlichen sowie der Welt – als der totale „Verlust“ von allen gegenständlichen *Sinnen für die transzendentale Subjektivität* – ist deshalb, so Staiti, im Prinzip unmöglich.[148]

Wie Luft in der „Einleitung des Herausgebers“ in Husserls *Zur Phänomenologischen*

---

[147] L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* (Freiburg [Breisgau]/München: Alber, 2014), SS. 197–198.

[148] A. Staiti, “The melody unheard: Husserl on the natural attitude and its discontinuation,” in *Commentary on Husserl’s “Ideas I”*, hrsg. von A. Staiti (Berlin/München/Boston: de Gruyter, 2015), S. 85.

Der Analyse Staitis anschließend hat Bower eine ähnliche Auffassung bezüglich Husserls Ausdrucks der „Weltvernichtung“ in *Ideen I*. Wie Bower sagt, “the theoretical reflection of the *possible* absence of the world-horizon – which would include its possible annihilation – as an eidetic exercise in ‘phantasy’ rest on a prior *actual* experience of that same apperceptive form”. Siehe M. Bower, “Husserl’s Concept of the *Vorwelt* and the Possible Annihilation of the World,” *Research in Phenomenology* 45, Nr. 1 (2015), S. 124.

Auf diese „Daseinsrelativität“ der phantasiemäßig erworbenen Denkmöglichkeit werden wir im fünften Kapitel der vorliegenden Arbeit zurückkommen.

Reduktion anmerkt, kann die Gegebenheit der Welt nicht apodiktisch evident sein und ist immer möglicher Korrektur unterworfen. Diesbezüglich führt Luft jedoch hinzu: „Die Tatsache aber, dass die Welt einem Ich gegeben ist, ist apodiktisch" (XXXIV/xlviii, 469). Diesem Gedankengang zufolge können wir die „Möglichkeit" des Nichtseins der anderen transzendentalen Subjektivität besser verstehen. Wie Husserl deutlich sagt, kann das mögliche Sein oder Nichtsein der anderen Subjektivität nur „als Möglichkeit einer Einfühlung und als Möglichkeit konsequenter Bestätigung oder Nichtbestätigung dieser Einfühlung im gesamten Gang meines Lebens" nachvollzogen werden (XV/31). Zum einen kann das Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität diese „harmonische Einheitsstruktur", die als Wesen ihrem Bewusstseinsleben innewohnt, nicht verlieren; sonst würde sie in „Verrücktheit" im transzendentalen Sinne geraten (VIII/55).[149] Zum anderen lässt sich diese „Möglichkeit" zur „konsequenten Bestätigung" nicht brechen. Denn ein „zufällige[r] Gang der Erfahrungen" oder die willkürliche Beteiligung „im sozialen Verkehr mit den einfühlungsmässig erfahrenen Anderen" unterbricht nur „zeitweise" die Einstimmigkeit der früheren Erfahrung über die Existenz des Anderen; er schließt trotzdem die prinzipielle Möglichkeit zur Wiederherstellung der Einstimmigkeit der – z. B. einfühlungsmäßigen – Erfahrung nicht aus (XV/31). Aufgrund dieser Überlegungen stellt Husserl fest: „[W]ie ich es [das Nicht-Durchbrechen der Bestätigung] vermöge der bisherigen Einstimmigkeit supponiere, es in der Tat immer so bleiben wird, dann habe ich in der Tat Unmöglichkeit, Undenkbarkeit für das Nichtsein von Anderen vorstellig gemacht, und die einzige Art solchen Vorstellig-Machens, die ihrerseits erdenkbar ist" (XV/31).

An diesem Punkt ist klar geworden, dass den „apodiktischen Inhalten" der phänomenologisch-reduzierten Erfahrung nicht nur die aktuell und punktuell sich vollziehende Subjektivität zugerechnet ist, sondern auch ihre transzendenten Gegenständlichen, die lediglich in Adäquatheit gegeben werden. Es deutet nicht nur darauf hin, dass die Tragweite des Felds der phänomenologisch-reduzierten Erfahrung deutlich breiter ist, als Schmid glaubt.[150] Sondern es bringt auch die Implikation ans Licht, dass das Verhältnis zwischen „apodiktischen" und „adäquaten" Wahrheiten kein Bewährungszusammenhang im cartesianischen Sinne ist, wie Schmid argumentiert. Der Grund dafür besteht zuerst darin, dass „Apodiktizität" und „Adäquatheit" jeweils zwei unbezweifelbare „Grundformen" von Gegebenheitsweisen des phänomenologisch reduzierten Gegebenen darstellen. Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass Husserls Projekt der transzendentalen Phänomenologie auf keine Theorie zur Wahrheitsbewährung abzielt, wie Schmid irrtümlich behauptet. Vielmehr tritt die transzendentale

[149] Vgl. XV/32–38.

[150] Ähnlich wie Schmid verstehen Theunissen und Kozlowski die husserl'sche Phänomenologie auch als eine Philosophie, die sich auf dem *Reflexionsmodell* beruhe und sich als *Begründungstheorie* erweise. Vgl. Theunissen, *Der Andere*, SS. 136–138; dazu Kozlowski, *Aporien der Intersubjektivität*, SS. 161–172.

Phänomenologie Husserls wesentlich als *Wahrheitsaufklärung* im *transzendentalen* Sinne hervor, die expliziert, wie die *Geltung* oder *Verständlichkeit* der apodiktischen sowie adäquaten Wahrheit des Erfahrenen von den konstitutiv auffassenden Leistungen und den erlebten Sinnlichkeiten der Subjektivität abhängig ist.

1.3.2 Gegebenheitsmoment als Möglichkeitsbedingung der transzendentalen Erfahrung

An dieser Stelle ist sichtbar geworden, wie und inwiefern die transzendentale Subjektivität die „Erscheinung" des transzendenten Gegenständlichen sozusagen „begründet": Dieses „Begründungsverfahren" bezeichnet nichts anderes als die *Ermöglichung* der Erscheinung des Transzendenten in entsprechenden Sinnen und Weisen. Anders formuliert: Was „begründet" wird, ist *die „Geltung", die „Verständlichkeit", die „Vorstelligkeit" des Erfahrenen „als" Wahren oder Evidenten „für" die Subjektivität*. Hierbei könnte man den Eindruck haben, dass es nur eine einseitige Abhängigkeit des Transzendenten von der Subjektivität gäbe, wenn man die Frage nach der Ermöglichung der Geltung oder Verständlichkeit des Erfahrenen stellt. Man darf jedoch nicht vernachlässigen, dass die Subjektivität die Rolle lediglich als *notwendige* Bedingung des Vorstellig- und Verständlich-Machens des Seins des Transzendenten spielt, anstatt als seine *ausreichende* Bedingung.[151] Es muss nachdrücklich betont werden, dass das Vorstellig- bzw. Verständlich-Machen des Transzendenten neben den Leistungen der Subjektivität auch von der *Gegebenheit* abhängt. Als notwendiges Moment der Konstitution des Erfahrenen als Transzendenten kann die Konzeption der „Gegebenheit" mindestens in folgenden zwei Sinnen begriffen werden. Erstens trägt das intentionale Bewusstsein, das sich im „konkreten" bzw. „wirklichen" Sinne vollzieht, eine Art *funktionelle Abhängigkeit* von seinem hyletischen Moment bzw. seinen erlebten Sinnlichkeiten in sich, die es auffasst. Wie Husserl sagt: „[D]as *konkrete* Ich hat in seinem Leben als Bewusstseinsleben beständig einen *Kern von Hyle*, *von Nicht-Ich*, aber *wesentlich ichzugehörig*. Ohne ein Reich der Vorgegebenheiten, ein Reich konstituierter Einheiten, konstituiert als Nicht-Ich, ist kein Ich möglich" (XIV/379 [Herv. d. Verf.]).

Wie Jansen davor warnt, sollte man die erlebten Sinnlichkeiten nicht bloß als „Stoffe" konzipieren, die in sich „geltungslos" sind und einseitig von den konstitutiven Leistungen der Subjektivität „bearbeitet" werden. Denn die erlebten Sinnlichkeiten spielen überdies hinaus

[151] J. Jansen, "On Transcendental and Non-Transcendental Idealism in Husserl: A Response to De Palma and Loidolt," *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Nr. 1.1 (2017), S. 34. Vgl. S. Loidolt, „Ein Kippbild? Realismus, Idealismus und Husserls transzendentale Phänomenologie," *Hermeneutische Blätter* 27 (2021), S. 100; R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), S. 97.

die Rolle eines Vollzugsmediums, in dem verschiedene Bewusstseinsakte der Subjektivität *überhaupt* vollzogen werden können.[152] Demzufolge fasst Jansen zusammen, dass die erlebten Sinnlichkeiten simultan „subjektiv" und „nicht-subjektiv" sind. Die erlebten Sinnlichkeiten sind einerseits „subjektiv", nicht nur, weil sie im Bewusstsein abschattungslos bzw. subjektiv „erlebt" werden, sondern auch, weil sich jedes Bewusstsein nur „aufgrund" [*in virtue of which*] des *Bestands* dieses Vollzugsmediums vollziehen kann. Andererseits sind die erlebten Sinnlichkeiten aber „nicht-subjektiv", weil sie keine intentionalen Geltungen in sich tragen und daher keine noetisch-vollzugsmäßigen Bestandteile des Bewusstseins *der Subjektivität* sind.[153] Es ist exakt aus diesen Gründen, dass die erlebten Sinnlichkeiten von Husserl als *ichfremd* charakterisiert werden.[154] Dies bedeutet, wie Loidolt anmerkt, dass das Bewusstseinsleben der Subjektivität immer einen Kern der Gegebenheit mit sich bringt.[155] Obwohl die Subjektivität in jeder Phase ihres Bewusstseinslebens erlebte Sinnlichkeiten „haben" muss, kann sie aber nicht im Voraus – d. i. vor dem wirklichen „Zustandekommen" dieser Bewusstseinsphase – bestätigen, was sie *exakt* „erleben" wird und ihr „gegeben" wird. Wie Husserl sagt: „Keine Hyle (auch in einer mir gegebenen hyletischen Gattung) kann ich erfinden, ich muss sie erfahren haben" (XIV/113). Dies bedeutet: Das Vorstellig- und Verständlich-Machen des Erfahrenen als Transzendenten sind nicht allein von den konstitutiven Leistungen der Subjektivität zu bestimmen – z. B. im apriorischen bzw. logisch-deduktiven Sinne abzuleiten –, sondern auch von der Gegebenheit im Bewusstsein oder in der Erfahrung der Subjektivität zu bedingen.

Zweitens kann der wesenstypische Charakter – d. i. der *wesenstypische Sinn* und die *wesenstypische Gegebenheitsweise* – des erfahrenen Transzendenten gleichfalls nur *in der Erfahrung* gegeben werden. Wie oben klargestellt wurde, bezeichnet der phänomenologische „Aprioritätsbegriff" nur den *eidetisch „invariablen" Charakter* des Betreffenden. Dies erklärt also, warum es bei der Phänomenologie einen ziemlich widersprüchlichen Begriff wie „*materiales* Apriori" gibt.[156] In der Tat deutet die „Materialität" des materialen Apriorischen nicht nur darauf hin, dass dieses Apriorische keine inhaltlich leere Form oder Bedingung ist, sondern auch, dass es im Grunde genommen eidetische Invariante des *faktischen Erfahrungsvollzugs und des Erfahrenen*

[152] J. Jansen, "Taking a Transcendental Stance: Anti-Representationalism and Direct Realism in Kant and Husserl," in *Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*, hrsg. von F. Fabbianelli, und S. Luft (Dordrecht: Springer, 2014), S. 82. Vgl. Loidolt, „Ein Kippbild?" S. 95. Vgl. auch XIV/45–46.

[153] Jansen, "On Transcendental and Non-Transcendental Idealism in Husserl," S. 34. Vgl. S. Loidolt, „Zu den metaphysischen Urtatsachen! Das Ineinander der Monaden," in *Phänomenologie und Metaphysik – Phénoménologie et Métaphysique*, hrsg. von A. Schnell und I. Römer, Beiheft zu *Phänomenologische Forschungen* (2020), S. 175.

[154] Vgl. XIV/14, 113, 244–245; Mat VIII/109–120, 183–189, 295, 350–352.

[155] Loidolt, „Ein Kippbild?" SS. 88–89. Vgl. S. 96.

[156] Vgl. Brand, "The material Apriori and the Foundation For its Analysis in Husserl," S. 130.

ist.[157] Das „Wesen“ bzw. der eidetisch invariable Charakter des Wahrnehmungsgegenständlichen – d. i. als *einheitliches System*, das durch den Ablauf der intentional „beseelten“ erlebten Sinnlichkeiten *abschattungsmäßig* bzw. *perspektivisch* „dargestellt“ wird – gehören deshalb weder dem hyletisch-erlebten noch dem noetisch-vollzugsmäßigen Inhalt des Bewusstseins, sondern *dem Transzendenten selbst*. Das heißt: *Dass* sich das Wahrnehmungsgegenständliche als „einheitliches System“ und „Sinnesträger“ der Abschattungsmannigfaltigkeiten – und *statt* als „etwas anderes“ oder in „anderer Weise“ – herausstellt, kann die Subjektivität lediglich durch das, was in Erfahrung *gegeben wird*, „informiert“ werden.[158] Aus diesem Zusammenhang heraus ist vielleicht sogar noch angemessener, das „Konstitutionsverfahren“ bei Husserl wie folgt zu beschreiben: Die Subjektivität *macht verständlich und vorstellig* das erfahrungsmäßig Gegebene als das, was *sich bewahrt*.

Es wird jetzt nicht nur klargemacht, dass der Vorwurf des transzendentalen Solipsismus im breiten Sinne die transzendentale Phänomenologie Husserls nicht trifft. Sondern das Phänomen der „fremden“ Subjektivität oder des einzufühlenden Bewusstseins wird im Feld der transzendental reduzierten Erfahrung beibehalten. Anschließend wird die Frage gestellt, wie dieses Phänomen überhaupt als phänomenologisches „Thema“ oder sogar „Problem“ veranschaulicht werden kann. Naheliegend ist diese Thematisierung des einzufühlenden Bewusstseins nur möglich, wenn man die Tragweite der transzendental-reduzierten Erfahrung und der phänomenologischen Forschung nicht mehr auf das gegenwärtige Erfahrungsleben und Gegebene beschränkt, sondern sie auf das vergegenwärtigte Erfahrungsleben und Gegebene erweitert.[159] Die Frage, in welchen Kontexten und in welchen Weisen sich das Phänomen der einzufühlenden Subjektivität in Husserls Phänomenologie thematisieren sowie problematisieren lässt, macht die Hauptsache des nächsten Kapitels aus. Und auf die Frage, wie sich die Einfühlungstheorie Husserls durchaus vom Vorwurf des transzendentalen Solipsismus im engeren Sinne – d. i. in Bezug auf ihre vorgeworfene „Partnerlosigkeit auf der transzendental-konstitutiven Ebene“ – befreien lässt, werden wir im sechsten und siebten Kapitel der vorliegenden Arbeit ausführlich eingehen.

[157] Vgl. Sowa, „Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls,“ S. 17; Brand, “The material Apriori and the Foundation For its Analysis in Husserl”, S. 129; Lohmar, *Phänomenologie und schwachen Phantasie*, SS. 25–27.

[158] Nennenswert ist, dass die „Gegebenheit“ der *wirklichen* Welt, der innerweltlichen Gegenständlichen, der fremden Subjektivitäten und aller an ihnen verknüpften Geltungen nicht als zufällige Tatsachen im empirischen und einzelnen Sinne verstanden werden kann. Sondern sie sind phänomenologisch undurchstreichbare *Urfakten*. Dieser Begriff des Urfaktum wird im fünften und siebten Kapitel weiter diskutiert.

[159] Siehe E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974), SS. 83–85; Vgl. XIII/183–188. Mit diesem Thema werden wir uns nochmal im zweiten Kapitel beschäftigen.

II. Problematisierung der Fremderfahrung in Husserls transzendentaler Phänomenologie

2.1 Psychologische Reduktion und die Noesis der Fremderfahrung

2.1.1 Thematisierung des „reinen Subjektiven“ des intentionalen Bewusstseins

Im letzten Kapitel haben wir nicht nur die cartesianische Deutung der transzendentalen Phänomenologie Husserls dargestellt, sondern auch den mit ihr verbundenen transzendental-solipsistischen Verdacht – im breiteren Sinne – beseitigt. Als Ergebnis daraus erlauben wir uns zu fragen, wie einerseits die Erfahrung der „fremden“ – d. i. einzufühlenden – Subjektivität und anderseits der entsprechende intentionale Auffassungsakt – i. e. die „Einfühlung“ – zum Problem der transzendentalen Phänomenologie werden können. Abgesehen davon, dass die transzendentale Subjektivität *und* die transzendenten Gegenständlichen sowohl in struktureller Unabtrennbarkeit als auch in „Apodiktizität“ hervorkommen, kann man immer gewisse Aspekte dieser Gesamtstruktur der Intentionalität „außer Acht“ setzen, um ihre anderen Aspekte nachdrücklich zu thematisieren. Dieses Außer-Acht-Setzen muss dennoch nur im *methodischen Sinne* konzipiert werden. Einerseits bezieht sich die „Trennbarkeit“ des Aspekts der Intentionalitätsstruktur, die aufgrund des Außer-Acht-Setzens veranschaulicht werden, keineswegs auf seine geltungsmäßige oder ontologische Selbstständigkeit von anderen Aspekten der Intentionalitätsstruktur. Andererseits setzt die Durchführung dieses Außer-Acht-Setzens bereits das phänomenologische „Faktum“ der intentionalen bzw. transzendentalen Erfahrung als methodischen Ausgangspunkt voraus, was nur „zuerst“ durch die Ausübung der allgemeinen phänomenologischen Reduktion sichtbar gemacht werden kann. Vor diesem Hintergrund kann man sich vorstellen, dass es verschiedene „zweite“ und „thematische“ Reduktionen im Rahmen der „ersten“ und „allgemeinen“ phänomenologischen geben kann, die spezifisch zur Thematisierung bestimmter – z. B. der einfühlungsmäßigen – Aspekte der transzendentalen Erfahrung oder Intentionalitätsstruktur ausgerichtet sind.[160]

[160] An dieser Stelle möchten wir darauf hinweisen, dass die Charakterisierung der „zweiten“ oder „thematischen“ Reduktion ebenfalls auf den Begriff der „primordialen Reduktion“ anwendbar ist, die sich als die zentrale Methodologie der Einfühlungs- und Intersubjektivitätsanalyse Husserls erweist. Die Betonung des methodisch „thematisierenden“ und „abstrahierenden“ Charakters der primordialen Reduktion ist nicht nur für die richtige Auffassung des Begriffs entscheidend. Sondern sie ermöglicht auch, den Vorwurf des transzendentalen Solipsismus gegen Husserls Einfühlungstheorie zurückzuweisen. Aus diesem Grund werden wir die Konzeption der „zweiten“ oder „thematischen“ Reduktion in Anschluss an den Begriff der primordialen Reduktion im nächsten Kapitel ausführlich diskutieren.

Um verschiedene *Grundformen* von *intentionalen Bewusstseinsakten* voneinander abzusondern und ihre jeweiligen Wesensstrukturen klarzustellen, kann man den Forschungsfokus ausschließlich auf die Seite des „reinen Subjektiven" bringen. Nach Husserl lässt es sich durch die Ausübung der „psychologischen Reduktion" gewinnen, nämlich die transzendentale Erfahrung derart zu betrachten, als ob „alle in diesem Subjektiven […] vermeinten, als geltend gesetzten Aktobjekte auch in Wahrheit nicht wären" (VIII/108, 127). Anders formuliert: Die psychologische Reduktion ist im Wesentlichen die thematische Fokussierung der *noetischen* bzw. der *Akt*-Seite des intentionalen Bewusstseins. Als Ergebnis deren fällt zunächst die *Wahrnehmung* als *gegenwärtigender* Bewusstseinsakt auf. Und in Bezug auf die konstitutiven Leistungen der Wahrnehmung wird das „wahrgenommene" bzw. wahrnehmungsmäßig aufgefasste transzendente Gegenständliche wegen seiner *leibhaftigen Gegebenheit* in der *aktuellen* Bewusstseinsphase als *Wirklich-Sein* erfasst.[161] Neben der Wahrnehmung, die ihrem Wesen nach gegenwärtigend ist, kann man in dieser Sphäre des „reinen Subjektiven" auch *vergegenwärtigende* Bewusstseinsakte finden, nämlich *Wiedererinnerung*, *Erwartung*, *Phantasie* und *Einfühlung*. Wie hängen diese vergegenwärtigenden Bewusstseine aber mit dem gegenwärtigenden Bewusstsein der Wahrnehmung zusammen?

Die vergegenwärtigenden Bewusstseinsakte differenzieren sich vom gegenwärtigenden in der ersten Linie dadurch, dass bei den Ersteren das transzendente Gegenständliche *nicht in leibhaftiger Weise* hervorgebracht wird. Dies weist trotzdem nicht darauf hin, dass diese zwei Arten von Bewusstseinsakten unverbunden nebeneinanderstehen. Denn auf der anderen Seite lässt sich der vergegenwärtigende Bewusstseinsakt allgemein als Akt der *intentionalen Modifikation* verstehen, insofern, als er sich immer auf den Sinn des gegenwärtigenden – i. e. wahrnehmenden – Bewusstseins als „urmodalen" Sinn bezieht und diesen urmodalen Sinn grundsätzlich „modifiziert" (XVII/314–315). Ungeachtet dessen, dass verschiedene Formen des vergegenwärtigenden Bewusstseins stetig im intentionalen Sinne auf die ursprünglichste, nicht-modifizierte Bewusstseinsform – i. e. die Wahrnehmung – verweisen, können weder die Form noch die konstitutiven Leistungen der vergegenwärtigenden Bewusstseine reduktiv auf die der Wahrnehmung zurückgeführt werden. Diese Irreduzibilität gilt aber nicht allein, weil das vergegenwärtigende Bewusstsein, wie verschiedene Forscher aufzeigen, nur auf das wahrnehmende Bewusstsein im intentionalen bzw. geltungsmäßigen Sinne „verweist" und keinen konkreten, sachlichen – d. i. „reellen" – Gehalt der Wahrnehmung in sich trägt.[162] Sondern auch gilt sie, weil alle vergegenwärtigenden Bewusstseine ihrem Wesen nach neue, einzigartige Sinneskomponenten enthalten, die im urmodalen Wahrnehmungsbewusstsein nicht gefunden werden können. Alle Formen von vergegenwärtigenden Bewusstseinen müssen deshalb als eigenständige Grundformen

[161] Vgl. III[1]/90–91, 315–316; VIII/44; XIX[2]/677.

[162] Vgl. C. Ferencz-Flatz, „Zur ‚Anschaulichkeit' der Einfühlung bei Husserl," *Tijdschrift voor Filosofie* 76, Nr. 1 (2014), S. 100.

von intentionalen Bewusstseinsakten betrachtet werden und vom wahrnehmenden Bewusstsein abgesondert werden.

2.1.2 Wiedererinnerung, Erwartung und Phantasie als vergegenwärtigendes Bewusstsein

An dieser Stelle muss man noch verschiedene Formen von vergegenwärtigenden Bewusstseinen – einschließlich der Wiedererinnerung, Erwartung, Phantasie und Einfühlung – wesentlich voneinander unterscheiden. Denn obgleich sie gemeinsam unter dem Dach des „vergegenwärtigenden Bewusstseins" fallen, führen sie jeweils zu wesentlich unterschiedlichen Arten intentionaler „Modifikation" des wahrnehmenden Bewusstseins. Es ist vor dem Hintergrund der psychologischen Reduktion, dass die Frage nach der Sinneskonstitution bzw. dem Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität als Frage nach dem geltungsmäßigen Ermöglichungszusammenhang zwischen dem intentional modifizierenden und dem modifizierten Bewusstsein in *spezifischen* Sinnen gestellt werden kann. Präziser formuliert: Diese Frage kann als die Frage nach der „apriorischen" Möglichkeitsbedingung begriffen werden, die es ermöglicht, das *„zweite"* Bewusstsein in der *gegenwärtigen* Bewusstseinsphase des *„ersten" Bewusstseins* aufzutreten. Es ist hierbei nachdrücklich zu betonen, dass die Kennzeichnung des Bewusstseins als „erster" oder „zweiter" keineswegs seinen „Vorrang" oder „Nachrang" im transzendentalen Sinne impliziert. Sondern sie bezeichnen nur, wie Luft bemerkt, die Persönlichkeit des betroffenen Bewusstseins im „grammatischen" oder – noch angemessener – *deiktischen* Sinne.[163] Das „erste" Bewusstsein bezieht sich deswegen nur auf das „einfühlende" Bewusstsein, das den einfühlungsmäßigen Auffassungsakt *vornimmt*. Währenddessen wird unter dem „zweiten" Bewusstsein das „einzufühlende" Bewusstsein verstanden, das vom einfühlenden – i. e. dem „ersten" – Bewusstsein bezogen wird.

Hier sei aber noch hervorzuheben, dass die Einfühlung nicht der einzige intentionale Akt ist, in dem ein „zweites" Bewusstsein konstituiert wird. Wie Geniusas richtig bemerkt, erweist sich die Konstitution eines „zweiten" Bewusstseins als das Wesen *aller* Formen des vergegenwärtigenden Bewusstseins.[164] Um das Wesentliche des einfühlenden Bewusstseins aufzuklären, müssen wir es zum Vergleich mit anderen Formen des vergegenwärtigenden Bewusstseins und mit den in ihnen vergegenwärtigten, „zweiten" Bewusstseinen heranziehen, die in völlig unterschiedlichen Arten und

[163] Luft, „Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt'," S. 142.

[164] S. Geniusas, "Phantasy and Self-Awareness: Remarks on the Phenomenology of Mineness," in *Phenomenology of Phantasy and Emotions*, hrsg. von T. Breyer, M. Cavallaro and R. Sandoval (Darmstadt: WBG, 2022), SS. 86–87.

Weisen aufgefasst werden. Hierbei werden wir mit der Skizze der auffassenden Leistungen der *Wiedererinnerung* und *Erwartung* anfangen. Das wiedererinnernde Bewusstsein charakterisiert sich grundsätzlich als die „reproduktive Modifikation" des wahrnehmenden Bewusstseins und des Wahrgenommenen (X/37, 160). Währenddessen stellt sich das erwartende Bewusstsein als eine „‚unvollkommen[e]' Wiedererinnerung" heraus, die sich auf ihre Erfüllung in der darauffolgenden Wahrnehmung bezieht (X/52–53; XXXIII/25, 30–31).[165] Diese zwei vergegenwärtigenden Bewusstseine werden im vorliegenden Kontext gemeinsam behandelt, weil sie ebenfalls – wie das Wahrnehmungsbewusstsein – ihre Gegenständlichen als *Wirklich-Sein* positionieren. Allerdings unterscheiden sie sich wesentlich vom Wahrnehmungsbewusstsein, indem die Wirklichkeitsgeltung des wiedererinnerten und erwarteten Gegenständlichen nur in Modi der Vergangenheit oder Zukunft statt des gegenwärtigen Jetzts aufgefasst wird. Dies bedeutet, dass sich das wiedererinnerte und erwartete Gegenständliche ihrem Wesen nach als zeigt, die wirklich „waren" oder wirklich „sein werden". Die Wirklichkeitsgeltung des wiedererinnerten und erwarteten Gegenständlichen bezieht sich trotzdem ständig auf den Sinn der Wahrnehmung. Denn sie setzt das *Wahrnehmungsbewusstsein* (von Wahrnehmungsgegenständlichen) voraus, das sich *in der vergangenen* oder *künftigen Bewusstseinsphase* vollzieht und das sozusagen Wahrnehmungsgegenständliche *in der damaligen Bewusstseinsphase* als Wirklich-Sein beweist (X/55–60; XXXIII/7–10, 24–27). Worauf wir uns bei diesem Anlass fokussieren, ist nicht nur die Tatsache, dass Wiedererinnerung und Erwartung im Prinzip thematische Vergegenwärtigungen – z. B. die reproduktive oder antizipatorische Modifikation – der Wirklichkeitsgeltung des „Gegenwärtigten" – d. i. des Wahrnehmungsgegenständlichen – sind. Denn wir interessieren uns ebenso – wenn nicht noch mehr – für die Tatsache, dass es bei diesem Fall eine *unthematische Vergegenwärtigung* des *damals „gegenwärtigenden Bewusstseins"* – z. B. des damals „wahrnehmenden" Bewusstseins – geschieht. Zum einen ist dieses wiedererinnerte oder erwartete „Wahrnehmungsbewusstsein" immer nur in den modifizierten Zeitmodi sowie Gegebenheitsweisen gegeben und in diesem Sinne vom gegenwärtigen – d. i. dem sich aktuell und wirklich vollziehenden – Wahrnehmungsbewusstsein „getrennt". Zum anderen kann es aber den Zeithorizont des gegenwärtigen Wahrnehmungsbewusstseins entlang Stück für Stück – so entweder „vorwärts" oder „rückwärts" – zurückverfolgt und mit dem gegenwärtigen Bewusstsein zur Deckungseinheit gebracht werden (X/43–45; XIII/221, 318).[166]

Neben der Wiedererinnerung und der Erwartung gilt auch die *Phantasie* als eine weitere

[165] Römer bemerkt, dass Husserl in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* das Thema der „Erwartung" und „Retention" noch nicht ausführlich behandelt hat. Siehe I. Römer, *Das Zeitgedanken bei Husserl, Heidegger und Ricœur* (Dordrecht: Springer, 2010), S. 44.

[166] Die Zeitstruktur des intentionalen Bewusstseins und die konstitutive Rolle dieser Struktur in der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität werden im vierten Kapitel thematisch behandelt.

Grundform des vergegenwärtigenden Bewusstseins. Das phantasierende Bewusstsein kennzeichnet sich in erster Linie als Akt der „umfingierende[n] Modifikation“, was im Gegensatz zum Wahrnehmungsbewusstsein *nicht-positional* ist und ihr Gegenständliches nicht als „Wirklich-Sein“ setzt (XXIII/190, XXIII/464). Bei diesem Anlass wird das Gegenständliche vielmehr in einer „vorgestellten“ Zeit und Welt aufgefasst. Ihm fehlt daher wesentlich die „absolute, ernstliche Einmaligkeit“ im Kontrast zum Wiedererinnerungs- oder Erwartungsgegenständlichen, das trotz seiner nicht-leibhaftigen Gegebenheit immer noch in der „wirklichen“, „absoluten“ Zeit der wirklichen Welt gegeben ist (EU/197). Dies weist darauf hin, dass das „Sein“ des Phantasiegegenständlichen nicht nur jedenfalls zu weiterem Umfingieren gebracht werden kann, sondern auch immer – z. B. von der „Phantasiewelt“ – „widerrufbar“ ist.[167] Ähnlich wie Wiedererinnerung und Erwartung besteht jedes *phantasierende* Bewusstsein nicht nur aus der thematischen Vergegenwärtigung des phantasierten Gegenständlichen – z. B. des „Wahrnehmungsgegenständlichen“ in der „vorgestellten Zeit“ der „Phantasiewelt“. Sondern es kommt auch zugleich zu einer impliziten bzw. *unthematischen Vergegenwärtigung des phantasierten Bewusstseins*, das seinem Wesen nach als das „Wahrnehmungsbewusstsein“ in „vorgestellter“ Zeit und Welt gelten und dementsprechend das phantasierte Gegenständliche als „Wahrnehmungsgegenständliches“ – in der Phantasiewelt – „wahrnehmen“ *würde*.[168] An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass das thematisch phantasierte Gegenständliche und das unthematisch phantasierte Bewusstsein genau aus der *Entwirklichung* des wirklichkeitssetzenden Charakters des Wahrnehmungsbewusstseins entstehen (III[1]/250–251; XXXVI/161, 184). Von diesem Standpunkt aus charakterisiert Husserl das phantasierende Bewusstsein sehr oft als „quasi-gegenwärtigend“, „quasi-wahrnehmend“ oder „quasi-positional“. Denn das sozusagen „Wirklich-Sein“ des phantasierten Gegenständlichen und die „Wirklichkeitssetzung“ des phantasierten Bewusstseins können ausschließlich nur im Rahmen der *Phantasiewelt* gelten und im Prinzip nicht auf die wirkliche Welt überschreiten (XIII/292–293; 314). Im Gegensatz zum wiedererinnerten und erwarteten Bewusstsein lässt sich dann das phantasierte Bewusstsein nicht den Zeithorizont des gegenwärtigen Bewusstseins entlang verfolgen.

2.1.3 Einfühlung als intentionaler Auffassungsakt des mitgegenwärtigen Bewusstseins

Bei diesem Anlass werden wir die auffassenden Leistungen des einfühlenden Bewusstseins durch die Untersuchung des Wesenscharakters des einzufühlenden Bewusstseins zurückverfolgen. Im

[167] Vgl. XXXIII/331.
[168] Vgl. XIII/289–290; 305–306.

Vergleich zu den obenerwähnten Grundformen von vergegenwärtigten bzw. „zweiten" – d. i. wiedererinnerten, erwarteten und phantasierten – Bewusstseinen verhält sich das einzufühlende Bewusstsein als „zweites" Bewusstsein in einer völlig unterschiedlichen Weise zum „ersten", einfühlenden Bewusstsein. Diesen Unterschied elaboriert Husserl mit dem Phänomen des „Zorngefühls", das in verschiedener Weise aufgefasst oder erlebt wird. Im Einklang mit Stein und Scheler ist Husserl auch der Meinung, dass man das Zorngefühl eines Anderen weder so erfährt, wie man diesen Zorn aktuell wahrnimmt oder „hat", noch wie man sich an seinen vergangenen Zorn wiedererinnert, noch wie man sich als zornig umfingierend denkt (XIII/188).[169] Der Grund dafür liegt darin, dass sich das einzufühlende Bewusstseinsleben grundsätzlich durch seine „Unzugänglichkeit" für das einfühlende Bewusstsein charakterisiert, sodass das einzufühlende Bewusstsein niemals „original" bzw. erstpersönlich vom Gesichtspunkt des einfühlenden Bewusstseins erfahren werden kann.[170] Dies lässt sich allerdings nicht mit totaler Unverständlichkeit gleichsetzen, denn diese Unzugänglichkeit des einzufühlenden Bewusstseins ist *per se* dem einfühlenden Bewusstsein unmittelbar gegeben und erweist sich als eine Art „bewährbare Zugänglichkeit der originalen Unzugänglichkeit" (I/144; XV/631). Tatsächlich liegt diese originale Unzugänglichkeit des einzufühlenden Bewusstseins dem Wesentlichen der Einfühlung zugrunde. Denn wenn das einzufühlende Bewusstsein vom einfühlenden Bewusstsein in unmittelbarer bzw. originaler Weise zugänglich wäre, würden die beiden Bewusstseine zusammenfallen und zur Auflösung ihrer Differenz sowie des ganzen Einfühlungsphänomens bzw. der Fremderfahrung führen (I/139). Wie Zahavi und Gallagher richtig aufzeigen, erweist sich die bewährbare originale Unzugänglichkeit des einzufühlenden Bewusstseins statt als Unvollkommenheit oder Mangel als *konstitutiv* für den Einfühlungsakt sowie die Fremderfahrung.[171]

Überdies hinaus darf man die Unzugänglichkeit des einzufühlenden Bewusstseins nicht mit der Konzeption der Undurchsichtigkeit wegerklären. Denn im Unterschied zu anderen Phänomenologen wie Sartre oder Lévinas vertritt Husserl die Position, dass das einzufühlende Bewusstsein in *mittelbarer* bzw. *nicht-originaler Weise* – z. B. als Vergegenwärtigtes – erfahren werden kann. Es ist deshalb vielleicht angemessen, Husserls Formulierung der „bewährbare[n] Zugänglichkeit der originalen Unzugänglichkeit" noch deutlich umzuschreiben: *Negativ gesprochen* fasst das einfühlende Bewusstsein unmittelbar die *Unmöglichkeit* auf, das einzufühlende Bewusstsein im originalen bzw. gegenwärtigen Sinne aufzufassen; *positiv gesprochen* fasst das einfühlende Bewusstsein simultan und unmittelbar die „Möglichkeit" auf, das einzufühlende Bewusstsein im

[169] Vgl. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, S. 5; Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, SS. 20–21.

[170] Vgl. XIII/47, 373; XIV/234, 318; XXXV/107.

[171] Gallagher, Zahavi, *Phenomenological Mind*, SS. 186–187; Zahavi, *Self and Other*, S. 166. Vgl. D. Moran, "From Empathy to Intersubjectivity: The Phenomenological Approach," in *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan and E. Magrì (Berlin/Boston: de Gruyter, 2022), S. 33.

nicht-originalen bzw. vergegenwärtigten Sinne aufzufassen. Es kommt hierbei die Frage auf, woraus dieser Wesenscharakter des einzufühlenden Bewusstseins überhaupt besteht. Auf der einen Seite ist festzustellen, dass sowohl das einfühlende als auch das einzufühlende Bewusstsein sich als „gegenwärtig geltende" Bewusstseine erweisen, insofern, als die beiden Bewusstseine „tätigende" sind und zugleich in der „aktuellen" Bewusstseinsphase des einfühlenden Bewusstseins auftreten (XXXV/107). Auf der anderen Seite ist nachdrücklich zu bemerken, dass sich das einzufühlende Bewusstsein immer nur als „Mitvollzug" zeigt. Bei dieser Angelegenheit ist ersichtlich, dass der einfühlende Bewusstseinsakt im Grunde genommen eine *Mitgegenwart*-Modifikation „eine Vergegenwärtigung innerhalb der Gegenwart, die eine *Mitgegenwart* vergegenwärtigend setzt, und *in eins* mit der originalen Gegenwart" ist (XIV/495 [Herv. d. Verf.]). [172] In der Tat beschreibt Husserl die Mitgegenwart bzw. das Fremdbewusstsein wie folgt:

> Die Gegenwart, die ich ihnen [den Erscheinungen der Welt für das Andere] beimesse, ist vergegenwärtigte Gegenwart, aber doch eine *real motivierte*. Die Erscheinungen des Anderen, die ich in der „Einfühlung" vergegenwärtigt habe, sind gesetzt als appräsentative Vergegenwärtigungen, d. h., sie sind *gesetzt als gegenwärtige, nicht hypothetische, sondern wirkliche Wahrnehmungserscheinungen,* aber als Erscheinungen, *die ich nicht habe, sondern die der Andere hat*. (XIV/255 [Herv. d. Verf.])

Husserl stellt in dieser Passage die „Mitgegenwärtigkeit" des einzufühlenden Bewusstseins im Kontrast zum wiedererinnerten, erwarteten und phantasierten Bewusstsein dar. Wie er deutlich besagt, ist die einfühlende Auffassung der Mitgegenwart (des einzufühlenden Bewusstseins) einerseits die, „die ich nicht habe", und andererseits „real motiviert[]", „nicht hypothetisch" und „gesetzt als gegenwärtig". Bei diesem Anlass müssen wir eine wichtige Bemerkung bezüglich des „Zeitlich-Zugleichseins" bzw. der Mitgegenwart des einzufühlenden Bewusstseins hinzufügen, was sich später im weiteren Verlauf unserer Analyse als die entscheidendste Konzeption in Husserls Einfühlungs- und Intersubjektivitätsanalyse erweist. Wie in der obigen Diskussion hingewiesen wird: Obwohl sich das einzufühlende Bewusstsein den zeitlichen Charakter des „Zugleichs" oder der „Gegenwart" zeigt, wird dieser zeitliche Charakter des einzufühlenden Bewusstseins immer nur *vom* oder *im einfühlenden Bewusstsein* aufgefasst. In der Tat verrät sich in Husserls Charakterisierung des einzufühlenden Bewusstseins als *Mit*-Vollzug oder *Mit*-Gegenwart bereits die Tatsache, dass die „(Mit-)Gegenwärtigkeit" des „zweiten", einzufühlenden Bewusstseins immer nur *in Bezug auf die – oder vom Gesichtspunkt der – Gegenwärtigkeit des „ersten", einfühlenden Bewusstseins* verstanden werden muss; sonst würde das einzufühlende Bewusstsein den *Anschlagspunkt* ihrer *Mit*-Gegenwärtigkeit verlieren (Mat VIII/57).[173]

---

[172] Vgl. XIII/375; XIX/513; Mat VIII/56.

[173] Vgl. XIII/189. Siehe auch Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," SS. 102–103: Die obige Erläuterung liefert eine vorläufige Antwort auf Schütz' Frage zur Konstitution der „fremden

Im Einverständnis mit Lévinas stellt auch Husserl fest, dass die Mitgegenwärtigkeit des einzufühlenden Bewusstseins niemals mit der Gegenwärtigkeit des einfühlenden Bewusstseins erschöpft werden kann. Auf der einen Seite teilen sowohl Einfühlung als auch Wiedererinnerung und Erwartung die Gemeinsamkeit, dass diese drei Grundformen der Vergegenwärtigung ebenfalls „das Wirklich-Sein" desjenigen „zweiten Bewusstseins" setzen, das in ihr unthematisch aufgefasst wird. Auf der anderen Seite unterscheidet sich das einzufühlende Bewusstsein wesentlich von den wiedererinnerten und erwarteten Bewusstseinen dadurch, dass es im Prinzip nicht den Zeithorizont des einfühlenden Bewusstseins entlang zurückzuverfolgen ist. Zudem ist zu bemerken, dass man auch nicht einfach das einzufühlende Bewusstsein mit dem Wiedererinnerten oder Erwarteten gleichstellen kann. Denn es besteht jedenfalls die Möglichkeit, die „Mitgegenwart" des einzufühlenden Bewusstseins im Verhältnis zu dem „damaligen" gegenwärtigenden Bewusstsein – z. B. als „wiedererinnertes" oder „erwartetes" Mitgegenwartbewusstsein, als „vergangenes" oder „künftiges" Fremdbewusstsein – zu konzipieren.[174] Durch den Vergleich mit der Wiedererinnerung und Erwartung wird verdeutlicht, dass die „Gleichzeitigkeit" hinsichtlich des „Zugleichseins" des einfühlenden und des einzufühlenden Bewusstseins wesentlich – d. i. vom Gesichtspunkt des „ersten", gegenwärtigen, einfühlenden Bewusstseins aus – als eine Art *unvereinbare Gleichzeitigkeit* gilt.

Überdies hinaus ist zu bemerken, dass das Verhältnis zwischen dem einfühlenden und dem einzufühlenden Bewusstsein ebenso nicht mit dem phantasierenden Bewusstsein zu identifizieren ist.[175] Ähnlich wie das phantasierte Bewusstsein kann das einzufühlende Bewusstsein weder den

---

Zeitlichkeit" des einzufühlenden Bewusstseins in der „immanenten Zeitlichkeit" des einfühlenden Bewusstseins.

Siehe auch Rodemeyer, *Intersubjective Temporality*, SS. 118–119, 125, 169–170: Rodemeyer nennt diese Wesensmöglichkeit zur „zeitlichen Verschmelzung" [*temporal fusion*] des einfühlenden Bewusstseins und des einzufühlenden Bewusstseins, die in der Gegenwart des einfühlenden Bewusstseins stattfindet, die „Ur-" bzw. „Proto-Einfühlung" (*proto-empathy*).

[174] Siehe Römpp, „Der Andere als Zukunft und Gegenwart," SS. 148–149: Laut Römpp ermöglicht uns die intentionale Analyse des Zeitbewusstseins Husserls, verschiedene Modi des Zeitbewusstseins und Zeitverhältnisses „aus dem Selbstverhältnis der Subjektivität" – d. h. aus der intentionalen Selbstmodifikation der Subjektivität – zu verstehen. Dies eröffnet für Husserl weiter die Möglichkeit, die Frage nach dem Zeitverhältnis der einfühlenden Subjektivität und der „‚realistischen' Vorstellung eines an sich auftretenden Anderen" zu stellen und zu beantworten. Nach Römpps Ansicht bietet diese transzendental-phänomenologische Aufklärung der Zeitlichkeit des Fremden Husserls Fremderfahrungstheorie einen wesentlichen Vorteil gegenüber Lévinas' Philosophie des Anderen. Siehe auch R. Bernet, "My Time and the Time of the Other," in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, hrsg. von D. Zahavi (Dordrecht: Springer, 1998), SS. 145–146. Vgl. auch XXXIX/93.

[175] Dies liefert uns eine vorläufige Antwort auf Theunissens Vorwurf der „Ichvermitteltheit" in der Fremderfahrungstheorie Husserls. Da die Auseinandersetzung zwischen Husserls Fremderfahrungstheorie und Theunissens Interpretation jedoch letztlich auf die Frage zurückgeführt werden kann, wie das Ergebnis der Vergegenwärtigung bzw. der intentionalen Modifikation des „eigenen" Ichs zu verstehen ist, werden wir vorerst dieses Thema beiseitelassen und es im dritten, sechsten und siebten Kapitel der vorliegenden Arbeit wieder ausführlich diskutieren. Für Theunissens Vorwurf der Ichvermitteltheit in Husserls Einfühlungstheorie, siehe

Zeithorizont des gegenwärtigen Bewusstseins entlang zurückgeführt werden, noch kann es mit dem gegenwärtigen Bewusstsein zur Deckungseinheit kommen. Allerdings ist hervorzuheben, dass die „Unzurückführbarkeit" des phantasierten Bewusstseins und des einzufühlenden Bewusstseins tatsächlich in verschiedenen Gründen liegt. Zum einen ergibt sich die Unzurückführbarkeit zwischen dem einfühlenden und dem einzufühlenden Bewusstsein daraus, dass zwei „wirkliche" und „gegenwärtige" Bewusstseine verschiedene *„Stellen"* innerhalb des Verhältnisses – d. i. die „Stelle" des „Bezugszentrums" oder „Bezogen-Seins" – besitzen. Im Gegensatz dazu hat die Unzurückführbarkeit zwischen dem phantasierenden und dem phantasierten Bewusstsein ihre Wurzel darin, dass diese zwei Bewusstseine verschiedene *Wirklichkeitsmodi* haben: Das phantasierte Bewusstsein resultiert wesentlich aus der „Entwirklichung" oder Neutralisierung der Wirklichkeitsgeltung des (gegenwärtig) phantasierenden Bewusstseins. Das Verhältnis zwischen dem phantasierenden Bewusstsein und dem phantasierten Bewusstsein ist daher eines zwischen dem Wirklichen und dem Nicht-Wirklichen (XIII/305).[176] Dies erklärt also, warum die Einfühlung nicht bloß als Akt des phantasierenden „Hineinversetzens" erfasst werden kann. Denn versucht man einerseits, das hineinversetzte Bewusstsein mit dem unthematisch phantasierten Bewusstsein zu identifizieren, so merkt man sofort, dass dem hineinversetzten Bewusstsein wesentlich die erforderliche *Wirklichkeitsgeltung* fehlt und es nicht als Gegenwart der „nicht hypothetische[n], wirkliche[n] Wahrnehmungserscheinungen" gelten kann.[177] Versucht man aber andererseits, das hineinversetzte Bewusstsein als thematisch „aufgefasstes" Bewusstsein in der „Phantasiewelt" zu konzipieren, so findet man sofort, dass dieses Bewusstsein nichts anderes als das „phantasierte" Fremdbewusstsein ist und wiederum die Einfühlung als Grundform des Bewusstseins voraussetzt (XIV/437).

2.2 Intersubjektive Reduktion und das Noema der Einfühlung

2.2.1 Einzufühlender Leib als psychophysische Einheit

Mithilfe der psychologischen Reduktion lässt sich der erste Schritt zur Thematisierung der Einfühlung als Grundform des intentionalen Bewusstseinsakts gewinnen. Bei diesem Anlass

Theunissen, *Der Andere*, SS. 144–145, 149–150.

[176] Siehe dazu Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," SS. 41–43.

[177] Siehe X/107. Dabei unterordnete Husserl die Erinnerung („setzende Vergegenwärtigung"), Erwartung („Wiedervergegenwärtigung") und die ungekennzeichnete Bewusstseinsform „Mitvergegenwärtigung" zugleich dem Titel „setzende Vergegenwärtigung".

könnte sich aber Bedenken ergeben, dass sich die psychologische Reduktion rein an die noetische Seite der Fremderfahrung fokussiert und die noematische Seite des Phänomens vernachlässigt. Als methodische Gegenbewegung ist deshalb eine andere thematische Reduktion – so in unserem Terminus, die „*transzendente* Reduktion" – zu erwarten. Sie sollte sich auf die Seite der „transzendenten Einheiten" bzw. des *Noemas* des intentionalen Bewusstseinsakts konzentrieren, um verschiedene Grundformen von Sinnen und Gegebenheitsweisen des intentionalen Transzendenten in den Vordergrund zu bringen (XIII/178–179). Sobald man die Aufmerksamkeit auf die noematische Seite des Bewusstseins bzw. des Phänomens lenkt, fällt in erster Linie das transzendente Gegenständliche auf, das sich durch seine abschattungsmäßige bzw. perspektivistische Gegebenheitsweise auszeichnet. Darunter ist trotzdem einzigartiges transzendentes Gegenständliches in der Welt vorzufinden, nämlich der *einzufühlende Leib* im Sinne der *psychophysischen Einheit*. Wie die Gegebenheit von anderen innerweltlichen Gegenständlichen kann die Gegebenheit des einzufühlenden Leibs nicht von seiner Wahrnehmung getrennt werden. Denn die Gegebenheit der psychophysischen Einheit ist immer von seiner raumzeitlichen „Äußerlichkeit" bzw. Abschattungsmäßigkeit geprägt. Andererseits lässt sich der Sinn und die Gegebenheitsweise des einzufühlenden Leibs aber nicht einfach mit denen des „leblosen" Raumdings identifizieren. Denn durch seine „Äußerlichkeit" hindurch kann bei der Erfahrung des einzufühlenden Leibs jedenfalls ein Aspekt seiner „Innerlichkeit" aufgefasst werden. Der Begriff der Innerlichkeit bezieht sich hierbei auf die Tatsache, dass sich der einzufühlende Leib jedenfalls „als frei beweglich, als Träger der Empfindnisse" gibt, indem seine wahrgenommene Äußerlichkeit ständig und unmittelbar sein Bewusstseinsleben „in der Weise des Ausdrucks" vergegenwärtigt (XIV/249). Diese Vergegenwärtigung des „Psychischen" aufgrund der Gegenwärtigung des „Physischen" stellt exakt das Wesentliche des einzufühlenden Leibs dar. In Anbetracht seiner eigentümlichen Gegebenheitsweise ist festzustellen, dass sich der einzufühlende Leib von Anfang seiner „Wahrnehmung" an immer *mehr* als „bloßes" transzendentes Gegenständliches:

> In meiner Aussengegebenheit, meiner Wahrnehmungssphäre finde ich also ein Ding als Träger einer zweiten, aber vergegenwärtigten und ihm als mitdaseind zugehörigend Subjektivität, und Subjektivität heisst da eine vergegenwärtigende Abwandlung dessen, was für mich Ich und meine Bewusstseinsbezogenheit auf meinen Leib und meine Dingwelt heisst […]. (XIV/415)

An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass die Erfahrung des einzufühlenden Leibs zwei Sinneskomponenten enthält. Auf der einen Seite besteht es in der Erfahrung der „Äußerlichkeit" des einzufühlenden Leibs als sozusagen dortiges „Raumding", was im Verhältnis zur hiesigen Raumstelle des Leibs der einfühlenden Subjektivität erfahren wird. Auf der Basis der „Wahrnehmung" seiner „Äußerlichkeit" werden andererseits nicht nur die erlebten Sinnlichkeiten, sondern auch das „zweite" Bewusstsein „in" diesem einzufühlenden „Raumding" aufgefasst

(I/145). [178] Im Gegensatz zu den wahrgenommenen Abschattungen der Äußerlichkeit des einzufühlenden Leibs lässt sich seine Innerlichkeit – einschließlich des „zweiten", einzufühlenden Bewusstseins und dessen *Leiblichkeit* – nicht von der einfühlenden Subjektivität zur Präsentation bringen. Dies bedeutet: Die „Innerlichkeit" des einzufühlenden Leibs kann lediglich vergegenwärtigt erfahren werden. Diese Gegebenheitsweise des „innerlichen" bzw. des bewusstseinsmäßigen Aspekts des einzufühlenden Leibs – als Noema der Einfühlung – steht im Einklang mit Husserls intentionaler Analyse der Einfühlung. Was hier gemeint ist, ist die Tatsache, dass die Erfahrung des einzufühlenden Bewusstseins oder der Subjektivität offensichtlich keine bloße Wahrnehmung sein kann. Denn selbst wenn man in Rechnung stellt, dass die Erfahrung der einzufühlenden Subjektivität nicht unabhängig von der „Wahrnehmung" ihres „Leibs" erfolgen kann, muss man zustehen, dass die Wahrnehmung allein nicht das Bewusstsein und die Leiblichkeit der einzufühlenden Subjektivität vorstellig machen kann (XIV/331–332). Die „Wahrnehmung" von etwas „als" einzufühlendem Leib beinhaltet deshalb notwendigerweise noetisches Moment des einfühlenden Bewusstseinsakts, das es ermöglicht, die Raumdinglichkeit des Erfahrenen vielmehr als *Äußerlichkeit des Leibs* aufzufassen.

Es ist nennenswert, dass die bisherigen Thematisierungen nicht nur die grundförmigen Einzigartigkeiten des einfühlenden Bewusstseinsakts und der einzufühlenden Subjektivität im bewusstseinsmäßigen und leiblichen Sinne sichtbar machen. Sondern sie bringt auch eine fundamentale Bedeutungsänderung bezüglich der Sinne von „Subjektivität", „Transzendenz" und „Konstitution" an den Tag. Diese Bedeutungsänderung, die sich auf die Grundbegriffe in Husserls transzendentaler Phänomenologie bezieht, wird von der Aufdeckung der „transzendentalen Naivität" der oben durchgeführten Reduktionen verursacht (VIII/169–170; XXXV/102–103). In diesen Reduktionen ist in gewissem Maße für fraglos und selbstverständlich gehalten, dass sich der Begriff des intentionalen Bewusstseins wesentlich auf das gegenwärtigende Bewusstsein oder die aktuell fungierende Subjektivität im *eigenen* Sinne beschränkt. Denn die Infragestellung sowohl der Noesis als auch des Noema dient in dieser Phase der Analyse hauptsächlich dazu, die Verständlichkeit sowie die Vorstelligkeit des Einzufühlenden *für die einfühlende Subjektivität* transzendental aufzuklären. Trotzdem muss diese Auffassung des Bewusstseins und der Subjektivität jetzt als inkomplett betrachtet werden. Denn es besteht bei der „ersten", allgemeinen phänomenologischen Reduktion immer das Risiko, die einzufühlende Subjektivität zu unterthematisieren, bevor sie ebenfalls den

[178] Siehe A. Duranti, "Husserl, intersubjectivity and anthropology," *Anthropological Theory* 10, Nr. 1–2, SS. 21–22: Duranti zeigt in seiner Analyse auf, dass die Problematisierung der Erfahrung des Fremdleibs bereits die Erfahrung des „Platzwechsels" zwischen dem Wahrnehmungssubjekt und dem Raumding im Wahrnehmungsfeld impliziert. Trotzdem müssen wir beachten, dass sein Begriff des „Platzwechsels" grundsätzlich vom Platzwechselbegriff im primordial-reduzierten Sinne unterschieden werden muss. Dieses Thema wird im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit untersucht.

„transzendentalen Leitfaden“ entlang zurückverfolgt wird.[179]

Was ist allerdings der Unterschied zwischen der Thematisierung der einzufühlenden Subjektivität durch psychologische oder transzendente Reduktion und ihrer Thematisierung mittels des „transzendentalen Leitfadens“? Die psychologische und transzendente Reduktion helfen natürlich dabei, die apodiktische Unbezweifelbarkeit, den Sinn sowie die Gegebenheitsweise der einzufühlenden Subjektivität ans Licht zu bringen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Konstitution der Welt und des transzendenten Gegenständlichen hauptsächlich im Anschluss an die konstitutiven Leistungen der *einfühlenden* Subjektivität gedacht wird. Es lässt sich hier klarmachen: Wenn das Einzufühlende nicht in Bezug auf die Frage der Weltkonstitution *für es* angegangen wird, kann das Risiko bestehen, die *mitkonstituierenden Leistungen* der einzufühlenden *Subjektivität* zu vernachlässigen, als ob sie keine Rolle in der Weltkonstitution gespielt hätte. Zur Beseitigung oder Vermeidung dieser transzendentalen Naivität über die vollständigen Sinne der transzendentalen Subjektivität und der Transzendenz führt Husserl daher die *intersubjektive Reduktion* in seiner intentionalen Analyse ein (XIII/188–190; VIII/177; IX/245–246, 276; XXXV/109).[180]

Der intersubjektiven Reduktion gibt Husserl entscheidende Bedeutung sowohl im Rahmen seiner Fremderfahrungsanalyse als auch in seiner transzendentalen Phänomenologie. Husserl bezeichnet sogar an mehreren Stellen die Methode der intersubjektiven Reduktion als Schlüssel zur „Überwindung“ des transzendentalen Solipsismus (XVII/250 [Fn.1]). [181] Wie die psychologische und transzendente Reduktion gilt die intersubjektive Reduktion gleichfalls als nachkommende und thematische Reduktion im Verhältnis zu der ersten, allgemeinen phänomenologischen Reduktion. Die Eigentümlichkeit der intersubjektiven Reduktion liegt darin, dass sie vom „Index“ der Welt des transzendenten Gegenständlichen ausgehend und nach dem Dativ in „mehreren“ Richtungen verfolgt. Dies bedeutet, dass man nicht nur vom „transzendentalen Index“ aus auf die gegenwärtige – d. i. einfühlende – Subjektivität zurückkehrt, sondern auch auf die mitgegenwärtigte – i. e. einzufühlende – Subjektivität (XIII/189).[182] Bevor wir auf den Wesenscharakter dieses „transzendentalen Index“ im intersubjektiven Sinne eingehen, müssen wir zwei Bemerkungen in Bezug auf die intersubjektive Reduktion hinzufügen. Erstens:

---

[179] Vgl. XIII/188–189.

[180] Obwohl Waldenfels den Einfluss der transzendentalen Reduktion auf die eigene Subjektivität negativ bewertet, stimmt er damit überein, dass die intersubjektive Reduktion – d. i. die Rückführung des Sinnes und der Erscheinung des transzendenten Gegenständlichen auf die konstitutiven Leistungen der transzendentalen *Intersubjektivität* – bei der phänomenologischen Analyse der Intersubjektivität und Fremderfahrung erforderlich ist. Siehe Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 59.

[181] Vgl. V/150, VIII/65–66.

[182] Vgl. N. Lee, “Egological Reduction and Intersubjective Reduction,” in *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan und E. Magrì (Berlin/Boston: de Gruyter, 2022), S. 126.

Als thematische Reduktion kommt die intersubjektive Reduktion nicht nur im methodischen Sinne der allgemeinen phänomenologischen Reduktion nach, sondern auch der psychologischen Reduktion. Der Grund dafür lässt sich darauf zurückführen, dass die Konstitution und Gegebenheit des Einzufühlenden als *Noema* der Einfühlung notwendigerweise die *Noesis* der Einfühlung voraussetzen. Bevor der intentionale Akt der Einfühlung thematisiert und untersucht wird, ist die gründliche Analyse des Noemas der Einfühlung unmöglich. Zweitens: Obgleich die intersubjektive Reduktion im methodischen Sinne der psychologischen Reduktion folgt, lässt sich der Zusammenhang zwischen diesen zwei thematischen Reduktionen keineswegs als eines des „Teils und Ganzen" begreifen. Wie Lee nachdrücklich betont, dienen die intersubjektive und psychologische Reduktion vielmehr zur Thematisierung und Aufklärung verschiedener Wesensbestandteile – nämlich der Noesis und des Noemas – der Fremderfahrung. Ihre Aufgaben lassen sich deshalb weder durcheinander ersetzen noch miteinander identifizieren. Denn sie sind jeweils verschiedene *Teilaufgaben* der allgemeinen phänomenologischen Reduktion und der Fremderfahrungsanalyse.[183]

2.2.2 Immanente, mitgegenwärtige und intersubjektive Transzendenz

Kommen wir auf den Begriff des „transzendentalen Index" im intersubjektiven Sinne zurück. In der ersten Linie ist zu unterstreichen, dass das transzendente Gegenständliche, das als transzendentaler Index zur intersubjektiven Reduktion dient, kein Neues oder Andersartiges ist. Sondern es ist *dasselbe* transzendente Gegenständliche, das der Phänomenologe durch die allgemeine phänomenologische Reduktion ins Licht gebracht hat und jetzt in einer neuen oder vollständigeren Weise betrachtet wird.[184] Die Erforderlichkeit, diese Betrachtungsweise einzunehmen, liegt in der Tatsache, dass die Erfahrung der wirklichen transzendenten Gegenständlichen und der wirklichen Welt wesentlich im *objektiven* Sinne gelten muss. Das heißt, dass ihre Geltungen „die kategoriale Form der ‚ein für allemal wahrhaft seienden' nicht nur für mich, sondern für jedermann" in sich tragen (XVII/243).[185] Zu beachten ist, dass dieses „Jedermann" nicht mit der Konzeption des „jede[n] Mensch[en]" im natürlichen, vor-phänomenologisch reduzierten Sinne zu verwechseln ist, was die *transzendental-intersubjektive* Konstitution der Welt voraussetzt (XVII/247). Wie Zahavi und Kojima besagen, ist die Gegebenheit des wahrgenommenen transzendenten Gegenständlichen von einem

[183] Lee, "Egological Reduction and Intersubjective Reduction," SS. 123–124.
[184] Vgl. VI/174–176.
[185] Vgl. I/52, 123–124.

„Einfühlungshorizont“ begleitet. [186] Bei jeder Wahrnehmung wird einerseits der Gesamtgegenstand – z. B. das „Haus“ – im Anschluss an die Leibhaftigkeit der präsentierten Abschattungen – d. i. der aktuell gesehenen „Vorderseite“ des Hauses – als gegenwärtiges Wirklich-Sein positioniert. Auf der anderen Seite werden im selben Schritt die „möglichen“ Abschattungen desselben Gesamtgegenstands – z. B. die aktuell nicht gesehenen „Hinterseiten“ desselben Hauses – als wirklich mitgesetzt. Diese „möglichen“ Seiten des gesamten Wahrnehmungsgegenstands beziehen sich wesentlich auf die aktuell nur appräsentierten Abschattungen, deren leibhaftige bzw. originale Gegebenheit nur in anderen, nicht-aktuellen Bewusstseinsphasen möglich ist.

Die Veranschaulichung dieses Zusammenhangs zwischen den präsentierten und appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenständlichen bringt wieder auf die wesentliche „Präsumtivität“ der Wahrnehmung zurück. Denn in der Wahrnehmung werden Wirklichkeitsgeltung und Gegenwärtigkeit nicht nur der präsentierten Abschattung und dem Gesamtgegenstand der Wahrnehmung verliehen, sondern auch in *intentional modifizierten* Sinnen seinen appräsentierten Abschattungen. Es drängt sich unvermeidlich die Frage auf, wie die *intentional-modifizierte* Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der appräsentierten Abschattungen im transzendentalen Sinne zu verstehen sind. Wie Zahavi erklärt, lassen sich die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit der appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenstands einerseits in ihren *möglichen Präsentationen* in den vergangenen oder zukünftigen Bewusstseinsphasen des Wahrnehmungsbewusstseins der Subjektivität finden.[187] Diese Konzeption der Appräsentation hat nur die erste Hälfte der Frage beantwortet, indem sie die Präsentations-*Möglichkeit* der

[186] Siehe Zahavi, *Husserl und die Transzendentale Intersubjektivität*, S. 36; D. Zahavi, “Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity,” *Tijdschrift voor Filosofie*, no. 2 (1997), SS. 308–312; und H. Kojima, “The Potential Plurality of Transcendental Ego of Husserl and Its Relevance to the Theory of Space,” *Analecta Husserliana* 8 (1979), SS. 57–58. Siehe auch Husserls Begriff „Einfühlungshorizont[]“ (XXXIX/89, 94; Mat VIII/317), „Horizont von Anderen“ aus „vermöglicher Einfühlung“ (Mat VIII/426) und „offene Intersubjektivität“ (XIV/298).

Schmid kritisiert die Erfassung Zahavis und Kojimas und vertritt die Auffassung, dass das, was im Innenhorizont des Wahrnehmungsgegenständlichen enthalten sei, nicht eigentlich ihre gegenständlichen Aspekte seien, sondern lediglich die mögliche Gegebenheit von Erscheinungen bzw. erlebten Sinnlichkeiten, die ausschließlich von der wahrnehmenden Subjektivität selbst erlebt werden könnten. Unseres Erachtens ist Schmids Interpretation jedoch übertrieben. Denn die Intersubjektivität der „Abschattungen“, auf die sich Zahavi, Kojima und Husserl in diesem Kontext beziehen, sind grundsätzlich die *subjektiv erlebten Darstellungsmomente des intersubjektiv geltenden Gegenständlichen*. Schmids Kritik stammt vermutlich aus seiner cartesianischen bzw. idealistisch-solipsistischen Auffassung der transzendentalen Subjektivität als das einzige Apodiktische in ihrem Erfahrungsleben. Es besteht hier also der Verdacht, dass Schmid die „transzendentale Konstitution“ vielmehr als Prozess der „Konstruktion“ versteht, in dem das solipsistische Subjekt seine Gegenständlichen aus dem solipsistisch abgeschlossenen Feld der subjektiven Gegebenheiten herstellt. Für Schmids Kritik an Kojima und Zahavi, siehe Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*, SS. 166–170.

[187] Zahavi, *Husserl und die Transzendentale Intersubjektivität*, S. 36, Siehe auch Ferencz-Flatz, „Zur ‚Anschaulichkeit‘ der Einfühlung bei Husserl,“ SS. 103–106: Ferencz-Flatz kennzeichnet die Intentionalität als „unanschauliche Einfühlung“.

appräsentierten Abschattungen auf die Präsentations-*Wirklichkeit* im vergangenen oder künftigen Erfahrungsleben der wahrnehmenden Subjektivität zurückführt. Sie hat trotzdem die zweite Hälfte der Frage noch nicht angegangen: Wie ist die Präsentations-*Wirklichkeit* der appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenstands im *aktuellen* Erfahrungsleben der wahrnehmenden Subjektivität zu verstehen, wenn die wahrnehmende Subjektivität aufgrund ihrer faktischen Lage diese appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenstands *nicht* in der gleichen Zeitphase *wahrnehmen kann*?

In Bezug auf diese Frage sind Zahavi und Kojima der Ansicht, dass jede Wahrnehmung im vollständigen Sinne simultan die Einfühlung in den Einsatz bringt und *implizit* die konstituierenden Leistungen – z. B. der *Mit*-Wahrnehmung – der „möglichen" Subjektivität im *mitgegenwärtigen* Sinne setzt. Demzufolge sind die appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenstands *für eine Subjektivität* zugleich „gegenwärtige [und] wirkliche Wahrnehmungserscheinungen [des Wahrnehmungsgegenstands][…], die ich nicht habe, sondern die der anderen" (XIV/255). Es ist nur aufgrund dieser *implizierten Einfühlung*, dass die wahrnehmende Subjektivität die *aktuelle Präsentationswirklichkeit* den appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenstands gewähren kann – d. i. als wirklich präsentierbar für die mitgegenwärtig wahrnehmende Subjektivität. Und wie Zahavi bemerkt: Versucht man die Realität der appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenständlichen rein in Anschluss an die Leistungen des Phantasiebewusstseins zu verstehen, schreibt man unmittelbar der Struktur des Wahrnehmungsgegenständlichen einen fiktiven Aspekt zu und vernichtet seine Realität.[188]

Es ist jetzt klargeworden, dass das Wahrnehmungsgegenständliche als transzendentaler „Index" nicht nur die Thematisierung der wahrnehmenden Subjektivität im „eigenen" Sinne

[188] Siehe *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*, S. 37: Versucht man, wie Zahavi erläutert, die Realität der appräsentierten Abschattungen des Wahrnehmungsgegenständlichen rein in Anschluss an die Leistungen des Phantasiebewusstseins zu verstehen, so bestünde immer ein fiktiver Aspekt bei jedem Gegenständlichen. Dies würde unvermeidlich zur Vernichtung seiner Realität führen.

Vgl. N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), SS. 213–214, und Fn. 7; M. Bower, "Developing Open Intersubjectivity: On the interpersonal shaping of experience," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, Nr. 3 (2015), S. 457, 459; G. Declerck, "Absent Aspects, Possible Perceptions and Open Intersubjectivity: A Critical Analysis of Dan Zahavi's Account of Horizontal Intentionality," *The Journal of the British Society for Phenomenology* 49, Nr. 4 (2018), SS. 323–324 [Fn. 15]; Sandu, *Koexistenz im Ineinander*, S. 179. An diesen Stellen stimmen diese Philosophen mit der Auffassung überein, dass Zahavi die *Thematisierung* der horizontalen Intersubjektivität fehlerhaft als die *Antwort* auf die konstitutive Frage nach dem Sinn der (thematisch erfahrenen) fremden Subjektivität versteht. Wie De Warren klarmacht, was bei der Fremderfahrungsanalyse beantwortet werden sollte, sind die Fragen, wie der Andere *für mich* konstituiert werden kann und wie er *in mir* „getragen" werden kann (S. 214). Unseres Erachtens gilt diese Beobachtung de Warrens ebenfalls für das Thema der horizontalen Intersubjektivität. Dies impliziert: Zahavi hat die Beantwortung der konstitutiven Frage der Fremderfahrung lediglich verschoben, weil die Fragen, wie der *unthematisch und horizontmäßig* auftretende Andere *für mich* gelten und *in mir* getragen werden kann, nach seiner Analyse noch unangetastet bleiben.

ermöglicht, sondern auch – vermöge der Einfühlung der ersteren Subjektivität – ihrer „anderen", mitwahrnehmenden Subjektivität. Dies weist darauf hin, dass die einzufühlende Subjektivität jetzt nicht mehr allein als „Index für ein Erscheinungssystem" – z. B. als Erfahrenes für die einfühlende Subjektivität – gilt; sondern sie ist auch konstituierende bzw. erfahrende Subjektivität, die die Welt als „ihr Erscheinungssystem" hat und sich auf die „Natur" bezieht (XIII/231).[189] Im Kontext der Weltkonstitution lässt sich dann die Einfühlung vorwiegend als „die appräsentative Setzung der fremden Subjektivität" konzipieren, in der nicht nur das welterfahrende Leben der einzufühlenden Subjektivität mitbestimmt ist. Sondern sie führt auch zur Setzung des transzendenten Gegenständlichen in dem jeweiligen Erfahrungsleben der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität „als zusammenstimmende Wahrnehmungseinheit von demselben [Gegenständlichen]" (XIV/259). An diesem Punkt möchten wir darauf aufmerksam machen, dass hier eine Bedeutungsänderung des Begriffs der „Transzendenz" Hand in Hand mit den Bedeutungsänderungen der Begriffe der „Subjektivität" und „Konstitution" geht. Auf der einen Seite lässt sich die Transzendenz des erfahrenen Gegenständlichen nach wie vor unter Bezugnahme auf die „Immanenz" des Bewusstseins der wahrnehmenden Subjektivität konzipieren. Vor diesem Hintergrund wird die Transzendenz bzw. die Irreellität des Gegenständlichen im Kontrast zur „reellen Immanenz" bzw. „Urimmanenz" der „eigenen" Subjektivität erfasst (XIV/246–247). Mit anderen Worten: Diese Transzendenz bezieht sich auf das Transzendieren der (Ur-)Immanenz des eigenen Bewusstseins und lässt sich daher als „immanente Transzendenz" bezeichnen.

Über die immanente Transzendenz hinaus erwirbt das Wahrnehmungsgegenständliche aber einen neuen Sinn von Transzendenz, sobald man – der Leistungen der Einfühlung zufolge – seine Transzendenz im Anschluss an die mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität denkt (XIV/419–420). An dieser Stelle bekommt dann die Transzendenz des Wahrnehmungsgegenständlichen eine *zusätzliche Sinnesschicht*, weil seine Transzendenz nunmehr auch in Bezug auf die „Immanenz" des mitgegenwärtigen Wahrnehmungsbewusstseins der einzufühlenden Subjektivität – d. h. als „mitgegenwärtige Transzendenz" – verstanden werden muss. Wie Carr richtig aufzeigt, muss dieser Sinn der mitgegenwärtigen Transzendenz (des Wahrnehmungsgegenständlichen) und der mitgegenwärtigen Immanenz (der einzufühlenden Subjektivität) immer noch als urimmanente Transzendenz für die gegenwärtige bzw. „eigene" Subjektivität gegeben werden.[190] Dies bedeutet einerseits, dass die Welterfahrung der einzufühlenden Subjektivität „auch meinem Erscheinungssystem angehör[t]", solange „in ihnen dieselben Dinge erscheinend" sind, aber andererseits, dass „die Erfahrungen des Anderen […]

[189] Vgl. VI/111; XIII/190–191.

[190] Carr, "The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism," 60. Vgl. XVII/249.

nicht meine Erfahrungen“ sind (XIV/254). Vor diesem Hintergrund besagt Husserl sehr deutlich: „[D]ie Einfühlung führt auch über die originale Sphäre [der einfühlenden Subjektivität] hinaus, führt zu *anderen Ich* und *anderen originalen Erfahrungen*, transzendiert also das eigene Ich und seine Immanenz und Intentionales originaler Stufe“ (XIV/244 [Herv. d. Verf.]). Denn sobald die mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität in Rücksicht genommen werden, lässt sich die Transzendenz des Gegenständlichen nicht mehr *bloß* in Bezug auf die „Urimmanenz“ der einfühlenden Subjektivität bestimmen. Als Ergebnis der Gegebenheit der *mitgegenwärtigen* Transzendenz[191] und der *mitkonstituierenden* Leistungen der einzufühlenden Subjektivität als *urimmanente* Transzendenz der einfühlenden Subjektivität entsteht dann die Konzeption der Transzendenz im intersubjektiven Sinne bzw. intersubjektive Transzendenz. An diesem Punkt ist ersichtlich, dass der Begriff der Transzendenz *im echten und wahren Sinne* im Grunde genommen *intersubjektive Transzendenz* sein muss.[192] Dies bedeutet nicht nur, dass die Transzendenz (der wirklichen Welt und der Gegenständlichen) im „vollständigen“ Sinne darauf hinweist, dass etwas *sowohl* das Bewusstsein der einfühlenden Subjektivität *als auch* das der einzufühlenden Subjektivität transzendiert. Sondern die Konstitution bzw. das Verständlich-Machen der „echten“ und „wahren“ Transzendenz der Welt setzt voraus, dass die konstitutiven Leistungen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität nicht mehr in Trennung voneinander gedacht werden können.

Bevor wir weitergehen, müssen zwei Wesensmerkmale der Transzendenz im intersubjektiven Sinne betont werden. Erstens: Die mitgegenwärtige Transzendenz und die mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität müssen notwendigerweise als urimmanente Transzendenz gegeben werden, sonst würden sie für die einfühlende Subjektivität unverständlich werden. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass aus dem Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität die mitgegenwärtige Welterfahrung und die mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität immer von einer Art „originaler Unzugänglichkeit“ geprägt sind. Aufgrund dieser Überlegung charakterisiert Husserl die einzufühlende Subjektivität sogar als das „erste“ Nicht-Ich, weil weder die mitgegenwärtige *Welterfahrung* noch die mitkonstituierenden *Leistungen* der einzufühlenden Subjektivität für die einfühlende Subjektivität im originalen Sinn erfahren werden können (I/137; XVII/248). Zweitens: Abgesehen davon, dass das mitgegenwärtige und mitkonstituierende Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität der einfühlenden Subjektivität nicht im originalen Sinne zugänglich ist, gibt es jedoch immer die

[191] Die „mitgegenwärtige“ Transzendenz der einzufühlenden Subjektivität, die sich sowohl der Immanenz der einfühlenden Subjektivität als auch der Transzendenz des Wahrnehmungsgegenständlichen gegenübersteht, bezeichnet Husserl zugleich als die „Transzendenz des alter ego“ (XIV/244), die „menschliche[] Transzendenz[]“ (XIV/248) oder einfach die „zweite Transzendenz“ (XIV/442).

[192] Vgl. XIV/8, 439, 442.

Möglichkeit für die einfühlende Subjektivität und die einzufühlende Subjektivität, von „demselben“ Wahrnehmungsgegenständlichen zu reden und seine Wirklichkeit sowie Geltung „zusammenzustimmen“ bzw. „mitzusetzen“. Der Grund für diese Möglichkeiten liegt wesentlich in der folgenden Tatsache: *Ähnlich* wie die einfühlende Subjektivität ist das Einzufühlende *ihrerseits* auch eine *Subjektivität*, die ihr Erfahrungsleben hat und die Welt von ihrem Gesichtspunkt aus erfährt. In der Tat ist diese „Ähnlichkeit“ zwischen der einfühlenden Subjektivität und ihrem Einzufühlenden die notwendige Bedingung, die intersubjektive Geltung der Welt zu konstituieren. Wie Schnell sehr richtig bemerkt: Wenn das Einzufühlende keine Subjektivität „wie ich“ wäre, die sich als welterfahrende Subjektivität konstituieren würde und ihrerseits Welterfahrung in ihrem „eigenen“ Sinne hätte, würde es keine wesentliche Ähnlichkeit und Möglichkeit bestehen, die Welterfahrung der beiden Subjektivitäten zur Zusammenstimmung oder Mitsetzung zu bringen. Denn sie setzt grundsätzlich die „Mitsetzbarkeit“ der eingesetzten Sinneskomponente voraus. Das heißt: Das, was zur Zusammenstimmung oder Mitsetzung gebracht werden kann, muss die „Form“ der *Welterfahrung* mit sich bringen und sich weiter, aber implizit auf die „Gestalt“ der Subjektivität beziehen.[193]

2.2.3 Einfühlungshorizont und transzendentale Gemeinschaft

In der obigen Diskussion ist klargestellt, dass die Wahrnehmung der gegenwärtigen Subjektivität ständig von einem „Einfühlungshorizont“ begleitet wird. Wie der Innen- oder Außenhorizont des transzendenten Gegenständlichen dehnt sich dieser Einfühlungshorizont ebenfalls *in infinitum* aus. Die Geltung der mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität betrifft nicht nur das aktuelle Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität. Einerseits erweist sich die einzufühlende Subjektivität auch als die „gesamte[n] Lebensvergangenheit und Lebenszukunft Mitgeltende[n]“ der einfühlenden Subjektivität (XXXIX/94). Andererseits trägt in sich dieser Einfühlungshorizont auch seinen weiteren Einfühlungshorizont als „eine[] offenendlose[] Mannigfaltigkeit von Anderen der Anderen der Anderen“, solange die einfühlende Subjektivität ihre wirkliche oder mögliche einzufühlende Subjektivität hat, die aktuell unbekannt und nur horizontmäßig als „*in definitum* Andere“ miteinbezogen ist (XXXIX/94). Dementsprechend kann eine *Pluralität* von wirklichen sowie möglichen transzendental-konstituierenden Subjektivität-*en* in Form der *transzendental-konstituierenden Gemeinschaft* konstituiert werden. Bei diesem Anlass befinden sich *sowohl* die einfühlende *wie auch* die einzufühlende Subjektivität in der Lage, als

[193] Vgl. Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, übers. von M. Cavallaro (Roma: Inschibboleth Edizioni), SS. 275–276.

„‚einer unter den Anderen'" bzw. als „im ‚Jedermann' beschlossen". Denn auch *alle* wirklichen oder möglichen einzufühlenden Subjektivitäten sind „selbst" *einfühlungsfähig* und können „ihre" einzufühlenden Subjektivitäten haben (XVII/245). Mit anderen Worten: Was die einfühlende Subjektivität an der noetischen Seite seines Bewusstseins findet, ist weder nur das *„Weltall"* – d. i. die Welt als totaler *Horizont* der möglichen Wahrnehmungsgegenständlichen – noch nur „einzelne" einzufühlende Subjektivität. Sondern sie kann auch *das transzendentale „Ichall"* (XIV/409; XXXV/112) als die horizontmäßig implizierte *Pluralität* von *Mit*-Subjektivitäten finden, die von ihr nur „partiell als wirklich erfahren" werden kann.

Diese Pluralität von transzendentalen Subjektivitäten unterscheidet sich im Prinzip von der Gemeinschaft der menschlichen Subjekte im empirischen oder natürlichen Sinne. Zum einen verbleiben die transzendental-konstitutiven Leistungen der „natürlichen" Subjekte noch im Dunkeln und gelten nur – im besten Fall – als Gegenständliche für die transzendentale Subjektivität oder Intersubjektivität. Zum anderen ergibt sich dieser „gemeinschaftliche" Zusammenhang zwischen „Menschsubjekten" nicht aus Wesensnotwendigkeit – z. B. aus dem Einfühlungsvermögen als Wesenscharakter der transzendentalen Subjektivität –, sondern nur aus *empirischer Zufälligkeit* – d. h. aus der kontingenten Existenz der Menschensubjekte in der faktischen Welt. Das heißt: Selbst wenn sich die einzufühlende Subjektivität und die Welt als „Transzendentes" für die einfühlende Subjektivität herausstellen, erweisen sie sich jeweils als *verschiedenartiges* Transzendentes. Denn mit Hinblick auf ihre mitkonstituierenden Leistungen stellt sich die einzufühlende Subjektivität – entweder im Singular oder im Plural – nicht nur auch der Welt als *ihrem Transzendenten* gegenüber, sondern steht sie auch „näher" der einfühlenden Subjektivität, die ebenso weltkonstituierend ist.[194]

Nach der Thematisierung des mitgegenwärtig-konstituierenden Charakters der einzufühlenden Subjektivität wird klargemacht, dass alle transzendenten Gegenständlichen angesichts des Einfühlungsvermögens der wahrnehmenden Subjektivität intersubjektiv gelten müssen. Im Gegensatz zum Cartesianismus und zum transzendentalen Solipsismus weisen die Begriffe der Subjektivität, Konstitution und Transzendenz ständig auf die transzendentale Intersubjektivität hin, die sowohl die konstitutiven Leistungen der gegenwärtigen als auch die mitgegenwärtige Subjektivität in sich einschließt (I/158; VI/188). Die transzendentale Phänomenologie ist deshalb im Grunde genommen nicht subjektiv im solipsistischen Sinne, sondern (subjektiv-)intersubjektiv.[195] Die konstitutiven Leistungen der transzendentalen Intersubjektivität

[194] Vgl. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, SS. 12–14; D. Moran, "*Ineinandersein* and *l'interlacs*: The Constitution of the Social World or 'We-World' (*Wir-Welt*) in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty," in *Discovering the We: The Phenomenology of Sociality*, hrsg. von T. Szanto und D. Moran (New York: Routledge, 2015), SS. 116–122.

[195] Vgl. Zahavi, *Husserl und die Transzendentale Intersubjektivität*, S. 94.

sind einerseits im transzendentalen Sinne *allumfassend*. Denn die intentionale „Transzendenz" der Welt und der innerweltlichen Gegenständlichen im vollständigen Sinn muss schließlich in Bezug auf die intentionale „Immanenz" der transzendentalen Intersubjektivität verstanden werden (I/149–150; VI/187–188). Jeder Versuch, den vollständigen Seins- oder gegenständlichen Sinn des Transzendenten unabhängig von der transzendentalen Intersubjektivität zu konzipieren, ist daher widersinnig. Andererseits ist die transzendentale Intersubjektivität auch im transzendentalen Sinne *absolut*. Das bedeutet, dass die transzendentale Intersubjektivität nicht „relativ" zur Quelle von konstitutiven Leistungen außer ihr selbst – d. h. außer der „eigenen" Leistungen dieser Gemeinschaft von wirklichen und möglichen transzendentalen Subjektivitäten – verständlich gemacht werden kann.[196] Anders formuliert: Die transzendentale Intersubjektivität bzw. die Gemeinschaft von transzendentalen Subjektivitäten ist *selbstkonstituierend* – und *muss* so sein –, denn es gibt keine weitere Quelle von konstituierenden Leistungen außer ihrer eigenen. Was Husserl in seiner transzendentalen Phänomenologie letztlich erforschen muss, ist deshalb die „Wesensform der transzendentalen Leistungen in aller Typik von Einzelleistungen und intersubjektiven Leistungen", die gemeinsam die „noetische" Seite der Konstitution des transzendenten Gegenständlichen ausmachen (VI/182).

2.3 Äquivokation des Ichbegriffs und transzendentale Ichspaltung

2.3.1 Die Erweiterung der Subjektivität auf die Monade

Bevor wir weiter auf die Implikation und Signifikanz der „Äquivokation" des Ichbegriffs eingehen, müssen wir kurz über den Begriff der „Erweiterung der *Subjektivität*" diskutieren.[197] Auf der einen Seite können wir besser sehen, wie und inwiefern der Sinn und die konstitutive Rolle der einzufühlenden Subjektivität ins Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität implizit, aber notwendigerweise einbezogen sind. Diese Betrachtung kann aber nur erreicht werden, wenn wir den husserl'schen Begriff der „monadischen" Subjektivität wieder im Anschluss an die oben aufgeklärten Leistungen und Resultate der Einfühlung überprüfen. Auf der anderen Seite ist nachdrücklich zu betonen: Nur vor dem Hintergrund dieses erweiterten bzw. monadischen Begriffs der einfühlenden Subjektivität können die wichtigste Bedeutung der Einfühlung – d. i. als *„Selbstspaltung"* bzw. *„Selbstverdopplung"* der transzendentalen Subjektivität im *eigenen* Sinne – und die äußerste Dringlichkeit des Einwands des transzendentalen Solipsismus – d. h. als Fehlen

[196] Vgl. XIV/266; XV/193, 610, 669–670.

[197] Vgl. VIII/58–64, 164–190, 432–439; XXXV/93–114, 280–284, 368, 478. Vgl. nochmal den Begriff des „erweiterten Cogito" in Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 506.

des vergleichbaren Partners für die *eigene* Subjektivität auf der transzendental-konstitutiven Ebene – sichtbar gemacht werden. Es ist aus diesen Überlegungen, dass wir in dem vorliegenden Kontext auf die „Erweiterung der Subjektivität" eingehen müssen.

Das Thema der „Erweiterung" der Subjektivität lässt sich auf die Frage zurückführen, wie der Zusammenhang zwischen der sozusagen „Subjektivität" und ihrem eigenen „Bewusstseinsleben" verstanden werden kann. In der Tat lässt sich die Subjektivität in Husserls Phänomenologie sowohl im engeren als auch im weiteren – d. i. monadischen – Sinne begreifen. Wie Altobrando aber richtig aufzeigt, obgleich Husserl sehr oft die „Monade" als „Subjektivität" oder „Ich" kennzeichnet, darf man die erwähnten zwei Sinne von Subjektivität nicht einfach miteinander identifizieren.[198] Wie Husserl erläutert, gibt es einen „doppelten Begriff" des intentionalen „Leben des Ichs" bzw. der Subjektivität im Rahmen seiner transzendentalen Phänomenologie (XIV/45). Auf der einen Seite charakterisiert der Begriff „Subjektivität" ausschließlich die transzendentale Subjektivität im Anschluss an die *konstituierenden (Akt-)Momente* ihres intentionalen Bewusstseins. Dieser erste Begriff des „Lebens" der Subjektivität bezieht sich auf „das universale Bewusstsein des Ichs mit seinem Erlebnisstrom"; der Erlebnisstrom ist in diesem Kontext aber nur das, „in dem das Ich beständig lebt, das intentionale *Medium*, durch das hindurch es Tätigkeiten übt oder Affektionen erfährt, und indem es das tut, bereichert es dieses Medium um neue Erlebnisse" (XIV/45–46).[199] Dies bedeutet zunächst, dass die erlebten Sinnlichkeiten bzw. die Hyle des Erlebnisstroms nur „das *Medium* seiner passiven und aktiven Beteiligung" ist (XIV/45 [Herv. d. Verf.]).[200] Im Kontrast zu diesem „Medium" umfasst dann der Subjektivitätsbegriff hauptsächlich nur die *intentionalen bzw. noetischen Aktmomente*, einschließlich der selbstzeitigenden Akte (bzw. der „Zeitintentionalitäten"), der zeitigenden und assoziativen Akte (der Hyle) auf der vor-prädikativen Ebene und zuletzt die intentionalen Auffassungsakte (des transzendenten Gegenständlichen). Vor diesem Hintergrund werden nicht nur die *transzendenten Gegenständlichen* als „Nicht-

[198] A. Altobrando, „Monadische Subjektivität bei Husserl," in *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi (Leiden: Brill, 2012), S. 151, 153, 156: Dabei geht Altobrando allerdings noch einen Schritt weiter und behauptet, dass Husserl einen kleinen Fehler begehe. Laut Altobrando sei sich Husserl des Unterschieds dieser beiden Begriffe bewusst; er scheitere jedoch daran, den Subjektivitätsbegriff vom Monadenbegriff *terminologisch* auseinanderzusetzen. Unseres Erachtens ist Altobrandos Kritik an Husserl nicht falsch, aber zu hart. In der Tat beziehen sich der „Subjektivitätsbegriff" und der „Monadenbegriff" nicht jeweils auf verschiedene „Sachen", sondern sind Charakterisierungen derselben Sache – d. i. der transzendentalen Subjektivität. Die Begriffe der Subjektivität und der Monade unterscheiden sich allerdings dadurch, dass sie jeweils von verschiedenen Leitfragen motiviert sind und nur die Subjektivität aus verschiedenen Gesichtspunkten darstellt. Aus dieser Überlegung heraus wird der Begriff „Monade" in der vorliegenden Arbeit, wenn es angemessen ist, durch den Ausdruck *„monadische" Subjektivität* ersetzt. Auf den Zusammenhang zwischen dem monadischen Charakter und dem Einfühlungsvermögen der Subjektivität werden wir im siebten Kapitel dieser Arbeit eingehen.

[199] Vgl. XIV/14.

[200] Vgl. XIV/46 [Fn. 1].

Ich“ betrachtet, sondern auch *die erlebten Sinnlichkeiten*, die den hyletischen Bestandteil des intentionalen Bewusstseins ausmachen (XIV/45).[201]

Auf der anderen Seite lässt sich der Begriff des „Lebens der Subjektivität“ auch als „das monadische Leben“ der Subjektivität konzipieren (XIV/46).[202] Dieser Begriff hat seine Wurzel darin, Altobrando zufolge, dass das Leben der Subjektivität auch im Anschluss an die in ihrem Bewusstseinsleben *konstituierten Momente*.[203] Wie Husserl erklärt, wird das Leben der Subjektivität hierbei als „das Leben der Ichbeteiligung, des als Ich Auf-den-Plan-tretens, des durch Aktion und Passion, die ‚im Ich‘ selbst sich vollzieht (wenn auch durch Momente jenes allgemeinen Mediums hindurch), *den Erlebnisstrom Bereicherns*“ (XIV/46 [Herv. d. Verf.]). Hier sind weder die konstituierenden noch die konstituierten Momente des Bewusstseinslebens der Subjektivität im eidetischen oder formalen Sinne verstanden, sondern im *faktisch-konkreten* Sinne. Das heißt, sie werden jetzt als Bewusstseinsmomente der *faktisch seienden und aktuell fungierenden* Subjektivität gesehen, die ihr *eigenes* Bewusstseinsleben zu phänomenologischer Reflexion bringt. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Subjektivität im monadischen Sinne – i. e. die *monadische Subjektivität* – deshalb als eine Konzeption der transzendentalen Subjektivität sowohl im *intentional-erweiterten* als auch im *faktisch-konkretisierten* Sinne.[204] Diese Erweiterung sowie Konkretisierung sind wesentlich auf die Enthüllung und Anerkennung verschiedener *intentionaler Mitimplikationen* im Bewusstsein der faktischen transzendentalen Subjektivität begründet.[205] Und sie ermöglichen es unmittelbar, verschiedene „Nicht-Ichliche“ dem Leben der Subjektivität zuzurechnen.

Betrachten wir noch einmal etwas genauer die Tragweite dieser „intentionalen Mitimplikation“. Wie es früher erläutert wird, lassen sich die erlebten Sinnlichkeiten bzw. die Hyle aus dem Wesen des Bewusstseinslebens der Subjektivität nicht ableiten. Allerdings machen sie zugleich das Vollzugsmedium des Lebens der Subjektivität aus und gelten als die Möglichkeitsbedingung des *faktischen Vollzugs* des Letzteren. Aus diesem Grund können die erlebten Sinnlichkeiten im erweiterten Sinne als „Ich-Zugehörige“ der Subjektivität gesehen werden, weil jedes konkret sich vollziehende Leben der Subjektivität bereits die faktische Gegebenheit *seines* Vollzugsmediums

[201] Vgl. Mat VIII/361.

[202] Vgl. I/102–103; XIII/5–8; XIV/11–15, 42–48; XV/362–386. Da die intersubjektive Seinsweise der Monade bzw. das *intentionale Ineinandersein* der monadischen Subjektivität im siebten Kapitel thematisch behandelt werden, fokussiert sich die Analyse derzeit hauptsächlich auf die Frage, warum und wie Husserl den Begriff der Subjektivität auf den Begriff der Monaden erweitern kann.

[203] Siehe Altobrando, „Monadische Subjektivität bei Husserl,“ SS. 147–148; dazu Loidolt, „Zu den metaphysischen Urtatsachen!“ SS. 174–175.

[204] Vgl. I/102, 107–109; XIV/12, 31, 43–49, 138–139, 158–160, 233, 262, 296, 359; XV/6–7, 17, 74–77, 189–195, 365–381, 587–589.

[205] Vgl. VIII/175, 436–437.

impliziert.[206] Im Anschluss an diese Mitimplikation der faktisch gegebenen erlebten Sinnlichkeiten im konkreten Leben der monadischen Subjektivität ist Folgendes weiterhin zu bestätigen: Die Gegebenheit von Transzendentem überhaupt, das der transzendentalen Subjektivität im intentionalen Sinne *gegenübersteht* und aus ihren konstituierenden Leistungen konstituiert wird, wird ebenso als „Ich-Zugehöriges" der monadischen Subjektivität im *intentionalen* Sinne *impliziert*.[207] Obgleich die erlebten Sinnlichkeiten im Bewusstsein im Prinzip keine intentionalen Geltungen in sich tragen, können sie immer vermöge der intentional auffassenden Leistungen der Subjektivität als *intentionale Darstellungsmomente* „von etwas" beseelt werden. Diese *prinzipielle* „Beseelbarkeit" der erlebten Sinnlichkeiten im intentionalen Sinne bedeutet, dass sich die Gegebenheit der erlebten Sinnlichkeiten im intentionalen Bewusstsein der Subjektivität auf die transzendenten Gegenständlichen sowie die Welt beziehen *kann*. Anders formuliert: Die erlebten Sinnlichkeiten stellen entweder „explizit" – wenn sie thematisch übergegriffen werden – oder „implizit" – wenn sie nur erlebt und im „Hintergrund" der Erfahrung verleiben – das intentionale Gegenüberstehende dar.[208] Vor diesem Hintergrund wird die *Welt* auch im Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität im intentionalen Sinne als „Außenhorizont" des wirklichen sowie möglichen Wahrnehmungsgegenständlichen mitbezogen.

In Bezug auf diese Erweiterung des Lebens der Subjektivität im monadischen Sinn lassen sich die folgenden zwei Themen veranschaulichen, die insbesondere mit der Erweiterung des monadischen Bewusstseinslebens der *einfühlenden* Subjektivität zu tun haben. Zunächst muss nachdrücklich betont werden, dass *die einzufühlende Subjektivität* und die mit ihr verbundenen *intersubjektiven Geltungen* der Welt auch implizit ins Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität im intentionalen Sinne einbezogen werden. Diese intentionale Mitimplikation betrifft allerdings nicht nur den *Sinn* der einzufühlenden Subjektivität, sondern auch ihr *Sein*. Die Notwendigkeit und Möglichkeit, diese intentionale „Mitimplikation" der einzufühlenden

---

[206] Vgl. Mat VIII/361: „Und für mich ist, was ich selbst nicht bin, aber was ich in meinem Sein, als bewusst lebend, *bewusst habe als Nicht-Ich*." [Herv. d. Verf.]

[207] Es ist zu beachten, dass der Begriff des „transzendenten Gegenständlichen" im vorliegenden Kontext nicht auf das „gegenständlich" aufgefasste Transzendente – d. h. das „Objekt" – beschränkt ist. Sondern er bezieht sich auch auf das intentionale Transzendente, das im nicht gegenständlichen Sinne aufgefasst wird und erscheint. Dies bedeutet: Die Welt, die einzufühlende Subjektivität (in ihren verschiedenen Formen und Sinnen) und die Weltgeschichte (als zeitliche Fortentwicklung der erfahrenen Welt), die sich nicht als „Objekte" auszeichnen, aber das Bewusstsein der Subjektivität im intentionalen Sinne „transzendieren", werden dem Begriff des „Gegenständlichen" im erweiterten Sinne zugerechnet. Um den Unterschied zwischen diesen beiden Bedeutungen des „transzendenten Gegenständlichen" präziser zu bezeichnen, werden wir den letzteren, erweiterten Begriff des „Transzendenten" von nun an als *intentionales „Gegenüberstehendes"* oder *intentionales „Gegenüber-Sein"* charakterisieren. Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung lässt sich auch ab dem dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit besser sehen.

[208] Loidolt, „Ein Kippbild?" S. 88; Altobrando, „Monadische Subjektivität bei Husserl," SS. 148–149.

Subjektivität in dem monadischen Leben der einzufühlenden Subjektivität zu entfalten, werden in der zweiten Hälfte des siebten Kapitels der vorliegenden Arbeit ausführlich diskutiert. An dieser Stelle lässt sich aber diese Mitimplikation vorläufig wie folgt skizzieren: Aufgrund einerseits des *Einfühlungsvermögens*, das als Wesensmöglichkeit der monadischen Subjektivität gehört, und andererseits der *Gegebenheit von erlebten Sinnlichkeiten*, die als Darstellungsmomente des „Fremdleibs" der einzufühlenden Subjektivität aufgefasst werden können, lässt sich die einzufühlende Subjektivität gleichfalls als intentional „impliziert" im monadischen Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität betrachten.[209] Bemerkenswert ist, dass diese „einfühlungsmäßige" Mitimplikation im Leben der einfühlenden Subjektivität nicht nur einzelne einzufühlende Subjektivität betrifft, sondern auch die *Pluralität* von einzufühlenden Subjektivität-*en*. Was hier gemeint wird, ist die Tatsache, dass die einzufühlenden Subjektivitäten nicht nur jeweils „*ihr*-zugehöriges" monadisches Bewusstseinsleben „haben". Sondern es bezieht sich auch darauf, dass sich weitere einfühlungsmäßige Mitimplikationen aus dem „eigenen" monadischen Leben der einzufühlenden Subjektivitäten ergeben, was im Prinzip ins Unendliche erstrecken kann. Diesem Gedankengang zufolge behauptet Husserl, dass die intentionale Mitimplikation, die mit dem Einfühlungsvermögen der monadischen Subjektivität zusammenhängt, nicht nur in sich *einzelne* einzufühlende monadische Subjektivität einschließt. Sondern sie bezieht auch die *Gemeinschaft* von mitkonstituierenden monadischen Subjektivitäten und zugleich in dieser Gemeinschaft konstituierten *intersubjektiven Geltungen* der Welt ein.

Zudem ist nicht zu vernachlässigen, dass als Ergebnis der intentionalen Zeitanalyse das Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität nicht mehr auf ihre Gegenwart im „punktuellen" Sinne beschränkt werden kann. Sondern ihr aktuelles Bewusstseinsleben bezieht sich immer intentional auf ihr vergangenes und künftiges Bewusstseinsleben und erweist sich von ihrem „eigenen" Gesichtspunkt aus als ein *zeitlich ausgedehnter* Vollzug. Dieser zeitlich „ausgedehnte" Charakter des Bewusstseins der monadischen Subjektivität besagt, dass sich jeder ihrer Bewusstseinsakte immer vor dem *Verwandtschaftshorizont* vollzieht, der aus ihren früher *vollzogenen Bewusstseinsakten* und assoziativ sedimentierten *Bedeutungen* gemacht wird.[210] Von diesem *genetischen* Gesichtspunkt der Phänomenologie aus lässt sich die *intentional auffassungsmäßige „Habitualität"* der monadischen Subjektivität phänomenologisch thematisieren und erforschen.[211] Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass die Sedimentierung der Bedeutung und die Konstitution dieser auffassungsmäßigen Habitualität der monadischen Subjektivität nicht im rein formalen Sinne konzipiert werden können. Denn diese

[209] Vgl. XV/366–377.

[210] Vgl. EU/77–78; VI/24, 52, 118, 213, 375–378, 470–472; XV/351, 367, 397, 438, 598, 608–610.

[211] Vgl. I/69, 136, 162; XIV/44–52, 158–159, 224–230, 379–380; XV/10, 366–367, 478–483, 595, 639–640. An diesen Stellen wird der Begriff „Habitualität" als intentionales „Zugehöriges" der Monade betrachtet.

Prozesse vollziehen sich jedenfalls faktisch und konkret im Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität. Dies macht auch keine Ausnahme für die Einfühlung, weil sie – wie alle anderen Grundformen des intentionalen Akts – nur vor einem *einfühlungsmäßigen* Verwandtschaftshorizont oder im Anschluss an die *einfühlungsmäßige* Habitualität stattfinden kann. Im Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität werden, genetisch gesprochen, auch die „Motivationsstruktur" der Einfühlung einbezogen. Das heißt: Angesichts der Ähnlichkeit des dortigen einzufühlenden „Raumdings" in Bezug auf den hiesig einfühlenden „Eigenleib" wird die einfühlende Auffassung dieses leibähnlichen Raumdings als „Fremdleib" motiviert.

2.3.2 Modale Einzigkeit und Undeklinierbarkeit der Subjektivität

An dieser Stelle ist sichtbar geworden, dass nicht nur die transzendente Welt und die Gegenständlichen im Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität im intentionalen Sinne mitimpliziert bzw. einbezogen sind. Sondern auch die einzelne, einzufühlende Subjektivität, die transzendentale Gemeinschaft der monadischen Subjektivitäten sowie die intersubjektiven Geltungen der Welt erweisen sich als intentionale „Zugehörige" des Lebens der monadischen Subjektivität. Ihrem Anschein nach weichen der Begriff der „erweiterten" bzw. monadischen Subjektivität und ihre Mitimplikation des Einzufühlenden und Intersubjektiven nur unerheblich von dem Bild ab, das Waldenfels oder Theunissen für richtig hält und von dem aus er sich gegen die Theorie Husserls wendet.[212] An diesem Punkt scheint es ziemlich an, dass die Thematisierung der mitkonstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität und der transzendentalen Intersubjektivität den letzten Verdacht des transzendentalen Solipsismus in Husserls Phänomenologie wesentlich ausräumen würde. Ganz im Gegenteil möchten wir aber darauf hinweisen, dass es genau vor dem Hintergrund dieser „Mitimplikation" des Einzufühlenden und des Intersubjektiven im monadischen Leben der einfühlenden Subjektivität ist, dass sich die Konstitution der einzufühlenden Subjektivität als *Rätsel* aufdrängt. Denn die „Selbstkonstitution" der transzendentalen Intersubjektivität berührt sich wesentlich mit der Einfühlung, die in diesem Kontext eine besondere Art „Ichspaltung", einen „Bedeutungswandel" des möglichen Sinnes des transzendentalen „Ich" auslöst. (VI/186) Und nur als Ergebnis dieser „Ichspaltung" können wir begreifen, dass die Einfühlung im Grunde genommen mit der Sinneskonstitution mitgegenwärtigen Subjektivität als *fremden Subjektivität* zusammenhängt, die im Prinzip weder mit dem Sinn der gegenwärtigen bzw. *eigenen Subjektivität*

[212] Siehe Waldenfels, *Das Zwischenreich* des Dialogs, SS. 54–55, 59; Theunissen, *Der Andere*, S. 278, 283.

gleichzusetzen noch von diesem Sinn abzutrennen ist. [213]

Es stellt sich hierbei die Frage, vor welchem Hintergrund der intentionale Akt „Einfühlung" als „Ichspaltung" im Rahmen der Phänomenologie Husserls konzipiert werden kann. Nach der Ansicht Marbachs, die sich hauptsächlich auf ein bisher noch nicht veröffentlichtes Manuskript Husserls stützt, stellt sich das einzufühlende Bewusstsein als paralleles Thema im Verhältnis zum Auftrag heraus, die *Einheit* des gegenwärtigen (bzw. einfühlenden) Bewusstseins aufzuklären.[214] Was hier infrage gestellt wird, ist zunächst der Zusammenhang zwischen dem Begriff des absoluten – z. B. selbstkonstituierenden bzw. selbstvereinheitlichenden – Ichs im *reinen*, *eidetischen* Sinne und der „Vielheit" des jeweils individuellen Ichs, die der Begriff des reinen „absoluten Ich" umfasst.[215] Auf den ersten Blick scheint es so, dass diese „viele[n] Ichs" einfach miteinander in der Weise gleichgesetzt werden könnten, als ob sie sich jeweils als „*einen* (‚solipsistischen') ‚phänomenologisches Ich'" konstituieren würden, das wesentlich als „Bündel der absoluten (‚niemandes') Erlebnisse" gelten würde.[216] Trotzdem weist Marbach sofort diese Auffassung zurück. Denn seines Erachtens kann dieser Begriff des reinen, absoluten Ichs seinen Sinn eigentlich nur gewinnen, wenn die „viele[n] Ichs", die vom Begriff des reinen Ichs umfasst werden, in „absoluter Rede" und nicht verdinglichender Weise „von ‚meinen' Bewusstseinserlebnissen (Tätigkeit) bzw. von denen eines ‚anderen' Ichs gesprochen werden können".[217] In Bezug auf seine Lektüre und Analyse des Manuskripts Husserls kommt Marbach daher zum Ergebnis, dass sich die „Supposition" der Seinsweise des Bewusstseins als „Einem-bewusst-seins" – oder aus unserer Sicht, „*Irgendeinem*-bewusst-seins" – besonders problematisch ist, wenn man die *Vielheit* von absoluten Bewusstsein-*en* in Rücksicht nimmt. Denn in diesem Fall sind diese Bewusstseine oder diese phänomenologischen Ichs „offenbar ‚dieses' oder ‚jenes' und nicht ‚niemandes'".[218] Worin besteht allerdings der Unterschied zwischen der Charakterisierung des Begriffs des „Ichs" oder „Bewusstseins" mit unbestimmten Artikeln (z. B. ein, niemandes) und demonstrativen sowie personalen Artikeln (z. B. dieses, jenes, meines, anderes)? Und wie sind diese letzteren Charakterisierungen überhaupt möglich?

---

[213] Siehe Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974), SS. 78–80; Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 103; Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 186.

[214] Siehe Ms. B I, 15a ff. Marbach interessiert sich insbesondere für SS. 18–19 dieses Manuskripts Husserls. Zitiert nach Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, SS. 77.

[215] Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 79.

[216] Ebd., SS. 79–80.

[217] Ebd., S. 80.

[218] Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 80. Vgl. R. Bernet, "An Intentionality without subject or Object?" *Man and World* 27, Nr. 3 (1994), S. 235.

Siehe auch XIII/221: „*Einfühlung* gehört aber nicht zu solchen „direkten" Bewusstseinsweisen, die mir „eigene" *cogitationes* vergegenwärtigen. *Cogitationes* können anschaulich werden, die, wenn sie sind, nicht meine *cogitationes* sind, nicht meinem reinen Ich angehören."

Laut Marbach kann das absolute Ich als Einheit des intentionalen Bewusstseinslebens weder im „solipsistischen“ noch im „unpersönlichen“ Sinne verstanden werden. Denn jedes absolute Ich lässt sich nicht nur im Verhältnis zum „Begriff“ des absoluten Ichs bzw. „reinen“ Ichs verstehen. Sondern es kann auch im Verhältnis zu „anderen“ absoluten Ichs im *jeweils individuellen* Sinne konzipiert werden. Dies bedeutet, dass sich die Einheit *„eines“* – z. B. „dieses“ – intentionalen Bewusstseins wesentlich in *kontrastierender* Weise auf *„anderes*“ – z. B. „jenes“ – absolute Ich beziehen muss. Umgekehrt kann auch festgestellt werden, dass die Konzeption eines solipsistischen und unpersönlichen Bewusstseins dem reinen „Begriff“ des absoluten Ichs inkompatibel ist, weil sie keine Rechnung tragen könnte, wie *sich* das intentionale Bewusstsein als *Einheitliches* im Verhältnis zu *„anderem“* Bewusstsein konstituieren kann. Mit anderen Worten: Die Einheit des intentionalen Bewusstseins sind vielmehr die *notwendigen Bedingungen* dafür, „ein“ Bewusstsein im Verhältnis zu „anderen" Bewusstseinen zu erfassen und sich als *dieses absolute Ich gegenüber jenen absoluten Ichs* auszuzeichnen. Der vollständige Sinn des transzendentalen Ichs bzw. der transzendentalen Subjektivität als „*einzigen* ‚Erlebenden‘“ des Bewusstseins kann deshalb nur aufgefasst werden, Marbach zufolge, nachdem man die phänomenologische Reduktion auf Intersubjektivität erweitert. [219] Vor diesem Hintergrund können wir einsehen, dass Einfühlung, die sich als Kernthema der Intersubjektivitätsanalyse Husserls erweist, nicht nur das Verständlich-Machen des Sinnes und der (mit-)konstitutiven Leistungen des mitgegenwärtigten Bewusstseinslebens betrifft, sondern auch die „*Bestimmung der phänomenologischen Abgeschlossenheit ‚meines‘ reinen Bewusstseins gegenüber jedem anderen [Bewusstsein]“.*[220]

In der bisherigen Analyse haben wir uns vor allem darauf konzentriert, die Ähnlichkeit und Zusammengehörigkeit der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität aufzuzeigen. Wir machen nicht nur klar, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität als mitgegenwärtige Subjektivität durch die intentionale Modifikation des Sinnes der einfühlenden Subjektivität zu erwerben ist. Sondern stellt sich die einzufühlende Subjektivität auch als mitkonstituierende Subjektivität heraus, die im intentionalen Sinne im monadischen Leben der einfühlenden Subjektivität mitimpliziert ist und zusammen mit der letzteren die „echte und wahre“ Transzendenz der Welt konstituiert. Das Forschungsergebnis Marbachs ist für uns in gewisser Weise erstaunlich. Der Grund dafür besteht aber nicht darin, dass gewisse Sinneskomponenten des „Unterschieds“ zur Sinneskonstitution des „Mit“-Charakters der einzufühlenden Subjektivität erforderlich sind. Vielmehr liegt es darin, dass die Konstitution des „Unterschieds“ zwischen der einfühlenden und der einfühlenden Subjektivität der Konstitution

[219] Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, SS. 90–91. Vgl. XIII/183–188.

[220] Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, SS. 93–94. Siehe auch Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 155. Vgl. XIII/221–222.

ihrer „Ähnlichkeit“ – d. i., dass diese „Subjektivitäten“ zusammen zum reinen „Begriff“ des absoluten Ichs gehören – vorangeht.

Es ist vor dem Hintergrund der „Ähnlichkeit“ und „Zusammengehörigkeit“, dass die Einfühlung bzw. das Phänomen der einzufühlenden Subjektivität in seiner schärfsten Form problematisiert werden kann, nämlich als Problem der *intentionalen „Selbstspaltung“ der transzendentalen Subjektivität*. Bei diesem Anlass steht die einfühlende Subjektivität aufgrund ihres wesentlichen Einfühlungsvermögens im Zusammenhang mit der Pluralität von transzendentalen Subjektivitäten, die einerseits ebenfalls „konstituierende“ Subjektivitäten sind, aber andererseits angesichts des „Mit“-Charakters von der einfühlenden Subjektivität wesentlich unterschieden werden müssen.[221] Husserls Meinung nach befindet sich das Erfahrungssubjekt in seiner alltäglichen bzw. natürlichen Einstellung immer schon in einer Art Gleichgültigkeit bzw. „Äquivokation“, die sich auf die möglichen Bedeutungen des Ichbegriffs bezieht (VI/188). Wie Zahavi richtig bemerkt, wird der natürliche Ichbegriff oft in einem sozusagen „objektiven“ Sinne angewendet, sodass er sich auf jedes menschliche Subjekt in der Welt als „ein“ Ich unter anderen bzw. „vielen Ichs“ bezieht. [222] Der Sinn des Ichbegriffs in diesem äquivoken bzw. „objektiven“ Sinne impliziert einerseits, dass er hier als *„Eidos-Ich“* verstanden werden ist, und andererseits, dass verschiedene „Einzel-Ichs“ als *exemplifizierende Einzelheiten* diesem reinen, allgemeinen „Eidos-Ich“ gemeinsam gehören. Sobald aber das natürliche Erfahrungssubjekt die phänomenologische Reduktion ausübt und die transzendentale Dimension seiner Welterfahrung enthüllt, wird sofort verdeutlicht, dass es – nun als transzendentale Subjektivität – in eine „einzigartige philosophische Einsamkeit“ gerät (VI/187–188).[223] Diese Einsamkeit ergibt sich dennoch nicht aus dem „Verlust“ ihrer Welt oder ihrer Mitsubjekte, sondern aus der Inhibierung des obigen natürlichen Verständnisses des Ichbegriffs. Aufgrund dessen gelangt die transzendentale Subjektivität – als das aktuell „Epoché-Übende“ bzw. *phänomenologisch Reduzierende* – zur Erkenntnis, dass sie selbst und ihr intentionales Bewusstseinsleben grundsätzlich von einer eigentümlichen „Einzigartigkeit und persönliche[r] Undeklinierbarkeit“ geprägt werden (VI/188).

Diese „Einzigartigkeit“ bzw. „persönliche Undeklinierbarkeit“ der aktuell phänomenologisch-reduzierenden Subjektivität – was Husserl in *Krisis* als „Ur-Ich“ bezeichnet (VI/188) – lässt sich in Kontrast zur reinen Allgemeinheit des Eidos-Ich weiter überprüfen. In der Tat kann man jedenfalls einen wirklichen oder möglichen Einzelgegenstand als „Ausgangsexemplar“ zur freien, phantasiemäßigen Variation bringen. In diesem Prozess werden nicht nur eine unendliche Reihe

[221] Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, S. 118 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[222] Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, S. 14. Dazu Lohmar, “Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology,” SS. 298–300. Vgl. VI/186.

[223] Vgl. XV/74; Dok II[1]/134.

von gleichtypischen Exemplaren erzeugt. Sondern ein Eidos stellt sich als „selbständige[s] Allgemeine[s]“ bzw. „Wesen[]“ heraus, das kein weiteres Allgemeines voraussetzt und dem die erwähnten Exemplare – als exemplifizierende Einzelheiten des Eidos – gemeinsam gehören (XXXV/217–218).[224] Anstatt formal bzw. inhaltlich leer – wie die kategorialen oder logischen Gegenständlichkeiten – zu sein, enthält dieses Eidos immer „konkreten“ Sinnesgehalt und drückt sich als das gemeinsame Wesen seiner Einzelheiten aus (XXXV/218). Es ist aus diesem Grund, dass Husserl das Eidos ebenso das „Konkretum“ nennt, während jedes Einzelexemplar des Eidos ein „Individuum“ ist (XXXV/216). Jeder Einzelgegenstand ist deshalb ein „konkretes Individuum“. Beim Fall des Gegenständlichen gibt es im Prinzip unendlich viele „wiederholende“ – seien sie wirklich oder möglich existierend – Einzelgegenstände. Und in Rücksicht darauf, dass diese Einzelgegenstände dasselbe Eidos exemplifizieren können, lassen sie sich als völlig „gleiche“ Exemplare betrachten, die dasselbe Konkretum als „gemeinsames“ Wesen teilen.

Ebenfalls kann man sich *als „faktische“ transzendentale Subjektivität* zur freien Variation bringen und versuchen, das *Eidos Ego* zu gewinnen, „dessen Vereinzelung“ das „faktische Ego“ bzw. das „aktuelle[] Subjekt der […] Tätigkeiten und Untersuchungen“ ist (XXXV/260).[225] Hier kann die faktische transzendentale Subjektivität „eine unendliche Mannigfaltigkeit abgewandelter Ichgestalten mit den gewandelten Erlebnisströmen“ erwerben; diese mannigfaltige „Ichgestalte“ kommt einerseits notwendigerweise mit der faktischen Subjektivität selbst zur Deckung, aber andererseits diese frei abgewandelten Ichgestalten „bin ich nicht, wie ich [wirklich] bin, sondern ich, als ob ich das wäre“ (XXXV/260). Der Grund dafür besteht zum einen darin, dass sich das Bewusstseinsleben jeder abgewandelten Subjektivität wegen ihres *selbstkonstituierenden* Charakters – z. B. ihrer „Ichgestalt“ – als „abgeschlossene Totalität“ erweist und sich von anderen abgewandelten Bewusstseinsleben unterscheidet (XXXV/262). Zum anderen – und noch wichtiger – liegt der Grund darin, dass die *abwandelnde* Subjektivität grundsätzlich *mit ihrer Faktizität verbunden* wird: Sie ist bei diesem Prozess der Abwandelnde, nicht der Abgewandelte. Als Ergebnis dessen kann die faktische Subjektivität *keineswegs* in *irgendeine* abgewandelte Subjektivität *umgewandelt werden.* Diese eigentümliche, aber merkwürdige „Unstimmigkeit“ zwischen der faktisch abwandelnden Subjektivität *selbst* und ihren abgewandelten Exemplaren macht das Folgende sichtbar: Vom Gesichtspunkt der faktischen transzendentalen Subjektivität aus „individuiert [sich]“ und „fällt“ ihr Eidos-Ich mit ihrer

[224] Wie Husserl dabei erläutert, wird das Allgemeine „Helligkeit“ auf das Allgemeine „Farbe“ fundiert, während „Farbe“ wiederum das Allgemeine „Gestaltfarbe“ voraussetzt. Husserl zufolge gilt das Allgemeine „Gestaltfarbe“ allerdings als „selbstständiges Konkretum“, denn man kann aus ihm kein weiteres Allgemeines durch freie Variation herauskristallisieren. Bei diesem Fall ist das Allgemeine „Gestaltfarbe“ deshalb das zugrundeliegende bzw. „niederste“ Allgemeine seiner Einzelheiten.

[225] Vgl. XIV/138–141; XV/382–383.

faktischen Einzelheit „zusammen", denn die faktische transzendentale Subjektivität selbst „kann nicht wiederholt werden als eine Kette von rein möglichen koexistenten und absolut gleichen Egos" (XXXV/262). De Santis zufolge weist diese Unstimmigkeit zwischen der faktischen Subjektivität, dem Eidos-Ich und anderen „abgewandelten Exemplaren" von Ichs wesentlich darauf hin, dass „mein faktisches Ego" bzw. „meine faktische Subjektivität" sich als das *einzige Exemplar ihres zugehörigen Eidos* bildet und wesentlich von einer „*modalen Einzigartigkeit (modal peculiarity)*" geprägt wird.[226]

Auf der einen Seite kann die „Einsamkeit" oder die „Undeklinierbarkeit" der aktuell phänomenologisch-reduzierenden Subjektivität sehr präzise durch diesen Begriff der „modalen Einzigartigkeit" ausgedrückt werden. In Anbetracht dieser modalen Einzigartigkeit der aktuell reduzierenden Subjektivität kommt aber andererseits der Sinn der „mitgegenwärtigen" und „mitkonstituierenden" Subjektivität als rätselhaft hervor. Denn abgesehen davon, dass der Sinn der mitgegenwärtigen Subjektivitäten als Apodiktisches im monadischen Bewusstseinsleben der gegenwärtigen Subjektivität aufzufinden ist, fehlt trotzdem *das Allgemeine*, unter dem die beiden Subjektivitäten – als Einzelfälle – subsumiert werden können. An diesem Punkt stimmt Husserls Auffassung völlig mit der Meinung Lévinas' überein. Wie Lévinas deutlich sagt:

> Das absolut Andere ist *der* Andere […]. Die Gemeinsamkeit, in der ich „Du" oder „Wir" sage, ist nicht ein Plural von „Ich". Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs […] Aber ich, der ich mit dem Fremden keinen gemeinsamen Begriff habe, ich bin, wie er, ohne Genus. Wir sind der Selbst und der Anderen.[227]

Wir möchten darauf aufmerksam machen, dass Lévinas nicht nur der gegenwärtigen Subjektivität – d. i. *dem „Selbst"* – „Undeklinierbarkeit" bzw. „modale Einzigkeit" zuschreibt, sondern auch der mitgegenwärtigen Subjektivität – z. B. *dem Anderen*. Wie sollten wir aber dieses „Fehlen" von gemeinsamem Begriff zwischen der gegenwärtigen und mitgegenwärtigen Subjektivität konzipieren? Zunächst weist es darauf hin, Carr zufolge, dass die Undeklinierbarkeit der gegenwärtigen Subjektivität bzw. des „Ur-Ich" nicht nur zur Aufstellung des *modalen* Unterschieds zwischen dem Ur-Ich und anderen „Ichs" beiträgt, sondern auch dessen zwischen dem Ur-Ich und der transzendenten Welt sowie den innerweltlichen Gegenständlichen.[228] In dieser Weise konstituiert sich die gegenwärtige bzw. die aktuell reduzierende Subjektivität als *eigene Subjektivität* in ihrem *ursprünglichsten* Sinne – d. i. als *Ur*-Ich. Überdies hinaus weist das „Fehlen" eines gemeinsamen Begriffs darauf hin, dass sich die gegenwärtige und die

---

[226] D. De Santnis, "'Self-Variation': A Problem of Method in Husserl's Phenomenology," *Husserl Studies* 36, Nr. 3 (2020), S. 264, 267.

[227] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 44.

[228] D. Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1999), S. 94.

mitgegenwärtige Subjektivität *wechselseitig* als „Absolutes“ zeigen. Denn die modale Einzigartigkeit der gegenwärtigen bzw. der aktuell reduzierenden Subjektivität schließt nicht nur die Möglichkeit aus, sie als *identisches Duplikat „anderer“ Subjektivität* zu konzipieren, sondern auch die Möglichkeit, die mitgegenwärtige Subjektivität als *identisches Duplikat „meiner“ Subjektivität* zu bestimmen. Die „Undeklinierbarkeit“ bzw. „modale Einzigartigkeit“ spielt deshalb wesentlich die Rolle als Vorbedingung, die *wechselseitige Irreduzibilität* der gegenwärtigen – d. i. der einfühlenden – Subjektivität und der mitgegenwärtigen – i. e. der einzufühlenden – Subjektivität aufzustellen. Nur vor diesem Hintergrund können sie jeweils als „eigene“ Subjektivität und „fremde“ Subjektivität gekennzeichnet werden. An diesem Punkt möchten wir mit Nachdruck betonen, dass das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen und der mitgegenwärtigen Subjektivität nicht mit dem Begriff des Unterschieds erschöpft werden kann. Denn nach allem sind die gegenwärtige und mitgegenwärtige Subjektivität trotz ihrer wechselseitigen Irreduzibilität einander *ähnlich*. Wie Ricœur aufzeigt:

> Die Bedeutung *ego* in *alter ego* ist jene, die wir in all unseren Abhandlungen über die Selbstbezeichnung jeder anderen Person als Ich in der Sprache, der Handlung, der Erzählung und der moralischen Zurechnung vorausgesetzt haben. Im Grenzfall kann diese Bedeutungsübertragung die Form eines Zitats annehmen, aufgrund dessen ‚er denkt‘, ‚sie denkt‘ bedeutet: ‚Er/sie sagt in seinem/ihrem Herzen: Ich denke‘. Dies ist das Wunder der analogischen Übertragung.[229]

In der Tat gibt sich das „Andere“ bzw. das Einzufühlende niemals als „Fremdes“ im allgemeinen oder unqualifizierten Sinne. Sondern es zeigt sich immer mit „spezifische[r] Bedeutung“ und gilt für die einfühlende – und zugleich aktuell reduzierende – Subjektivität als „*meinen Mitmenschen*“ bzw. *„mein Ähnliches* [*mon semblable*]“.[230] Mit anderen Worten: Die mitgegenwärtige, einzufühlende Subjektivität ist ihrem Wesen nach *fremde „Subjektivität“*, weil sie vom Gesichtspunkt der gegenwärtigen, einfühlenden Subjektivität aus *zugleich* „Ich“ und „Nicht-Ich“ ist. Diesbezüglich lässt sich die Frage nach der einfühlungsmäßigen Konstitution des Sinnes der mitgegenwärtigen Subjektivität als Frage nach den Leistungen derjenigen *Ich-spaltenden* intentionalen Modifikation verstehen, in der die gegenwärtige Subjektivität, die wesentlich *undeklinierbar* und *im modalen Sinne einzig* ist, sich selbst „deklinierbar“ macht. Als

---

[229] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 403.

[230] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 402 [Übers. v. Verf. modifiziert]. Nach Römpp und Bedorf dient dieses Phänomen in ähnlicher Weise dazu, Lévinas’ Begriff des Anderen und des Ethischen in Frage zu stellen. Denn Ricœurs Erachtens betrifft die Verantwortung des Selbst in Bezug auf den Anspruch des Anderen nicht nur das Selbst, das von seinem *eigenen* Können und Sollen sprechen kann, sondern auch das Können und Sollen des Anderen, was entweder reflexiv oder prä-reflexiv „von“ sich selbst bewusst sein muss und aufgrund dessen ebenso von seinem *eigenen* Können und Sollen sprechen kann. Siehe G. Römpp, *Ethik des Selbstbewusstseins* (Berlin: Duncker und Humblot, 1999), SS. 270–272, zitiert nach T. Bedorf, *Dimension des Dritten: Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem* (München: Fink, 2003), SS. 55–56, Fn. 87.

Ergebnis dieses *Deklinierbar-Machens des ursprünglichen Undeklinierbaren* wird die gegenwärtige Subjektivität zum *Urmodus* ihrer Ich-spaltenden *Modifikation* bzw. *Deklination*.[231] Und das Einzufühlende – als Fremdes *und* Subjektivität – wird exakt im Spannungsfeld zwischen seinem *Unterschied zu* und *seiner Ähnlichkeit zu „eigener" Subjektivität* verständlich gemacht. Vor diesem Hintergrund können wir die tiefliegende Bedeutung der Einfühlung und des Phänomens der „fremden" Subjektivität deutlicher ansehen: Für die gegenwärtige, einfühlende Subjektivität ist die Einfühlung ein „Akt", durch den sie sich *ins Verhältnis zu* „etwas" setzt, das sich in hochspezifischer Weise von ihr unterscheidet, ihr ähnelt und zuletzt zur „Spaltung" ihrer Gegenwärtigkeit und konstitutiven Leistungen führt. Dies weist aber unmittelbar darauf hin, dass die Analyse der einfühlungsmäßigen Konstitution der „fremden" Subjektivität – i. e. der *Fremderfahrung* – mit der Untersuchung der Erfahrungssphäre der einfühlenden, „eigenen" Subjektivität anfangen muss. Denn die Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität spielt sowohl die Rolle der *Stätte*, *in der* sich die Einfühlung vollzieht, als auch die Rolle des *Sinneshorizonts, bezüglich dessen* die „Fremdheit" und die „Subjektivität" der fremden Subjektivität verständlich gemacht werden. Wie Husserl klar besagt, erfordert diese Analyse der Einfühlung eine Rückkehr zur *primordialen Erfahrungssphäre* der einfühlenden bzw. aktuell phänomenologisch-reduzierenden Subjektivität, um zu ermitteln, wie der Sinn „eines Anderen, eines anderen Ich, für sich selbst Ich wie ich selbst […] zur Seinsgeltung kommen kann" (VI/189). Husserls Erachtens ist diese „Rückkehr" nur durch die Ausübung der sehr „berühmten" – oder berüchtigten – Methode der *primordialen Reduktion* möglich, und sie wird zum Hauptthema des nächsten Kapitels.

[231] Vgl. VI/186, 188; XIV/258.

III. Methodische Ansätze der Fremderfahrungsanalyse und Begriff der Primordialität

3.1 Statische und genetische Fremderfahrungsanalyse

3.1.1 Zweideutigkeit des Primordialitätsbegriffs

In diesem Kapitel werden wir uns mit dem Begriff der *Primordialität* befassen, der sowohl die methodischen Ansätze als auch den inhaltlichen Ausgangspunkt der Fremderfahrungsanalyse Husserls bildet. Wie seine etymologische Wurzel suggeriert, bezieht sich der Begriff der Primordialität wesentlich auf die „ursprüngliche Anfänglichkeit" des Betreffenden.[232] In der vorliegenden Arbeit wird dieser Begriff hauptsächlich im Rahmen der phänomenologischen *Fremderfahrungsanalyse*[233] und *Intersubjektivitätsanalyse* Husserls aufgefasst. Vor diesem Hintergrund bezeichnet „Primordialität" (bzw. „Primordinalität") den *fundierenden* Charakter der *einfühlenden* Subjektivität in der Sinneskonstitution der von ihr *einzufühlenden* Subjektivität.[234]

[232] Der Terminus „primordial" stammt aus dem lateinischen Adjektiv *primus* [„erstes"] und dem Verb *ordior* [„anfangen", „beginnen"] und lässt sich wörtlich als „erst-anfangend" übersetzen. In derjenigen Reihe von Analysen, die im Zusammenhang mit dem in der fünften cartesianischen Meditation entfalteten Projekt stehen, verwendet Husserl aber zunächst (von ca. 1925 bis 1929) seine lateinische Form „primordinal". Nur ab 1930 hält Husserl an seiner französischen Form „primordial" fest. Siehe Kern, „Herausgebers Anmerkungen," XIV/389–390 [Fn. 1] und XV/xviii [Fn. 1]. Vgl. dazu Lohmar, Lohmar, "Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology," SS. 295–297.

[233] Von nun an werden wir den Begriff der „Einfühlung" hauptsächlich für jenen *intentional auffassenden Akt* reservieren, in dem das Erfahrene als mitgegenwärtige bzw. fremde Subjektivität aufgefasst wird. Zugleich werden wir *die Gesamtheit* derjenigen *Erfahrung* oder desjenigen *Phänomens*, in dem die einfühlende bzw. eigene Subjektivität ihr Einzufühlendes als mitgegenwärtige bzw. fremde Subjektivität verständlich macht, als „Fremderfahrung" bezeichnen.

[234] In der Tat lässt sich der Primordialitätsbegriff auch in Husserls Analyse des *Zeitbewusstseins* finden. An diesen Stellen, die sich vorwiegend in den C-Manuskripten (Mat VIII) befinden, versteht Husserl den Primordialitätsbegriff hauptsächlich als den Wesenscharakter der transzendentalen Subjektivität, nach dem sie ihre *immanente Zeitlichkeit* bzw. ihren Charakter als *ständiges Entströmen* des intentionalen Bewusstseins konstituiert. Der Primordialitätsbegriff hat daher je nach dem Kontext der bezüglichen Analyse – z. B. der Zeitanalyse oder Fremderfahrungsanalyse – verschiedene Bedeutungen, die nicht rücksichtslos miteinander identifiziert werden können.

Es ist trotzdem erwähnenswert, dass sich diese beiden Bedeutungen des Primordialitätsbegriffs in einigen Fällen miteinander überschneiden und nicht völlig getrennt voneinander betrachtet werden können. In der Tat gilt diese Selbstkonstitution der Zeitlichkeit – d. i. die *Selbstzeitigung* – der Subjektivität nicht nur als allgemeine Möglichkeitsbedingung der transzendentalen Erfahrung überhaupt. Sondern sie spielt auch eine entscheidende Rolle zur Konstitution der *Eigenheit* und der *Sinnespotentialitäten* (bzw. der *Vermöglichkeiten*) der einfühlenden Subjektivität und erweist sich als die besondere Möglichkeitsbedingung der Fremderfahrung.

Diese Bedeutung des Begriffs, die bekanntlich in der erschienenen Fassung der *Cartesianischen Meditationen* von 1930 zum Ausdruck gebracht wurde, ließ sich schon vor ihrer terminologischen Festlegung als „Primordialität" auf Husserls Manuskripte von 1916 datieren.[235] Seitdem rückt sich eine Reihe von Untersuchungen des Primordialitätsbegriffs allmählich in Husserls Fokus und entwickelt sich schließlich zum zentralen Thema seiner Fremderfahrungs- und Intersubjektivitätsanalyse.

Zur Vorbereitung der Analyse des husserl'schen Primordialitätsbegriffs müssen wir aber zuerst die Aufmerksamkeit auf eine wichtige Zweideutigkeit des Begriffs lenken. Was bei diesem Anlass gemeint wird, ist die Tatsache, dass der Primordialitätsbegriff im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse sowohl vom *statischen* als auch vom *genetischen* Standpunkt aus verstanden werden kann. Die Aufmerksamkeit auf diese Unterscheidung ist zur richtigen Durchführung der Fremderfahrungsanalyse entscheidend. Denn der statische und der genetische Primordialitätsbegriff stammen jeweils aus *verschiedenen Fragehorizonten* und beziehen sich auf *verschiedene Wesenscharaktere* der einfühlenden Subjektivität in der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität. Mit anderen Worten: Die sozusagen „ursprüngliche Anfänglichkeit" der einfühlenden Subjektivität im statischen und genetischen Sinne sind *wesentlich zweierlei*. [236] Diese Zweideutigkeit des Primordialitätsbegriffs lässt sich auch in Husserls *Cartesianischen Meditationen* auffinden. Dabei macht Husserl einerseits explizit klar, dass es bei seiner Analyse anstatt „um die Enthüllung einer zeitlich verlaufenden Genesis" der Fremderfahrung nur um ihre „statische Analyse" handelt (I/136). Andererseits wendet er aber in seiner Analyse Konzeptionen wie „Assoziation" und „Paarung" an, die trotzdem als „Prinzip der passiven Genesis" charakterisiert werden können (I/113). Bei seiner Herausgabe der Intersubjektivitätsbände der *Husserliana* wurde Iso Kern auch diese Zweideutigkeit des

---

Wie die Selbstzeitigung der einfühlenden Subjektivität zum Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität beiträgt, werden wir im vorliegenden und nächsten Kapitel ausführlich erörtern.

[235] Vgl. XIII/250–267 (Nr. 8), unter dem Titel „Die Möglichkeit der Vorstellung eines Fremden Ich vor seiner Wirklichen Erfahrung", und XIII/360–385 (Nr. 14), unter dem Titel „Solipsistische und intersubjektive Normalität und Konstitution von Objektivität".

[236] Die Auseinanderhaltung des statischen und genetischen Begriffs von Primordialität erweist sich für viele Forscher als unumgänglich zur richtigen Analyse der Fremderfahrung in der husserl'schen Phänomenologie. Siehe z. B. Kern, „Einleitung des Herausgebers," XV/xxi; Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," SS. 48–52; Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 76, 83–84; N. Lee, "Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth Cartesian Meditations," *Husserl Studies* 18, Nr. 3 (2002), SS. 168–169; T. Sakakibara, „Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl," *Husserl Studies* 24, Nr. 1 (2008), SS. 5–10; Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, SS. 73–77; Rodemeyer, *Intersubjective Temporality,* SS. 112–125; Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity*, S. 79; Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 41–46. Es ist trotzdem überraschend, dass diese Unterscheidung in den Analysen Römpps und Zahavis keine besondere Aufmerksamkeit erhält.

Primordialitätsbegriffs deutlich. Wie er anmerkt, lässt sich Husserls Analyse des Primordialitätsbegriffs an manchen Stellen als Infragestellung des Verhältnisses zwischen den „in apodiktischer Selbstwahrnehmung gegebenen originalen Erlebnisse[n] und Erlebnispotentialitäten“ und den „nie original, sondern nur in Vergegenwärtigung gegebenen fremden Monaden“ verstehen. An anderen Stellen betrifft diese Analyse jedoch das Verhältnis zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität „unter der Leitfrage der Motivation der Fremderfahrung, und zwar nicht der *philosophischen Motivation*, sondern der ‚Linien der Motivation‘ der *natürlichen* Einfühlung selbst“.[237] Dies bedeutet, dass die Primordialität bzw. der „fundierende“ Charakter der einfühlenden Subjektivität sowohl in Bezug auf den *vergegenwärtigten* Charakter als auch auf den *(einfühlungsmäßig-)motivierenden* Charakter der einzufühlenden Subjektivität gekennzeichnet werden kann.

3.1.2 Statische phänomenologische Analyse

Um diese zwei Bedeutungen des Primordialitätsbegriffs wesentlich voneinander zu unterscheiden, müssen wir kurz von der direkten Analyse des Primordialitätsbegriffs abweichen und uns mit der Unterscheidung der statischen und genetischen phänomenologischen Analyse beschäftigen. Im *statischen* Sinne bezieht sich der Begriff der „Konstitution“ tatsächlich auf das Verfahren, in dem das transzendente Gegenständliche (in seinem Wie) vermöge der Auffassungsakte des intentionalen Bewusstseins als „noematische Einheit noematisch-originärer Mannigfaltigkeiten“ (XIII/346 [Fn. 1]) vorstellig gemacht wird. In Bezug auf diesen Begriff der Konstitution lässt sich die statische Analyse der transzendentalen Erfahrung mit ihrer *noetischen* und *noematischen* Analyse gleichstellen.[238] Wie Lee einsichtsvoll bemerkt, besteht die „Statizität“ dieses Analysegesichtspunkts grundsätzlich in der Konzeption der Konstitution als Verfahren, das „mit einem Schlag“ bzw. in *einem zeitlich momentanen „Zugleich“* abgeschlossen wird.[239] Dieses „Zugleich“ weist jedoch auf keine faktisch bestehende oder bestandene Zeitphase des intentionalen Bewusstseins hin; sondern es erweist sich nur als einen *idealen* bzw. *irrealen* Zeitpunkt, von dem ausgehend das Auffassen des Gegenständlichen beobachtet werden kann. Die Idealität bzw. Irrealität dieses „statischen“ Zeitpunkts lässt sich Lee zufolge darauf zurückführen, dass das ursprünglich ausgedehnte Zeitfeld der phänomenologisch reduzierten Gegenständlichen und der intentionalen Bewusstseine zu einem *momentanen Zeitpunkt* methodisch

[237] Siehe Kern, „Einleitung des Herausgebers,“ XV/xviii– xix.
[238] Vgl. XIII/354.
[239] Siehe Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 18.

„verdichtet“ wird.[240] Als Ergebnis dessen wird das intentionale Bewusstseinsleben der transzendentalen Subjektivität in einen *punktuellen, logischen Identitätspol* komprimiert. Und in Bezug auf dieses ideal-momentane „Zugleich“ kann das transzendente Gegenständliche nur nach seinem Wesenstyp als „fertiges Gebilde von Seinssinn“ (Mat VIII/5) – d. h. als Träger von Seins- und noematischen Sinnen – aufgefassst werden, was im entsprechenden Wesenstyp der „fertig entwickelten“ Apperzeption (XIV/48) verständlich gemacht wird.[241]

In Bezug auf die obige Erläuterung besagt Husserl deutlich, dass „⟨als⟩ statisch […] ich wohl phänomenologische Forschungen bezeichnen [kann], die den Korrelationen zwischen konstituierendem Bewusstsein und konstituierter Gegenständlichkeit nachgehen *und genetische Probleme überhaupt ausschliessen*“ (XIV/38 [Herv. d. Verf.]). Wie Husserl anderswo noch deutlicher zu Wort bringt, setzt sich die statische phänomenologische Analyse wesentlich die Aufgabe, die „Geltungsstruktur“ bzw. das „System der Geltungsfundierungen“ (XV/615) der obengenannten Korrelationen *beschreibend* aufzuklären.[242] Dies weist darauf hin, dass die statische Phänomenologie im Grunde genommen die Frage anbelangt, wie die *Geltung* der „höherstufigen“ Sinneseinheit (in ihrem Wie) vermöge der *Leistungen des Auffassungsakts* des intentionalen Bewusstseins aus den *Geltungen* der „niederstufigen“ Bewusstseinsakte und Sinneseinheiten auftreten kann. Der Fundierungszusammenhang im statischen Sinne ist deshalb im *geltungsmäßigen* bzw. *„logischen“* Sinne zu verstehen: Das Fundierende spielt in diesem Kontext die Rolle als *„apriorische“* – d. i. in freier Variation „invariable“ – *Möglichkeitsbedingung* der Geltung – d. i. der Vorstelligkeit, der Verständlichkeit, der Erfahrbarkeit – des Fundierten. Es sei hervorzuheben, dass die originale bzw. gegenwärtige Gegebenheitsweise der Wahrnehmung hierbei *geltungsmäßigen Vorrang* über die nicht-originalen bzw. vergegenwärtigten Gegebenheitsweisen in anderen Bewusstseinsakten hat. Denn solange alle vergegenwärtigten Gegebenheitsweisen als *intentionale Modifikationen* des Gegenwärtigen verständlich gemacht bzw. „ausgelegt“ werden können, müssen sie sich ständig im intentionalen Sinne auf die gegenwärtige Gegebenheitsweise beziehen. Zum Beispiel kann die vergegenwärtige Gegebenheitsweise des „Erinnerten“ nur vermöge der intentional modifizierenden Leistungen der „Wiedererinnerung“ *in Bezug auf* die gegenwärtige Gegebenheitsweise des

[240] Siehe Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 19. Der Denkrichtung Lees zufolge lässt sich weiter festlegen, dass die Ursache dieser „Verdichtung“ des Zeitpunkts wesentlich in der *eidetischen Reduktion* bzw. *freien Variation* liegt. Bei der Ausübung der freien Variation kommen die abwandlungsmäßig ausgedachten Einzelexemplare von Bewusstsein zur Überschiebung aufeinander. Als Ergebnis dessen wird einerseits der *eidetisch invariable Wesenstyp* des Bewusstseins sichtbar; andererseits kommen aber die verschiedenen „Zeitpunkte“, in denen die Einzelexemplare von Bewusstsein *jeweils* vorzufinden sind, ebenso zur Überschiebung. Das Resultat dieser Überschiebung von „Zeitpunkten“ ist die Herstellung eines *eidetisch invariablen Zeitpunkts*.

[241] Vgl. XI/345. Siehe auch Steinbock, *Home and Beyond*, SS. 39–40, 43–45.

[242] Vgl. XI/340.

„Wahrnehmungsgegenständlichen (in Wahrnehmung)“ geklärt werden (XVII/315–316). In dieser Hinsicht ist festzustellen, dass sich die statische Analyse im Grunde genommen als die Untersuchung der „apriorischen“ Möglichkeitsbedingungen zum Gültig-, Vorstellig-, Verständlich- bzw. Erfahrbar-Machen verschiedenartiger noetischer Einheiten *für die gegenwärtig erfahrende und aktuell reduzierende Subjektivität* – d. i. *für mich* – erweist.

3.1.3 Genetische phänomenologische Analyse

Gegenüber der statischen Auffassung der Sinneskonstitution als Verfahrens, das in einem idealmomentanen Zeitpunkt des „Zugleichs“ erledigt wird, kann man die Konstitution als ein *„zeitlich“ ausgedehntes* Verfahren ansehen. Aus dem letzteren Begriff der Konstitution ist unschwer zu erkennen, dass die *genetische* Phänomenologie im methodischen Sinne die intentionale Analyse der immanenten Zeitlichkeit des Bewusstseins voraussetzen muss. Denn nur auf der Basis der intentionalen Zeitanalyse ist man berechtigt, jedes Gegebene im Bewusstsein und jedes einzelne Bewusstsein nach seinem jeweiligen „Aufeinanderfolg[en]“ (XI/336) in der „immanenten Einheit der Zeitlichkeit des Lebens“ als „zeitlich [A]uftretendes“ (XVII/316) zu betrachten. Aus diesem Gesichtspunkt heraus lässt sich die transzendentale Subjektivität aber nicht mehr als punktueller, logischer Identitätspol begreifen. Vielmehr muss die Subjektivität nunmehr als diejenige gesehen werden, die sich ständig und intentional auf zeitliche Dimensionen ihres Bewusstseinslebens *über ihre aktuelle hinaus* bezieht. Als Resultat dessen wird nicht nur die „Geschichte“ (XVII/316) des Bewusstseinslebens der Subjektivität sichtbar. Sondern ihre „Geschichte“ kann nunmehr als die *(zeitliche) Genesis der eidetischen Struktur der Intentionalität* nach den *immanenten Wesensgesetzen* des Bewusstseins begriffen werden (XI/339).[243]

Worin besteht aber der Unterschied zwischen der Aufgabe der statischen Phänomenologie und der genetischen Phänomenologie? Im Kontrast zu der statischen Phänomenologie vergleicht Husserl den Auftrag der *genetischen* Phänomenologie interessanterweise mit der „Archäologie bei der Ausgrabung“, die auf die „Rekonstruktion“ der Genese der eidetischen Struktur des intentionalen Bewusstseins abzielt (Dok III[2]/ 260). Was Husserl in dieser „Archäologie“ verfolgt, ist die Frage, wie der Sinn des *zeitlich späteren Erfahrenen* – z. B. der Gegebenheit von etwas Gelbem, Länglich-Ovalem mit leicht rauer Oberfläche, sauer-fruchtigem Geruch und Geschmack – aus dem Sinn des *zeitlich früheren Erfahrenen* – z. B. der Wahrnehmung der „Zitrone“ – „entsteht“ bzw. „entspringt“ (XV/616). Die „Entstehung“ bzw. das „Entspringen“ des Sinnes des späteren Erfahrenen aus dem des früheren Erfahrenen lässt sich nach Husserl zunächst als

[243] Vgl. I/112.

Motivationszusammenhang nachvollziehen, nämlich als eine Struktur der genetisch fungierenden sogenannten „Motivationen“ bzw. den „Bedingtheitszusammenhang zwischen dem Motivanten und Motivaten“ (XIV/41).[244] Es ist zu beachten, dass weder das frühere noch das spätere Erfahrene einseitig von seinem zeitlichen Gegenzug bedingt oder beeinflusst wird. Einerseits wird die Erfahrung des Früheren immer von der Erfahrung des Späteren *erinnert* bzw. *weckt* (EU/78).[245] Andererseits bildet sich die „erweckte“ Erfahrung des Früheren als Horizont der „Verwandtschaft“ und *stiftet* die Auffassung des später Erfahrenen (EU/77–78; XVII/317).[246]

Vor diesem Hintergrund sieht Husserl das Verhältnis zwischen dem Früheren und dem Späteren im Rahmen der genetischen Phänomenologie weiter als „kausal[e] Notwendigkeit“ (XIII/348) im einzigartigen Sinne an. Diese Konzeption der „Kausalität“ lässt sich aber keineswegs mit dem Begriff der „Naturgesetze“ der empirischen Welt verwechseln, deren Bestand wesentlich kontingent ist. Husserls Erachtens erweist sich der Bestand dieses Motivationszusammenhangs zwischen dem früheren und späteren Erfahrenen – und auch zwischen der früheren und späteren *Erfahrung* – gründlich als die „*intentionale Wesenstatsach[e] der Empirie*“ (XVII/317–318). Dies bedeutet, dass die Auffassung des späteren Erfahrenen *wesentlich unmöglich* wäre, wenn keine genetisch „fundierenden“ – d. h. urstiftenden – Bewusstseinsakte und Erfahrenen „*vorher* in der synthetischen Einheit der immanenten Zeitlichkeit“ aufgetreten wären (XVII/317 [Herv. d. Verf.]).[247] Im Rahmen der genetischen Phänomenologie erhalten deshalb das gegenwärtigende Bewusstsein und die gegenwärtigen Gegenständlichen nicht jedenfalls „Vorrang“ über die Vergegenwärtigten. Einerseits kann man natürlich darauf bestehen, dass das Urstiftende „erst“ in früheren Bewusstseinsphasen als „Gegenwärtiges“ aufgetreten sein muss. Und in diesem Sinne zeichnet sich das Gegenwärtige noch ziemlich als vorrangig aus. Auf der anderen Seite muss man aber auch zugeben, dass jedes gegenwärtige Bewusstsein seine Vergangenheit und seinen *Verwandtschaftshorizont* haben muss. Denn jedes Bewusstsein von Erfahrenem, was den Verwandtschaftshorizont des Bewusstseins ausmacht und eine „urstiftende“ Rolle verdient, muss sich vom Gesichtspunkt des gegenwärtigen Bewusstseins aus als „damaliges“ Gegenwärtiges bzw. „Vergangenes“ erweisen. Mit anderen Worten: Im Rahmen der genetischen Analyse besitzt das Vergegenwärtigte – d. i. das Urstiftende, das Vergangene – Vorrang vor dem Gegenwärtigen – i. e. dem Gestifteten, dem Aktuellen.

---

[244] Siehe E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation: zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972), S. 19, 22–24, 35.

[245] Vgl. XI/118.

[246] Vgl. R. Bernet, I. Kern und E. Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), S. 187; A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Dordrecht: Springer, 1970), SS. 157–158. Mit diesem Thema über die Konstitution des Motivationszusammenhangs der Einfühlung im Rahmen der genetischen Phänomenologie werden wir uns im achten Kapitel detaillierter beschäftigen.

[247] Vgl. XIII/348 [Fn. 3].

Es ist hier nachdrücklich zu betonen, dass der Umfang der genetischen Analyse nicht nur über das momentane Zugleich hinaussteigt, sondern auch nach Bernet, Kern und Marbach über den Rahmen der „fertigen Korrelationssysteme“.[248] In der Tat lässt sich die Konzeption des „genetischen Vorrangs“ nicht rein als zeitlicher Vorrang eines „fertigen Gebilde von Seinssinn“ vor einem anderen „fertigen Gebilde“ begreifen. Sondern genetischer Vorrang bezieht sich auch auf den zeitlichen Vorrang der Erfahrung oder Konstitution, die bereits vor der „Fertigstellung“ der „fertig entwickelten Konstitution“ des „fertigen Gebildes von Seinssinn“ stattfindet. Dies weist darauf hin, dass Husserls genetische Analyse ebenso den Motivationszusammenhang zwischen *erlebten Sinnlichkeiten* betrifft, die jeweils nur als aufzufassende Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen in zwei verschiedenen Erfahrungen bewirken. In dieser Hinsicht reicht die genetische Analyse Husserls dann einerseits auf den *vor-gegenständlichen* bzw. *vor-prädikativen* Bereich des intentionalen Bewusstseins hinaus, in dem die erlebten Sinnlichkeiten in „assoziativen“ Zusammenhang miteinander gebracht werden (XXXIX/8–9). Andererseits geht sie auch auf den Bereich der *Vorgegebenheit* bzw. *Passivität* hinaus, in dem sich die Konstitution des genetischen Motivationszusammenhangs „ohne jede Beteiligung der vom Ich-zentrum ausstrahlenden Aktivität“ vollzieht (EU/122).[249] Wie Husserl beschreibt, ist diese Sphäre, die von der „assoziativen Genese“ beherrscht wird, grundsätzlich eine Sphäre der „passiven Vorgegebenheiten“ (EU/77).

An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass der genetische Begriff der Konstitution deutlich umfangreicher und eingehender ist als sein statisches Gegenstück, insofern als die genetische Phänomenologie sowohl die vorgegebenen als auch die vor-gegenständlichen Aspekte des intentionalen Bewusstseins angeht. Aus dieser Überlegung heraus äußert Husserl sogar, dass die genetische Phänomenologie die transzendentale Phänomenologie im vollkommenen Sinne vertritt, während die statische Phänomenologie ein Unverständnis der vollen Bedeutung des Konstitutionsverfahrens in sich einschließt (Hua GA III(ii)/260). Dahingehend sollte aber diese „Vollkommenheit“ der genetischen Phänomenologie nicht zum Missverständnis führen, dass der methodische Gesichtspunkt der genetischen Phänomenologie vom Anfang der phänomenologischen Analyse an – z. B. unmittelbar nach der allgemeinen phänomenologischen Reduktion – eingenommen werden kann. Wie Husserl explizit macht, muss man „[erst] das Apriori der statischen Korrelation haben, um fragen zu können nach der ‚Genesis dieses Apriori‘, als Genesis der konkreten Subjektivität und ihrer korrelativen ‚Welt‘“ (XXXIX/120). Anders formuliert: Im Hinblick auf die „Durchführungsreihenfolge“ im methodischen Sinne muss „erst“ die allgemeine Vorstelligkeit, Verständlichkeit, Erfahrbarkeit – kurz, die *Geltung* – des

[248] Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, S. 183.
[249] Vgl. EU/210.

Erfahrenen *für mich* transzendental aufgeklärt werden, bevor die Genese des intentionalen Bewusstseinslebens und des genetisch konstituierten Gegenständlichen untersucht werden kann. Wie Jansen anmerkt, bildet der Forschungsgegenstand der genetischen Phänomenologie keine Ausnahme: Im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie muss die Vorgegenständlichen und Vorgegebenen schließlich als Gegebenheiten „*für Bewusstsein [for consciousness]*" bzw. *für mich* artikulieren.[250] Aufgrund dessen muss die „statische Aufklärung der Weltapperzeption" im methodischen Sinne der „genetische[n] Betrachtung der Individuation" vorangehen, weil das Erstere den notwendigen methodischen *Eingang* zum Letzteren festlegt (XI/343).[251] Mit anderen Worten: Das Verständlich-Machen der (genetischen) *Geschichte* der Wesensgestalten des intentionalen Bewusstseins und der in ihm Gegebenen setzt die – statische – *Aufdeckung* dieser Wesensgestalten als „Leitfaden" der genetischen Analyse voraus (XIV/41).

3.1.4 Geltungsermöglichung und Motivationsbildung der Fremderfahrung

Von der obigen Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie kann ausgegangen werden, dass sich die Fremderfahrungsanalyse ebenfalls in den statischen und genetischen Sinn gliedern lässt. Zum einen befindet sich die statische Fremderfahrungsanalyse im Rahmen der Analyse des „Noesis–Noemas". Es handelt sich bei dieser Analyse um die Frage nach der „apriorischen" Möglichkeitsbedingung der *„Geltung"* der einzufühlenden Subjektivität, die als „fertig entwickeltes" Konstituiertes den Seins- und „gegenständlichen"[252] Sinn des *mitgegenwärtigen Bewusstseins* tragen kann. Der statische Primordialitätsbegriff wird vor diesem Hintergrund als die Kennzeichnung des *geltungsermöglichenden Charakters* der einfühlenden Subjektivität erfasst. Der Auftrag der statischen Fremderfahrungsanalyse besteht deshalb in der transzendentalen Aufklärung dessen, wie der *fundierte Sinn* der mitgegenwärtigten Subjektivität vermöge der *auffassenden Leistungen* des Einfühlungsakts und aus dem *fundierenden Sinn* der gegenwärtigen Subjektivität für die letztere – z. B. für mich – verständlich gemacht werden kann. Wie Ricœur anmerkt, bezieht sich die „Herkunft von Sinn" im statischen Sinne keineswegs auf

[250] J. Jansen, "Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World," *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue, Nr. 1.1 (2015), S. 67.

[251] Vgl. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 20; Steinbock, *Home and Beyond*, SS. 43–45.

[252] Das Adjektiv „gegenständlich" ist an dieser Stelle in Anführungszeichen gesetzt, denn „gegenständlich" bedeutet hierbei nicht „als Objekt seiend" oder „als Gegenstand seiend", sondern in einem allgemeinen Sinne – z. B. „als intentionales Gegenüberstehendes seiend", ohne „als Objekt oder Gegenstand" zu sein. Auf diese Bedeutung des „Gegenstands" als „Gegenüberstehendes" bzw. „Gegenüber-Sein" werden wir im nächsten Kapitel bei der Analyse der selbstzeitigenden Konstitution der primordialen Subjektivität weiter eingehen.

den „chronologisch[en]“ Ursprung des Sinns der einzufühlenden Subjektivität, sondern vielmehr auf die „logische[] Reihenfolge von Sinn“ beim Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität.[253]

Im Kontrast dazu geht der Umfang der genetischen Fremderfahrungsanalyse über den Rahmen des „Noesis–Noemas“ hinaus und betrifft die Sinneskonstitution der einfühlenden Subjektivität auf der passiven und vorgegenständlichen Ebene. Diese Analyse lässt sich wesentlich als die Untersuchung der *Motivationsbildung* der Fremderfahrung bestimmen. Sie widmet sich daher hauptsächlich der folgenden Frage: Wie die Erfahrung des „Eigenleibs“ und die Erfahrung des einzufühlenden „Fremdkörpers“ auf der passiven und vor-prädikativen Ebene ins Verhältnis des *„Urstiftenden–Weckenden“* gebracht werden können, sodass die *frühere Erfahrung* des Eigenleibs als „Verwandtschaftshorizont“ funktioniert und die einfühlungsmäßige Auffassung des *später erfahrenen* Fremdkörpers „als“ Fremdleibs *stiftet*.[254] Wie es früher gezeigt wurde, ist diese Analyse der Motivationsbildung der Fremderfahrung nur möglich, nachdem der geltungsmäßige Ermöglichungszusammenhang zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität klargestellt wird. Denn die Analyse des Verständlich-Machens des Motivierenden und Motivierten der Fremderfahrung setzt im methodischen Sinne die Analyse des Verständlich-Machens der Fremderfahrung *überhaupt* und *für mich* voraus.[255]

Bevor wir auf Husserls methodischen Ansatz der statischen Fremderfahrungsanalyse – d. i. die primordiale Reduktion – eingehen, möchten wir im Hinblick auf die obige Unterscheidung der statischen und genetischen Phänomenologie einige Bemerkungen über Husserls Charakterisierung der Einfühlung als „analogisierender Übertragung“ hinzufügen. In der Tat gibt Husserl diese Charakterisierung der Einfühlung an verschiedenen Stellen mit unterschiedlichen Betonungen und Termini wieder. Eine deutlichere und einheitlichere Formulierung dieser Bestimmung lässt sich aber in der ersten Fassung der fünften cartesianischen Meditation vorfinden:

> Hier setzen Aufgaben der intentionalen Klärung ein. Es muss gezeigt werden, wie die *sinnliche Ähnlichkeit* des Körpers ‚dort‘ mit dem Körper, der als mein Leibkörper die Sinnesschichte der Beseelung […] trägt und Nullobjekt der ‚um ihn herum orientierten‘ erscheinenden Welt ist, der Auffassung jenes Körpers den Sinn ‚mitdaseiender Leib als Nullglied einer primordinal konstituierten eigenheitlichen Welt mit dem zugehörigen Ich und Bewusstseinsleben‘ *zuwachsen* lässt, aber das alles als mitseiend *‚appräsentiert‘*, in einer leeren Vergegenwärtigung, die nicht den

[253] Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, SS. 119–120 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[254] Vgl. XIII/333.

[255] Es besteht nach Tengelyi bei der statischen Analyse der transzendentalen Erfahrung eine *„rückwärts laufende“* konstitutive Wirkung, die sich auf Erfahrungen desselben Wesenstyps in verschiedenen Bewusstseinsphasen oder Zeitmodalitäten bezieht. Die Vorgehensweise und die Folgen dieser „rückwärts laufenden“ Konstitution im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse werden wir in achten Kapitel erläutern. Siehe Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie,“ 150. Vgl. dazu XV/531 und XXXVI/141.

> Charakter der wirklichen Gegenwärtigung, also der Ursprünglichkeit der wirklich primordinalen Gegebenheit annehmen kann. (XV/14 [Herv. d. Verf.])

Nicht weit von der oben zitierten Passage fasst Husserl zusammen, dass die Einfühlung als „Apperzeption eines Neuen aufgrund einer früheren urstiftenden Apperzeption" grundsätzlich eine „analogisierende Übertragung" ist (XIV/14). Was uns bei diesem Anlass auffällt, ist die verborgene Zweideutigkeit bezüglich Husserls Charakterisierung der Einfühlung als „analogisierender Übertragung". Zum einen ist die einfühlungsmäßige „analogisierende Übertragung" als intentionaler Akt zu begreifen, dem gemäß das Einzufühlende „als mitseiende ‚appräsentiert'" wird. Dies bedeutet nicht nur, dass die Einfühlung von Husserl als „fertiger" Auffassungsakt verstanden ist, in dem das Einzufühlende als „fertiges Gebilde" von Sinnen verständlich gemacht wird. Sondern sie weist auch darauf hin, dass die einfühlende Subjektivität von ihrem *ursprünglichsten* Sinn und ihrer *originalen* Gegebenheitsweise ausgehend die einzufühlende Subjektivität im *modifizierten* Sinne konstituiert. Die Kennzeichnung der Einfühlung als „Übertragung" stellt deshalb hauptsächlich ihren Charakter als *intentionale Modifikation* dar, und demzufolge lässt sich diejenige „Ähnlichkeit" zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität nichts anderes als die *geltungsmäßige* bzw. *modale Ähnlichkeit* zwischen dem Sinn und der Gegebenheitsweise der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität. Mit anderen Worten: Die Charakterisierung der Einfühlung als „analogisierende Übertragung" lässt sich vom Gesichtspunkt der statischen Fremderfahrungsanalyse aus betrachten, was den geltungsmäßigen „fundierenden" bzw. „modifizierenden" Zusammenhang zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität zum Ausdruck bringt.

Zum anderen ist aber auch zu bedenken, dass die Einfühlung als *appräsentierende Apperzeption* des Sinnes des *Fremdleibs* aufgrund der „sinnlichen Ähnlichkeit" des dortigen, einzufühlenden „Fremdkörpers" und des hiesigen „Eigenleibs" *zuwächst.* Beim Begriff der „analogisierenden Übertragung" handelt es sich diesmal trotzdem um die *sinnliche Ähnlichkeit* zwischen dem Eigenleib (der einfühlenden Subjektivität) und dem Fremdkörper (der einzufühlenden Subjektivität). Dementsprechend betrifft dieser zweite Begriff der analogisierenden Übertragung vielmehr die Frage, wie der Eigenleib und der (einzufühlende) Fremdkörper wegen der *Ähnlichkeit ihrer erlebten Sinnlichkeiten* auf der passiven, vor-prädikativen Ebene *assoziativ* aufgefasst bzw. *analogisiert* werden können. Als Ergebnis dieser Assoziation bzw. „Analogisierung" der Sinnlichkeiten kann nicht nur jede „spätere" Erfahrung des *leibähnlichen* Fremdkörpers die „Weckung" an die „frühere" Erfahrung des *körperähnlichen* Eigenleibs motivieren. Sondern jede frühere Erfahrung des Eigenleibs kann wiederum die stiftende Auffassung der späteren Erfahrung des Fremdkörpers *als Fremdleib* der einzufühlenden Subjektivität motivieren. Diese „sinnlich" analogisierende Auffassung, die zur Konstitution des

Motivationszusammenhangs der Fremderfahrung beiträgt, ist allerdings *nicht* der intentionale Einfühlungsakt, der die einzufühlende Subjektivität durch intentionale Modifikation des „wesenstypischen" Sinnes und der Gegebenheitsweise der gegenwärtigen Subjektivität verständlich macht.[256] Zusammengefasst: Die Charakterisierung der Einfühlung als „analogisierende Übertragung" lässt sich vom Gesichtspunkt der genetischen Fremderfahrungsanalyse aus betrachten, was den sinnlichen Erweckungs- und Stiftungszusammenhang zwischen dem körperähnlichen Eigenleib und dem leibähnlichen Fremdkörper erhellt. Vor diesem Hintergrund gehört die Ermittlung der Konstitution dieses *einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs* – durch assoziative bzw. analogisierende Auffassung – offensichtlich zum Auftrag der *genetischen* Analyse. An diesem Punkt ist sichtbar geworden, dass die Unterscheidung des statischen und des genetischen Gesichtspunkts der Phänomenologie für die Fremderfahrungsanalyse entscheidend ist. Denn die zwei Bedeutungen der Einfühlung als „analogisierender Sinnesübertragung" lassen sich lediglich in Verhältnis zu der statisch-genetischen Unterscheidung voneinander unterscheiden und richtig verstehen.[257] Mit anderen Worten: Die Kennzeichnung der Einfühlung als „analogisierende Sinnesübertragung" schließt zugleich das Thema der *Geltungsermöglichung* und *Motivationsbildung* in sich ein, und diese zwei Themen der Fremderfahrungsanalysen sind wesentlich zweierlei.

3.2 Theoretische Motive der primordialen Reduktion

3.2.1 Vermeidung des Zirkelbeweises

Wir beginnen nun unsere Untersuchung der statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls, indem wir die Motive und die Vorgehensweise seines methodischen Ansatzes kritisch überprüfen. Wie oben erläutert wurde, zielt Husserls statische Fremderfahrungsanalyse darauf ab, die Verständlichkeit bzw. die Geltung der einzufühlenden Subjektivität auf den ursprünglichen Sinn und die konstitutiven Leistungen der einfühlenden Subjektivität zurückzuführen. Vor diesem

[256] Siehe Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, 50. Vgl. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 87.

[257] Vgl. A. Smith, *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, (New York: Routledge, 2003), S. 218. Smiths Erachtens erweist sich die Analyse in der fünften *Cartesianischen Meditation* Husserls als rätselhaft. Wie er elaboriert, könne er nicht verstehen, aus welchem Grund die Frage nach der Sinneskonstitution des „*anderen ego*" und überhaupt mit der „Motivation" der einfühlungsmäßigen Auffassung des dortigen Körpers als Fremdleib zu tun habe. Smiths Verwirrung lässt sich unseres Erachtens exakt darauf zurückführen, dass er die Unterscheidung der statischen und genetischen Phänomenologie nicht bemerkt.

Hintergrund kann man den „fundierten" Sinn der einzufühlenden Subjektivität nicht als gültig annehmen, „bevor" der „fundierende" Sinn und die konstitutiven Leistungen der einfühlenden Subjektivität zustande kommen. Denn der Sinn der einzufühlenden Subjektivität erweist sich in diesem Kontext genau als das „Fragliche" (I/124; XV/6).[258] Die Annahme der Verständlichkeit oder Geltung des Fraglichen *für mich* – d. i. die gegenwärtig erfahrende und aktuell reduzierende Subjektivität – am Anfang der Infragestellung ihrer Konstitution würde einfach bedeuten, dass das Fragliche noch nicht infrage gestellt wird. Diesbezüglich wird man zur Konzeption desjenigen Bewusstseinszustands gezwungen, in dem es sozusagen *noch keinen Sinn* der einzufühlenden Subjektivität (und noch keinen auf ihre konstitutiven Leistungen bezogenen Sinn) gäbe.[259] Nur vor diesem Hintergrund kann man verfolgen, wie überhaupt der Sinn der einzufühlenden Subjektivität „nachher" – also „nach" dem „Zustandekommen" des ursprünglichen Sinns und der Einfühlungsleistungen der einfühlenden Subjektivität – ermöglicht werden würde. Es sei mit Nachdruck hervorgehoben, dass dieses „Nachher" im vorliegenden Kontext der statischen Analyse mit Zeitlichkeit im natürlichen oder bewusstseinsmäßigen Sinne nichts zu tun hat. Sondern sie sollte strenggenommen im *geltungsmäßigen* bzw. *logischen Sinne* verstanden werden, wie die Geltung des *Nachsatzes* im konditionellen Aussagesatz, die nur „nach" seinem *Vordersatz* zur Geltung kommen kann. [260] Angesichts der theoretischen Notwendigkeit, den Sinn der einzufühlenden Subjektivität „richtig" in Frage zu stellen und *Zirkelbeweis* bei der Aufklärung des geltungsmäßigen Fundierungszusammenhangs zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität zu vermeiden, bedarf es bei Husserl eines eigens entworfenen methodischen Ansatzes.[261]

Die methodische Behandlung, die sich als der entscheidendste Schritt der statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls erweist, ist die primordiale Reduktion. Da wir bereits jene Fassung der primordialen Reduktion, die in der Lebenszeit Husserls erschienenen Fassung der fünften *Cartesianischen Mediationen* vorzufinden ist, in der Einleitung der vorliegenden Arbeit umrissen haben, werden wir hierbei nicht jeden Aspekt dieser Fassung der primordialen Reduktion wiederholend diskutieren. Zusammengefasst versteht Husserl unter „primordialer Reduktion" den methodischen Ansatz, dem zufolge die konstitutiven Leistungen der Einfühlung bei der gegenwärtigen bzw. einfühlenden Subjektivität „abgesehen" oder „ausgeblendet" werden. Bei der

[258] Vgl. VIII/65–66.

[259] Vgl. I/123.

[260] Vgl. Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, SS. 119–120 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[261] Vgl. Carr, "The 'Fifth Meditation' and Husserl's Cartesianism", S. 21; Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S.399; S. Overgaard, "Epoché and Solipsistic Reduction," *Husserl Studies* 18, Nr. 3 (2002), S. 218; Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 32; D. Lohmar, „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen," *Gestalt Theory* 39, Nr. 2/3 (2017), S. 134.

Ausübung der primordialen Reduktion sind deshalb alle unmittelbaren oder mittelbaren Sinnesbezüge auf die mitgegenwärtige bzw. einzufühlende Subjektivität betroffen. Als Resultat deren können alle einfühlungsmäßigen Bezogenen – angefangen mit dem Sinn der „fremden" Subjektivität, der Fremdseele, des Fremdleibs, bis hin zu der objektiven Geltung der Welt „für-jedermann" und der kulturellen Prädikate – nicht mehr für gültig gehalten werden und nur als „Phänomen" in der primordial reduzierten Erfahrungssphäre – d. i. „Primordialitätssphäre" – betrachtet werden. Am Ende der primordialen Reduktion ist anzusehen, dass die Primordialitätssphäre in zwei Richtungen weiter charakterisiert werden kann. Einerseits lässt sich die Primordialitätssphäre als „Eigenheitssphäre" konzipieren, weil alles Erfahrene in ihr nur aus den „eigenen" konstitutiven Leistungen der gegenwärtigen Subjektivität und als *„Ihr-Eigenes"* verständlich gemacht werden kann (I/127). [262] Andererseits wird die Primordialitätssphäre auch als „Originalitätssphäre" gekennzeichnet, denn das Erfahrene in ihr kann wesentlich durch seine unmittelbare Zugänglichkeit für die eigene Subjektivität charakterisiert werden (I/133, 135).[263]

An dieser Stelle müssen wir zustehen, dass die obige Skizze der primordialen Reduktion nicht als zufriedenstellend betrachtet werden kann. Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass Husserl in den Intersubjektivitätsbänden deutlich eingehende und umfangreiche Erläuterungen bezüglich der Vorgehensweise der primordialen Reduktion geliefert hat. Sondern die obige Auffassung des Motivs der primordialen Reduktion als „Vermeidung des Zirkelbeweises" ist unseres Erachtens zu allgemein und vereinfacht. Die Unzulänglichkeit dieser Auffassung lässt sich sofort durch die folgende Frage veranschaulichen: Warum wird ein solches *radikales* Ausblenden der Leistungen des Auffassungsakts und des Sinnes des Fundierten, was wesentlich zur Vermeidung des Zirkelbeweises dient, nur bei der Fremderfahrungsanalyse angewendet, aber nicht ebenso bei den Analysen anderer Wesenstypen von vergegenwärtigenden Erfahrungen? Die Anwendung der primordialen Reduktion sieht sogar rätselhafter aus, wenn man den Verdacht und die darauffolgenden Kritiken in Rücksicht nimmt, die mit dem transzendentalen Solipsismus zusammenhängen. Unseres Erachtens ist es so, dass der Zirkelbeweis, den Husserl bei der Fremderfahrungsanalyse zu vermeiden versucht, sich als einzigartig herausstellt und nicht bei den Analysen anderer transzendentaler Erfahrungen zu finden ist. Denn worum es bei der statischen Fremderfahrungsanalyse geht, ist die Frage, wie der „Unterschied" *und zugleich* die „Ähnlichkeit" zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität zu verstehen sind. Offensichtlich besteht eine solche Spannung nicht bei anderen Wesenstypen transzendentaler Erfahrung. Vor diesem Hintergrund wird die Fremderfahrungsanalyse daher immer von einem

[262] Vgl. I/134.
[263] Vgl. I/56.

zusätzlichen Risiko des Zirkelbeweises wegen der „Ähnlichkeit“ oder der „Symmetrie“ des Fundierenden und des Fundierten begleitet. Und das Scheitern, den Verdacht dieses Zirkelbeweises zu beseitigen, führt sofort zur Verunmöglichung des konstitutiven „Unterschieds“ bzw. der „Asymmetrie“ der Fremderfahrung. Eine *geltungsmäßige isolierende* Rückfrage nach dem Wesenscharakter des Bewusstseinslebens und der Leistungen der einfühlenden Subjektivität ist deshalb unumgänglich. Sie sollte zur Aufklärung dessen beitragen, wie ein Verhältnis der *asymmetrischen Symmetrie* hergestellt werden kann, sodass das Einfühlende und das Einzufühlende gleichzeitig in Bezug auf ihre „Eigenheit/Fremdheit“ und ihre *transzendentale Subjektivität* verstanden werden können.

3.2.2 Versuch einer nicht-egologischen Fremderfahrungstheorie bei Sartre

An dieser Stelle stellt sich zuerst die Frage, ob eine Konzeption von *egologischem* Bewusstsein – d. h. Bewusstsein mit dem „Ego“ als seiner Vollzugseinheit – bei der Konstitution der Fremderfahrung überhaupt angenommen werden muss. Die Antwort auf diese Frage können wir interessanterweise in der früheren Phänomenologie Sartres finden. Trotz seiner Rezeption der Phänomenologie Husserls kritisiert Sartre in *Die Transzendenz des Ego*, dass Husserls Analyse des intentionalen Bewusstseins in *Ideen I* (insbesondere §§ 57 und 80) problematisch ist. Aus seinen Lektüren der *Logischen Untersuchungen* und *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* Husserls gelangt Sartre dann zu der Auffassung, dass das Bewusstsein nur ein unaufhörlich ablaufender Fluss von Erlebnissen ist. Im Bewusstsein verbirgt sich deshalb keine selbstständig geltende Struktur als „Vereinigungsprinzip“ über diesen Fluss hinaus, denn das Bewusstsein vereinigt „sich selbst“ je nach seinem zeitlichen Charakter im „nicht *positional*[*en*]“ Sinne.[264] Sartres Erachtens übernehme Husserl aber in *Ideen I* die „klassisch[e]

[264] Vgl. Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, SS. 45–46. In der Tat wird die Frage nach dem Bestand eines „Ego“ bzw. „Ich“ im intentionalen Bewusstsein ebenso von Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* erhoben. Dabei liefert er drei Definitionen von „Bewusstsein“ an: Erstens als der gesamte „reelle“ phänomenologische Bestand des „empirischen Ich“, zweitens als „inneres Gewahrwerden von eigenen psychischen Erlebnissen“, und drittens als „intentionale Erlebnisse“ (XIX/[1], 355). Wie Husserl weiter erläutert, kann man unter der ersten Definition des „Bewusstseins“ jedenfalls ein „Ich“ auffinden. Dieses Ich ist aber ein *Gegenständliches* oder ein *Sachverhalt* in der transzendenten Welt. Beim zweiten Fall kann man ebenfalls von einem „Ich“ sprechen, wobei der Ichbegriff hier aber nur die Rolle der Kennzeichnung des Wesensmerkmals des *reflektierenden* Bewusstseins spielt. Unter der letzten Definition lässt sich immer eine Art „Bewußtseinseinheit“ oder „das jeweilige ‚Bündel‘ der Erlebnisse“ beim Bewusstsein beobachten (XIX/[1], 390). Diese „Einheit“ bzw. dieses „Bündel“ ist allerdings keine Struktur, die selbstständig vom intentionalen Bewusstsein gilt, sondern kennzeichnet nur den *Wesenscharakter* bzw. die wesentliche *Vollzugsweise* des intentionalen Bewusstseins. Am Ende seiner Analyse kommt Husserl zum Ergebnis – das offensichtlich von Sartre in *die Transzendenz des Ego* übernommen wird –, dass „[n]un […] ich freilich gestehen [muß], daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag“ (XIX/[1], 374).

These eines transzendentalen Ich[s]“ und verstehe das „Ich“ bzw. das „Ego“ als notwendige Struktur des intentionalen Bewusstseins, was „hinter jedem Bewußtsein“ stehe.[265] Diesbezüglich entpuppe sich Husserls Setzung des transzendentalen Ichs im Rahmen des Bewusstseins nicht nur als „überflüssig“, sondern als „schädlich“. Denn der Gebrauch des Ichbegriffs als Vereinigungsprinzip des Bewusstseins werde jedenfalls vom Risiko begleitet, den „Existenztyp“ des Bewusstseins mit dem des transzendenten Objekts zu verwechseln. [266] Vor diesem Hintergrund erreicht Sartre das Ergebnis, dass das intentionale Bewusstsein als Feld der transzendentalen Erfahrung wesentlich „unpersönlich wird oder, wenn man lieber will, ‚präpersonell‘, es ist ohne Ich […]“. [267] Auf der anderen Seite könnten der Ichbegriff und verschiedene mit ihm verbundene Begriffe – wie Innerlichkeit, psychischer Zustand, Handlung, Personalität usw. –, Sartre zufolge, schließlich als „transzendente[s] Objekt des reflexiven Aktes“ des präpersonellen intentionalen Bewusstseins gelten.[268]

Diese „Ausschließung“ des „Ich“ aus dem Bewusstsein impliziert allerdings, so Sartre, dass das Ich als *transzendentes Objekt* ebenso für „mich“ *wie für das Andere* gelte, weil ein transzendentes Objekt wesentlich für *alle* Bewusstseine zugänglich sei. Wie Sartre in seinem Beispiel erklärt: Wenn zwei Leute über das „Ich“ oder das „Ichleben“ des *einen* sprechen, wird es „zwar durch verschiedene [Bewusstseins-]Verfahren“ erlebt; diese verschiedenen Bewusstseine „können gleichermaßen intuitiv sein […]. Für den einen wie für den anderen gehört es [das Ich] zur Objektkategorie, die man in Zweifel ziehen kann“.[269] Sartre glaubt also, dass die Aufklärung des präpersonellen Charakters des intentionalen Bewusstseins zur Enthüllung der intentionalen Transzendenz des Ichs nicht nur im sozusagen *ur-immanenten* Sinne, sondern auch im *intersubjektiven* Sinne führe. Demzufolge behauptet Sartre sogar, dass die Aufklärung des präpersonellen Charakters des Bewusstseins „die einzig mögliche Widerlegung des Solipsismus“ sei. Denn anhand dieses „Auswerfens“ des Ichs *in die transzendente Welt* könne das Ich „keine privilegierte Position mehr“ gegenüber anderen transzendentalen Gegenständlichen

---

Zur weiteren Diskussion der nicht-egologischen Konzeption von intentionalem Bewusstsein, siehe Zahavi, “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*,” *Husserl's Studies* 18, no. 1 (2002): SS. 51–64.

[265] Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 43.

[266] Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, SS. 43–45. Vgl. Bernet, “An intentionality without subject or object?”, S. 234: Dabei legt Bernet fest, dass das Problem des „reinen Ego“ nicht in der frühen Forschung Husserls auftaucht, weil es bei ihm keine theoretische Dringlichkeit gibt, die Einheit des Wahrnehmungsbewusstseins mithilfe des Egobegriffs zu verstehen. Währenddessen fasst Sartre den Egobegriff als „schädlich“ für seine Theorie des intentionalen Bewusstseins auf, weil für Sartre der Egobegriff – nach Bernets Analyse – den Weg zum „trügerischen Rückzug [*illusory retreat*]“ außerhalb der Welt aufbaut.

[267] Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 43. Vgl. S. 83: „Das von jeder egologischen Struktur gereinigte transzendentale Feld ist ein *Nichts* [*riens*].“

[268] Ebd., S. 54.

[269] Ebd., S. 84.

genießen.[270] Mit anderen Worten: Das Ich wird von Sartre als *Objekt in der Welt* nachvollzogen.

Sobald wir uns aber daran erinnern, dass das Thema der Intersubjektivität und der Fremderfahrung in Husserls Phänomenologie grundsätzlich als Problem zwischen *Bewusstseinen* hervortritt, ist sofort erkennbar, dass das Thema der Fremderfahrung und Intersubjektivität in *Transzendenz des Egos* lediglich durch den nicht-egologischen Bewusstseinsbegriff *weggedacht* wird.[271] Später in *Das Sein und das Nichts* gesteht Sartre, dass sein Versuch in *Die Transzendenz des Ego* mit einem Misserfolg endet. Dabei schreibt Sartre, dass er geglaubt hatte, sich dem transzendentalen Solipsismus bei Husserl durch die Befreiung bzw. „Entledigung" des Subjekts vom intentionalen Bewusstsein entgehen zu können. Wie er weitergeht: „[O]bwohl ich überzeugt bleibe, daß die Hypothese eines transzendentalen Subjekts nutzlos und schädlich ist, bringt der Verzicht darauf die Frage der Existenz des Andern keinen Schritt weiter."[272] Denn selbst wenn das intentionale Bewusstsein als „ein transzendentales Feld ohne Subjekt" betrachtet wird, „bliebe nichtsdestoweniger bestehen, daß meine Behauptung des Andern die Existenz *eines ähnlichen transzendentalen Feldes jenseits der Welt* postuliert und erfordert […]".[273] Kehren wir zu Sartres Beispiel in *Transzendenz des Ego* zurück, so ist ersichtlich, dass das Liebesleben Pierres von Anfang an als gemeinsames Thema in *verschiedenen* transzendentalen Feldern gegeben wird, die sich *nicht aufeinander reduzieren* lassen. Diese wesentliche Verschiedenheit von transzendentalen Feldern setzt bereits die *Einheit* des transzendentalen Felds im *jeweiligen* Sinne voraus. Sartres erneute Auffassung des Themas der Fremderfahrung als Problem des *eigenen* Bewusstseinslebens bzw. transzendentalen Felds mit einem „ähnlichen transzendentalen Feld" trifft auf das Forschungsergebnis Marbachs, das wir im letzten Kapitel diskutiert haben. Dies weist nicht nur darauf hin, dass die Fremderfahrung wesentlich mit der Herstellung des Zusammenhangs zwischen „zwei" Bewusstseinen zu tun hat, die – in einem noch zu klärenden Sinne – jeweils sich

[270] Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, S. 90.

[271] Vgl. S. Priest, *The Subject in Question: Sartres's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego* (London/New York: Routledge, 2000), SS. 140–144: Priest folgt nur der Gedankenlinie Sartres in *Transzendenz des Ego* und übersieht – wie der „frühe" Sartre –, dass das Thema der Intersubjektivität das Bewusstsein anstatt des bewussten Transzendenten betrifft.

[272] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 428 [Herv. d. Verf.].

[273] Ebd., S. 428. Siehe auch S. 212: „In einem Aufsatz der *Recherches philosophiques* haben wir zu zeigen versucht, daß das Ego nicht in den Bereich des Für-sich gehört. […] Das Ego erscheint dem Bewußtsein somit als ein transzendentes An-sich, ein Existierendes der menschlichen Welt, nicht als *von dem* Bewußtsein [*de la conscience*]. Daraus ist aber nicht schließen, daß das Für-sich schlicht und einfach eine ‚Unpersönliche' Kontemplation ist. Bloß, das Ego ist keineswegs der personalisierende Pol eines Bewußtseins, das ohne es im unpersönlichen Stadium bliebe, sondern im Gegenteil, das Bewußtsein in seiner fundamentalen Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit." An dieser Stelle wird sichtbar, dass Sartre in *Das Sein und das Nichts* auf die Konzeption des Bewusstseins als präpersönliches Erscheinungsfeld des transzendenten Gegenständlichen *verzichtet*. Im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird weiter gezeigt, dass es tatsächlich keinen wesentlichen Unterschied zwischen Husserls Konzeption der Subjektivität als *anonymem Vollzugs-Ich* und Sartres Konzeption des Subjekts als präreflexivem *Cogito* gibt.

„abschließen“ und einander „ausschließen“. Sondern es bedeutet ferner, dass solches „Sich-Abschießen“ und „Einander-Ausschließen“ der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität für die Konstitution ihrer „Eigenheit“ oder „Fremdheit“ wesensnotwendig ist. Wie sind aber diese zwei Charaktere der jeweiligen Subjektivitäten zu verstehen, insbesondere, wenn Husserls Fremderfahrungsanalyse wegen der Ausübung der primordialen Reduktion vor der Bedrohung des transzendentalen Solipsismus steht?

3.2.3 Konstitution der absoluten Unumkehrbarkeit der Positionen bei Lévinas

In der vorangegangenen Analyse wird gezeigt, dass Husserls und Sartres Fremderfahrungsanalyse im folgenden Punkt miteinander übereinstimmen: Ein nicht-egologischer Begriff des Bewusstseins würde die Problematik der Fremderfahrung und Intersubjektivität auflösen, denn die „Zweiheit“, „Andersheit“ bzw. „Fremdheit“ der einzufühlenden Subjektivität kann nur *im Gegensatz zur* „Eigenheit“ der einfühlenden Subjektivität aufgefasst werden. Um die Bedeutung dieses „gegensätzlichen“ Charakters des einfühlungsmäßigen Zusammenhangs zu verdeutlichen, ist es für uns geeignet, uns kurz an die Phänomenologie des Anderen bei Lévinas zu wenden. In der Tat zeigt Lévinas einsichtsvoll auf, dass der Zusammenhang der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität grundsätzlich „unumkehrbar“ sein muss, in dem Sinne, dass „das Selbe anders zum Anderen […] als das Andere zum Selben steht“.[274] Bei dieser „Unumkehrbarkeit“ handelt es sich jedoch, Tengelyi zufolge, nicht darum, dass die einfühlende oder einzufühlende Subjektivität unterschiedliche „persönlich[e]“ oder voneinander selbstständig geltende Eigenschaften besitzt.[275] Der Grund für die Auffassung Lévinas’ und Tengelyis liegt darin, dass es bei dieser Unumkehrbarkeit wesentlich um die *wechselseitige Orientierung* der jeweiligen Subjektivitäten geht, wenn sich die einfühlende Subjektivität *ins Verhältnis zu* der von ihr einzufühlenden Subjektivität setzt. Anders formuliert: Im Rahmen der phänomenologischen Fremderfahrungsanalyse gelten „Eigenheit“ und „Fremdheit“ im Prinzip als *Demonstrative*, die die differenten *„Stellen“* und *„Orientierungen“* innerhalb des *Positionsverhältnisses* darstellen. Es kann weder „Eigenheit“ ohne „Fremdheit“ noch umgekehrt geben, denn sie sind im Grunde genommen *Paarbegriffe*, die einander *wechselseitig* bestimmen.

Von dieser Beobachtung ausgehend zeigt Lévinas aber weiter auf, dass der Zusammenhang zwischen der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität nicht allein mit dem Begriff der Unumkehrbarkeit bzw. des Positionsverhältnisses zu erschöpfen ist. Denn die „Orientierung“ bzw.

[274] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 39.
[275] Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, S. 228.

positionelle Differenz zwischen den betreffenden Subjektivitäten muss sich zugleich als *absolut* erweisen. Was wird allerdings unter diesem Begriff der „Absolutheit" gemeint? Wie Lévinas erklärt, würde die positionelle Differenz zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität – z. B. zwischen dem „Selben" und dem „Fremden" – „unter einem gemeinsamen Blick vereint" und aufgehoben, falls ihre wechselseitige Differenz rein von einem *drittpersönlichen* Gesichtspunkt „außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem" [276] bestimmt würde. Wie Lévinas expliziert:

> Der Metaphysiker und der Andere stehen nicht in einer beliebigen Korrelation, die umkehrbar wäre. Die Umkehrbarkeit einer Beziehung, in der sich die Termini ebenso von links nach rechts wie von rechts nach links lesen lassen, würde sie miteinander, den *einen* mit dem *anderen*, verknüpfen. Sie würde sich zu einem von außen sichtbaren System ergänzen. So würde die vermeintliche Transzendenz aufgehen in der Einheit des Systems, das die radikale Anderheit des Anderen vernichtet.[277]

> Es ist eine Ungleichheit, die dem Dritten […] nicht sichtbar ist. Die Ungleichheit bedeutet gerade die Abwesenheit eines Dritten, der mich und den Anderen umfassen könnte […]. Die Ungleichheit *ist* in dieser Unmöglichkeit des äußeren Standpunktes; der äußere Standpunkt könnte die Ungleichheit nur beseitigen.[278]

Lévinas zufolge bezieht sich diese „Absolutheit" des Positionsverhältnisses zuerst auf das Folgende: Weder die einfühlende Subjektivität noch die einzufühlende Subjektivität können als „Einzelexemplar" ihrem zugehörigen Allgemeinen – z. B. dem *Gattungsbegriff* des „Selbstbewusstseins" bei Hegel, dem „Eidos Ich", dem Begriff der „Menschen" im empirischen oder philosophischen Sinne – untergeordnet werden. [279] Die absolute positionelle „Ungleichheit" bezieht sich deshalb auf die jeweilige modale Einzigartigkeit der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität. Und ihre jeweiligen modalen Einzigartigkeiten lassen sich nach den folgenden zwei Richtungen kennzeichnen. Erstens: Die einfühlende und die einzufühlende Subjektivität sind aufeinander irreduzibel. Und zweitens: Weder die einfühlende Subjektivität noch die einzufühlende Subjektivität kann auf das „Dritte" reduziert werden. Denn das „Dritte" erweist sich jedenfalls als einen – also *drittpersönlichen* – Gesichtspunkt, der sich immer nur außer dem einfühlungsmäßigen Positionsverhältnis befindet, und von dem aus die beiden Subjektivitäten jedenfalls einfach als Exemplare des Allgemeinen bestimmt werden. Es ist zu unterstreichen, dass diese zwei Aspekte der absoluten Unumkehrbarkeit des Positionsverhältnisses eine noch wichtige Bedeutung in sich verbergen. Sie kann vielleicht durch die folgende Frage ins

---

[276] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 39

[277] Ebd.

[278] Ebd., SS. 366–367.

[279] Ebd., SS. 40–41. Vgl. S. 44: „Aber ich, der ich mit dem Fremden keinen gemeinsamen Begriff habe, ich bin, wie er, ohne Genus. Wir sind der Selbe und der Andere." Dazu siehe Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, S. 227.

Licht gebracht werden: *An welcher Stelle* lässt sich die einfühlende Subjektivität innerhalb des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses finden, wenn sie weder auf die Stelle oder den Gesichtspunkt der einzufühlenden Subjektivität noch auf die des Dritten reduziert werden kann? Die Antwort auf diese Frage macht sofort klar, dass sich die einfühlende Subjektivität *immer und ausschließlich an derselben Stelle* innerhalb des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses befinden muss.

Der gerade erwähnte Charakter der einfühlenden Subjektivität trifft nicht nur mit der modalen Einzigartigkeit der gegenwärtig reduzierenden oder fungierenden Subjektivität zusammen. Sondern er bezieht sich auch auf die zweite Bedeutung der absoluten Unumkehrbarkeit des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses. Worauf sich Lévinas bezieht, ist die Tatsache, dass es immer einen *erstpersönlichen* Gesichtspunkt im *absoluten* Sinne *innerhalb* des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses geben muss, um das Positionsverhältnis zwischen dem „Eigenen" und dem „Fremden" ebenso *im absoluten Sinne* verständlich zu machen und herzustellen. Der Grund dafür besteht tatsächlich darin, dass das Verständlich-Machen der absoluten Fremdheit – d. i. der „fremden" modalen Einzigartigkeit – der einzufühlenden Subjektivität nicht nur einen „Bezugspunkt" erfordert, der einerseits an „seinem" Platz bleibt und andererseits sich auf etwas „neben sich" ins Verhältnis setzt. Sondern dieser „Bezugspunkt" muss sich *jedenfalls* als *„Ausgangspunkt" für alle wirklichen sowie möglichen einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisse* erweisen. Wie Lévinas aber deutlich und nachdrücklich sagt: „*Absolut am Ausgangspunkt einer Beziehung bleiben kann ein Terminus nur als Ich.*" [280] Dieses „absolute Am-Ausgangspunkt-Bleiben" der einfühlenden Subjektivität weist deshalb einerseits darauf hin, dass sich die einfühlende Subjektivität *unausweichlich* am Ausgangspunkt *all ihrer* einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisse befinden muss. Das heißt, die einfühlende Subjektivität ist *für sie selbst absolut eigen*. Andererseits impliziert es auch, dass diejenige „Stelle", die von der einzufühlenden Subjektivität in *allem* einfühlungsmäßigen Positionsverhältnis besetzt ist, immer für die einfühlende Subjektivität – d. i. von ihrem „eigenen" Gesichtspunkt aus – *unhineinsetzbar* ist. Mit anderen Worten: Die einzufühlende Subjektivität ist *für die einfühlende Subjektivität absolut fremd*.[281] Hier lässt sich ansehen, dass die Bestimmung der absoluten Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität vielmehr die Bestimmung der absoluten Eigenheit der einfühlenden Subjektivität im geltungsmäßigen bzw. „logischen" Sinne voraussetzen muss, aber nicht umgekehrt. Aus diesem Grund stellt Ricœur fest, dass es „etwas ‚Fremdes [*étranger*]' [gibt], wenn es etwas ‚Eigenes [*propre*]' gibt, *und nicht umgekehrt*".[282] Die absolute „Eigenheit" bzw. das

[280] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 40.

[281] Siehe Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, S. 229; B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt [Main]: Suhrkamp, 2006), S. 20.

[282] Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*, S. 119 [Herv. d. Verf. und Übers. d. Verf. aus der

absolute „Am-Ausgangspunkt-Bleiben“ der einfühlenden Subjektivität bringen deshalb nichts anderes als das zum Ausdruck, dass sich die einfühlende Subjektivität unausweichlich als Bezugszentrum des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses bestimmt, damit die absolute Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität im Unterschied zu bzw. in Gegenüberstellung mit diesem „Bezugszentrum“ festgelegt werden kann.[283]

Bei diesem Anlass wird das erste Motiv zur primordialen Reduktion sichtbar gemacht: Es zielt einerseits darauf ab, die mögliche Einnahme des äußerlichen drittpersönlichen Gesichtspunkts auszuschließen, und andererseits darauf, das unausweichliche „Am-Ausgangspunkt-Bleiben“ der einfühlenden Subjektivität sowie die absolute „Unhineinsetzbarkeit“ der einzufühlenden Subjektivität zu veranschaulichen. Als Resultat deren lassen sich die *absolute Eigenheit* der einfühlenden Subjektivität und zugleich die *absolute Fremdheit* der einzufühlenden Subjektivität als Charaktere der *gegenüberstehenden „Stellen“* des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses bestimmen. Wie Micalis richtig bemerkt, besteht es tatsächlich statt eines „Gegensatzes“ eine „Konvergenz“ zwischen der Fremderfahrungsanalyse Husserls und Lévinas’, weil da sogar die Bestimmung der Sphäre des Selben bei der Fremderfahrungsanalyse Lévinas’ unumgänglich ist.[284] Somit ist klargestellt, dass die Enthüllung der „philosophischen Einsamkeit“, „Undeklinierbarkeit“ oder modalen Einzigartigkeit der aktuell-reduzierenden Subjektivität – i. e. das „Ur-Ich“ – die Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität bewährt, anstatt zum transzendentalen Solipsismus zu führen.

3.2.4 Konstitution der originalen Unzugänglichkeit des Fremden bei Derrida

Wie es oben gezeigt wurde, erweist sich die einzufühlende Subjektivität für die einfühlende Subjektivität als absolut „unhineinsetzbar“. Vom Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität aus lässt sich trotzdem diese Unhineinsetzbarkeit in die einzufühlende Subjektivität keinesfalls mit *totaler* Unzugänglichkeit oder Unverständlichkeit gleichsetzen. Wie wir im letzten Kapitel betont haben, gilt die „Unzugänglichkeit“ des Bewusstseinslebens der fremden Subjektivität nur insofern, als es nicht von der einfühlenden Subjektivität im „originalen“ Sinne zugegriffen bzw. bewährt werden kann. Diese *Unmöglichkeit* zur „originalen Unzugänglichkeit“ der einzufühlenden Subjektivität ist allerdings von der einfühlenden Subjektivität im uroriginalen Sinne zu bewähren

---

englischen Ausgabe]. Vgl. J. Dodd, *Idealism and Corporeity: An Essay on the Problem of Body in Husserl's Phenomenology* (Dordrecht: Springer, 1997), S. 17.

[283] Nachdem wir die Bedeutung der Begriffe „Eigenheit“ und „Fremdheit“ geklärt haben, werden wir von nun an die Bezeichnungen „einfühlend-einzufühlend“ und „eigen-fremd“ synonym verwenden, sofern nicht anders angegeben.

[284] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 147. Vgl. dazu S. 133.

bzw. für sie *verständlich*. Es stellt sich hierbei sofort die Frage, worauf die *Verständlichkeit* der originalen Unzugänglichkeit des Einzufühlenden beruht. In der Tat lässt sich diese Verständlichkeit der originalen Unzugänglichkeit des Einzufühlenden darauf zurückführen, dass die positionale Differenz zwischen dem „Eigenen" (bzw. dem „Einfühlenden") und dem „Fremden" (bzw. dem „Einzufühlenden") wesentlich als Verhältnis zwischen „Subjektivität-*en*" konzipiert ist. [285] Abgesehen davon, dass die absolute „Fremdheit" des Einzufühlenden nur in Gegenüberstellung mit dem Dritten und dem Einfühlenden verständlich gemacht wird, lässt sich die Konstitution des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses zwischen dem „Eigenen" und dem „Fremden" auch *in gewissem Sinne* als ein Akt der „Gleichsetzung" erfassen. [286] Diese „Gleichsetzung" des „Eigenen" und des „Fremden" hat nach Derrida ihre Wurzel darin, dass das Fremde niemals „ein Stein oder ein sprachloses Wesen" ist, sondern das, was „die Gestalt des ego besitzt". [287] Dies weist darauf hin, dass die „Fremdstelle" des Einzufühlenden, die sich aus dem „Vergleich" oder „Kontrast" zur „Eigenstelle" des Einfühlenden ergibt, sich nicht von „irgendetwas" – d. i. *intentionalem Gegenüberstehenden* in „irgendeinem" Sinne – „besetzen", sondern nur von dem, was sich *seinerseits als „Subjektivität"* konstituiert.

Eine ähnliche Auffassung lässt sich zuerst bei Husserl wiederfinden, wenn er die konstitutiven Leistungen der Einfühlung bekanntlich mit dem Satz „*wenn ich dort wäre*" zum Ausdruck bringt (I/147). [288] Diese Formulierung Husserls lässt keinen Raum, das Fremde anders als „Subjektivität" zu konzipieren. Zweitens haben wir im letzten Kapitel erwähnt, dass die „echte und wahre" Transzendenz der Welt und der innerweltlichen Gegenständlichen nur aus der „Zusammenstimmung" oder „Mitsetzung" der gegenwärtigen Subjektivität und ihres „Einzufühlenden" konstituiert werden kann. Wie Schnell richtig einsieht, impliziert dies bereits, dass das Einzufühlende in bestimmter Weise die „Form" der Subjektivität in sich tragen muss. [289]

---

[285] Bemerkenswert ist, dass sowohl die eigene wie auch die fremde „Subjektivität" nicht abstrakt als Vollzugsform der konstitutiven Leistungen und als Erfahrungsfeld der transzendenten Gegenständlichen zu denken ist, sondern auch *verleiblicht* ist. Dies weist darauf hin, dass die positionale Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein Verhältnis zwischen der leiblich erfahrenden Subjektivität und der von ihr „leiblich" erfahrenen Subjektivität ist. Auf die Themen, welche Rolle der Leib der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität bei der Konstitution der Fremderfahrung spielt, und wie der Sinn der fremden verleiblichten Subjektivität in der Fremderfahrung verständlich gemacht werden kann, werden wir im sechsten und siebten Kapitel ausführlicher eingehen.

[286] Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, S. 229. Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 402: „Ähnlichkeit und Asymmetrie betreffen die Bedeutung *ego* sowie die Bedeutung *alter ego*"; und J. Čapeks, "Oneself through Another: Ricœur and Patočka on Husserl's Fifth Cartesian Meditation," *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 9, Nr. 2 (2017), S. 400: "The analogizing appresentation combines similarity (the other is also an ego, a subject of experiences) and dissymmetry (these experiences will never become mine)."

[287] Derrida, „Gewalt und Metaphysik," S. 191. Vgl. S. 189.

[288] Vgl. XIII/401; XIV/141, 160, 186, 498–501, 524; XV 92, 103, 238–239, 251, 284, 314, 642; Mat VIII/436.

[289] A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2005), SS. 275–276.

Der Grund dafür liegt tatsächlich in der Möglichkeitsbedingung solcher „Zusammenstimmen“ und „Mitsetzung“. Was Schnell hier meint, ist die Tatsache, dass jedes Zusammenstimmen oder Mitsetzen der Geltung der „gleichen“ Erfahrungswelt „zwei“ Welterfahrungen voraussetzen muss, die sich einerseits voneinander unterscheiden, aber andererseits jeweils von der gleichen oder ähnlichen „Form“ geprägt werden – z. B. sie müssen jeweils „Welterfahrungen“ sein. Ohne diese formale Gemeinsamkeit der zwei „Welten“ wäre ihr Zusammenstimmen oder Mitsetzen im Prinzip oder theoretisch unmöglich.[290] Diese „Form“ der Welterfahrung beim Einzufühlenden weist grundsätzlich darauf hin, dass das Einzufühlende auch die „Form“ des „Dativpunkts“ der Welterfahrung bzw. die „Form“ des *Welterfahrens* mit sich bringt. Mit anderen Worten: Nur vor der Bedingung, dass das Einzufühlende die „Form“ der faktisch und aktuell erfahrenden Subjektivität „besitzt“, ist die Zusammenstimmung oder Mitsetzung „der Welterfahrung“ und „Weltgeltung“ überhaupt möglich. In der Tat gelangt Husserl zu dieser Auffassung, weil sich das Sein des nicht-einfühlungsmäßig Erfahrenen – z. B. des Wahrgenommenen – „nicht […] in der Form des *Für-sich-Seins*“ gibt, sondern „nur ⟨als⟩ Seiendes für ein Subjekt der möglichen Erfahrungen […] und der möglichen Erkenntnis […]“ (XXXV/278 [Herv. d. Verf.]). Demgegenüber zeigt sich das Sein des Einzufühlenden trotzdem grundsätzlich als „Für-sich-Sein“. Wie Husserl deutlich besagt, „[ist] [d]er Andere […] für sich ebenso, aber *sein Für-sich ist zugleich mein Für-mich*, in Form meiner Potenzialität der Appräsentation“ (Mat VIII/56 [Herv. d. Verf.]). Dies bedeutet, dass das „Für-sich“ des Einzufühlenden bzw. „die fremde Subjektivität […] sich *nicht* unmittelbar in meiner eigenen Subjektivität [konstituiert], *wie meine Subjektivität* […] sich in ihr selbst und für sich selbst konstituiert“ (XIV/380 [Herv. d. Verf.]).

Es ist eindeutig zu sehen, dass sich das Einzufühlende wesentlich durch seine Subjektivität bzw. sein „Für-Sich-Sein“ vom Nicht-Einzufühlenden – z. B. dinglichem „An-Sich-Sein“ – differenziert.[291] Mit dieser Auffassung Derridas und Husserls ist allerdings nicht jeder Phänomenologe einverstanden. Zum Beispiel vertreten Lévinas sowie Waldenfels die Position, dass die Charakterisierung des Einzufühlenden als fremde „Subjektivität“ die Annahme eines dritten Terminus – z. B. des Eidos-Ich – implizieren könne.[292] Vor diesem Hintergrund nennen die Phänomenologen die Fremderfahrung *Epiphanie* [293] oder *Hyperphänomen* [294], um zu

[290] Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive,* S. 276.

[291] Siehe XIII/463–464: „Das fremde Subjekt ist zwar als menschliches Subjekt Objekt, und was dasselbe besagt: Es ist *an sich*. Das fremde Subjekt ist aber nicht in einem dinglichen Sinn an sich, d. h. es erschöpft sich nicht darin, Objekt zu sein, sondern in dem Sinn, in dem ein Subjekt es ist. Es ist zugleich für sich selbst!“

[292] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 39. Siehe auch B. Waldenfels, *Ordnung in Zwielicht* (2. Aufl.) (München: Wilhelm Fink Verlag, 2013), S. 222.

[293] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 64, 103, 107, 267, 277–294, 301–377, 318–328.

[294] Vgl. B. Waldenfels, „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie,“ in *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hrsg. von B. Waldenfels und I. Därmann (München: Wilhelm Fink Verlag, 1998), S. 39; Waldenfels, *Grundmotiv einer Phänomenologie des Fremden*, S.

charakterisieren, dass das Wesentliche des Fremden exakt in seinem Entzug vom Zugriff des Eigenen liegt. Es drängt sich dennoch unmittelbar die Frage auf, wodurch sich dieser einzigartige Entzug des Fremden von anderen Wesenstypen von Transzendenz sowie totaler Unverständlichkeit – z. B. Sinnlosigkeit – unterscheidet. An diesem Punkt ist es sehr schwierig, die Ansicht abzulehnen, dass das Fremde in gewissem Maße – und in einer noch zu klärenden Weise – durch seine Subjektivität gekennzeichnet ist. In der Tat gibt Waldenfels auch zu, dass der Entzug des Fremden nicht vom Begriff der „Abgrenzung" gründlich erklärt werden kann, denn dem Eigenen gibt sich das Fremde simultan in *seiner Ausgrenzung* und *Eingrenzung*.[295] Diese Charakterisierung des Fremdentzugs erinnert uns sofort an das „Für-Sich-Sein" *der Subjektivität*, nach dem sich die Subjektivität als Vollzugseinheit ihres Bewusstseins konstituiert – d. h. *Sich*-Eingrenzen – und sich unthematisch von ihrem intentionalen Transzendenten unterscheidet – d. i. *Sich*-Ausgrenzen. Angesichts dieser Überlegung stellt Derrida fest: Die Gegebenheit des Fremden in „Gestalt des Ego" bestätigt einerseits die „Trennung" zwischen dem Eigenen und dem Fremden in Form der „Nicht-Beziehung als Beziehung [*non-relation as relation*]" und ermöglicht andererseits die „Phänomenalität" der „ursprünglichen Nicht-Phänomenalität" des Fremden.[296]

Bevor wir auf die Vorgehensweise der primordialen Reduktion in Husserls Fremderfahrungsanalyse eingehen, müssen wir noch einige Bemerkungen hinzufügen, die sich jeweils auf die konstitutive Rolle der „Form" der Subjektivität in der Fremderfahrung und auf Husserls Konzeption der Einfühlung als „analogisierender Sinnesübertragung" beziehen. In der ersten Linie ist hervorzuheben: Die Sorge Lévinas' oder Waldenfels', dass die Konzeption der Fremderfahrung als „analogische Übertragung" der Form oder des Sinnes der „Subjektivität" zur Vernichtung der Andersheit des Fremden führen kann, ist nicht unbegründet. Denn obwohl Derrida einsichtsvoll bemerkt, dass die „Form" des Egos zur Konstitution sowohl der absoluten Fremdheit als auch des erscheinungsmäßigen Entzugs des Einzufühlenden beiträgt, hat Derrida die „Subjektivität" der einzufühlenden Subjektivität merkwürdigerweise – wenn nicht fälschlicherweise – in Bezug auf die Konzeption des „ego im allgemein" bzw. „eidos ego" verstanden.[297] Micali kritisiert an diesem Punkt, dass Derrida einen drittpersönlichen Gesichtspunkt eingenommen habe, um den Begriff von „Ichheit" herauszukristallisieren, der „für alle Ich gültig ist".[298] Die Sorge und die Kritik der erwähnten Phänomenologen haben daher ihre

20, 56; Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt [Main]: Suhrkamp, 2007), S. 18, 22.

[295] Waldenfels, „Antwort auf das Fremde," S. 37.

[296] Siehe Derrida, „Gewalt und Metaphysik," SS. 188–190. Vgl. J. Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacque Derrida," in *Questioning ethics: debates in contemporary philosophy*, hrsg. von R. Kearney und M. Dooley (New York: Routledge, 1999), S. 71; D. Franck, *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl*, übers. von J. Rivera, und S. Davidson (London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2014), S. 115.

[297] Derrida, „Gewalt und Metaphysik," S. 187.

[298] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 148.

Wurzel darin, dass einerseits der „urmodale" Charakter der einfühlenden Subjektivität immer als Charakter eines *Dritten* oder *reinen Allgemeinen* – z. B. des Gattungsbegriffs „Selbstbewusstsein" oder „Menschen" *als solches* – und andererseits der „intentional modifizierte" Charakter der einzufühlenden Subjektivität als Charakter der *Einzelexemplare des Dritten* begriffen wird.

Anstatt sie direkt als Kritik gegen Husserls Fremderfahrungsanalyse zu betrachten, kann man diese Sorge Lévinas', Waldenfels' und Micalis vielmehr als Ausdruck der negativen Bedingung erfassen, gegen die die Auffassung der Einfühlung als „analogiesierender Sinnesübertragung" *nicht verstoßen* darf. Diese negative Bedingung lässt sich weiter in die folgenden Unterbedingungen gliedern. Erstens kann die Konzeption der Einfühlung als analogische Sinnesübertragung als gültig anerkannt werden, sofern sie die absolute Unumkehrbarkeit der positionalen Differenz zwischen dem Eigenen und seinem Fremden *nicht verletzt.* Dies weist aber implizit auf den *Grundsatz* hin, nämlich, dass die Absolutheit der positionalen *Differenz* zwischen dem Einfühlenden und dem Einzufühlenden ihrer analogisch zu übertragenden *Ähnlichkeit vorangeht*. Vor diesem Hintergrund erweist sich dann die analogisierende Sinnesübertragung in der Fremderfahrung wesentlich *als das Verständlich- bzw. „Zugänglich"-Machen der absoluten Fremden*, *unter der Bedingung*, dass das Eigene *absolut Am-Ausgangspunkt* bleibt und sich in die Position des Fremden *absolut nicht hineinsetzen* kann.[299] Und dieser ersten Bedingung bzw. diesem ersten „Grundsatz" kommt die zweite Bedingung nach: Die einfühlungsmäßige „analogisierende Sinnesübertragung", die im Grunde genommen *intentionale Modifikation* ist, darf *niemals* mit der Setzung des rein Allgemeinen – z. B. des *Eidos-Ichs* – und seiner Einzelexemplar identifiziert werden. In der Tat wurde bereits im letzten Kapitel und oben gezeigt, dass der ursprüngliche Sinn der eigenen Subjektivität *modal einzigartig* bzw. „undeklinierbar" ist. Und nach der Ausübung der freien Variation, aus der sich das *Eidos-Ich* ergibt, unterscheidet sich die eigene Subjektivität wegen ihrer Faktizität doch noch von allen „möglichen", frei variierten Subjektivitäten.

An dieser Stelle ist uns klargeworden, dass sich die Sorge Lévinas', Waldenfels' und Micalis nicht notwendigerweise auf die prinzipielle Unmöglichkeit der intentionalen Modifikation bezieht. Sondern sie schließt lediglich die Gültigkeit *jener* Auffassung der analogisierenden Sinnesübertragung aus, der gemäß die „Subjektivität" der eigenen, einfühlenden Subjektivität vom drittpersönlichen, „äußerlichen" Gesichtspunkt aus als rein Allgemeines gedacht wird. Diese

[299] Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 402: „Darüber hinaus muß die Assimilation eines Begriffs an einen anderen, wie sie die analogisierende Auffassung zu implizieren scheint, durch die Idee einer fundamentalen Asymmetrie korrigiert werden, die mit dem oben erwähnten Abstand zwischen Appräsentation und originärer Präsentation zusammenhängt. Niemals wird es der Paarung gelingen, die Barriere, die die Appräsentation von der Anschauung trennt, zu überwinden. Der Gedanke der Appräsentation kombiniert so in einzigartiger Weise Ähnlichkeit und Asymmetrie." Siehe dazu Čapek, "Oneself through Another," S. 401.

Auffassung hat allerdings die Schwierigkeit unserer Analyse nicht gemildert. Denn sie bringt die Tatsache zu Tage, dass das Verhältnis zwischen der eigenen Subjektivität und ihren verschiedenen Modalitäten – so nicht nur der einzufühlenden Subjektivität, sondern auch der erinnerten, erwarteten und phantasierten Subjektivität – *viel komplizierter ist* als die Verschiedenheit zwischen dem rein Allgemeinen und seinen Einzelexemplaren.[300] Dies anvisiert, dass die Beschreibung und Auslegung verschiedenartiger intentionaler Modifikationen *in der Primordialitätssphäre* unvermeidlich sind. Bei diesem Anlass können wir das zweite Motiv der primordialen Reduktion erkennen. Damit der Sinn und die Gegebenheitsweise des Einzufühlenden nicht nur als absolutes „Fremdes", sondern auch als fremde „Subjektivität" – d. i. als Subjektivität in *ihrem „eigenen" Sinne* – im *modifizierten* Sinne verständlich gemacht werden können, muss Husserl den Sinn und die Gegebenheitsweise der einfühlenden Subjektivität in *meinem eigenen* Sinne herauskristallisieren, um den *Urmodus* der *einfühlungsmäßigen Modifikation* zu gewinnen. Wie Dodd betont, vernachlässigt man die unentbehrliche Rolle der Modifikation des Egos in der Einfühlung, so übersieht man auch bei der Fremderfahrungsanalyse den Sinn der Subjektivität als Prinzip der „ausschließenden Interiorität [*exclusive interiority*]".[301] Mit anderen Worten: Die primordiale Reduktion trägt zur Bestimmung des *geltungsmäßigen Urmodus* zur Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität für die einfühlende Subjektivität bei. Und nur vor diesem Hintergrund kann der sozusagen analogisch übertragende Charakter der Einfühlung im statischen Sinne fassbar werden.

3.3 Primordiale Reduktion und statische Fremderfahrungsanalyse

3.3.1 Primordiale Reduktion als thematisch-abstrahierende Reduktion

Erinnern wir uns an unsere vorigen Analysen, dass die transzendentale Subjektivität *nach* der allgemeinen phänomenologischen Reduktion die „Ganzheit" ihres Bewusstseinslebens als phänomenologisch-apodiktische Gehalte „in sich" – im intentionalen Sinne – trägt. Vor der „monadischen" Subjektivität stehen daher nicht nur ihr punktuelles cogito und ihre aktuellen Bewusstseinsakte, sondern auch ihre mögliche Bewusstseinsakte (je nach ihren Wesenstypen), der

[300] Mit Rückblick auf die modale Einzigartigkeit der eigenen Subjektivität ist es sogar fragwürdig, ob die Kennzeichnung der einfühlungsmäßig „analogischen Sinnesübertragung" als „Paarung" überhaupt angemessen ist. Wie Dodd sagt, wird das (eigene) Ich also in der Einfühlung nicht eigentlich mit seinem alter ego „gepaart", sondern die Einfühlung macht den Anderen zu „seinem ‚Eigenen'" [*makes the other precisely its 'own'*]. Siehe Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 27.

[301] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 17.

Zeithorizont ihres Bewusstseinslebens und die in diesem Zeithorizont sedimentierte Habitualität. Zu ihrem Bewusstseinsleben gehört auch die „ichfremde" Hyle, und im intentionalen Sinne mitimpliziert sind auch für sie die transzendenten Gegenständlichen sowie die transzendente *Welt*, die von dieser Hyle einstimmig dargestellt werden. Und aufgrund dessen, dass die eigene Subjektivität ihrem Wesen nach das Einfühlungsvermögen besitzt, sind die konstituierenden Leistungen der einzufühlenden Subjektivität, die „Gemeinschaft" der transzendentalen Subjektivitäten und zuletzt die intersubjektiven Geltungen der transzendenten Welt auch als apodiktische Gehalte im Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität vorzufinden. Dies bedeutet, dass der Bereich der Intersubjektivität weder, wie Costelloe irrtümlich behauptet, durch [*by way of*] das apodiktische Subjekt entdeckt wird, noch jener Grund ist, der gewonnen werden muss.[302] Vielmehr befindet sich transzendentale Subjektivität (im Sinne der *„Monade"*) vor der primordialen Reduktion *bereits* in ihrem intersubjektiv geltenden Erfahrungsleben – d. i. in dem Bewusstseinsleben, das sich nicht nur wesensmäßig, sondern auch faktisch auf die *einzufühlende Subjektivität* und die *intersubjektiv geltende Welt* bezieht.[303] Dies bedeutet, dass die Ausübung der primordialen Reduktion nicht nur die erste, vorläufige Thematisierung der Fremderfahrung voraussetzt, wie wir im letzten Kapitel erläutert haben. Sondern auch sie geht vom *„Faktum" der phänomenologischen Gegebenheit* und der *monadischen Bewusstseinslebens* der transzendentalen, aktuell reduzierenden Subjektivität aus. [304]

Die primordiale Reduktion lässt sich nicht einfach mit dem „Wegdenken" der „faktischen Existenz" der einzufühlenden Subjektivität oder der „anderen" Menschen gleichsetzen. Denn diesem Wegdenken der faktischen Existenz des Einzufühlenden fehlt die Radikalität der primordialen Reduktion. Wie Carr äußert, kann dieses Wegdenken der faktischen Existenz weder die *Wesensmöglichkeit* der einzufühlenden Subjektivität noch die Geltung des transzendenten Gegenständlichen „für jedermann" berühren.[305] Die Radikalität der primordialen Reduktion besteht aber nicht nur darin, dass sie den *Sinn* der einzufühlenden Subjektivität (in ihrem Wie) sowie die Wesensmöglichkeit der Fremderfahrung angeht, sondern auch in der *Weise*, wie den Sinn der

---

[302] Vgl. T. Costelloe, "Husserl's Attitude Problem: Intersubjectivity in *Ideas II* and the Fifth *Cartesian Meditation*," *Journal of the British Society for Phenomenology* 34, Nr. 1 (2003), SS. 78–79: "Given the logic of the argument in the Fifth Meditation, Husserl discovers the realm of intersubjectivity *by way* of the apodictic subject; it is the ground to be won rather than the point at which phenomenological inquiry begins." Unseres Erachtens hat er aber das Motiv and den Ausgangspunkt der primordialen Reduktion nicht richtig erfasst.

[303] Zur Unterscheidung des Begriffs der Monade zwischen Husserl und Leibniz, siehe K. Meist, „Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, Nr. 4 (1980), SS. 561–589; K-E. Kaehler, „Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität," *Tijdschrift Voor Filosofie* 57, no. 4 (1995), SS. 692–709; R. Cristin, „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz," *Studia Leibnitiana* 22, Nr. 2 (1990), SS. 163–174; und Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 179–229.

[304] Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, SS. 250–252.

[305] Siehe Carr, "The 'Fifth' Meditation and Husserl's Cartesianism", SS. 18–19.

einzufühlenden Subjektivität in Angriff genommen wird. Wie Husserl explizit macht, stellt sich die primordiale Reduktion wesentlich als das *Ausblenden* (I/129, 131) oder *Absehen* (I/124) – aber nicht zunächst des *Sinnes* der einzufühlenden Subjektivität, sondern – von allen „auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen *Intentionalität*" (I/124 [Herv. d. Verf.]) bzw. der „Ausschaltung der *konstitutiven Leistungen* der Fremderfahrung und mit ihr aller auf Fremdes bezüglichen Bewusstseinsweisen" (XV/7 [Herv. d. Verf.]) heraus.

Was sich aus diesem „Ausblenden" der Leistungen der Einfühlung der einfühlenden Subjektivität und darauffolgend des Sinns der einzufühlenden Subjektivität (sowie aller auf sie bezogenen Geltungen) vom Bewusstseinsleben der monadischen Subjektivität ergibt, ist die *Primordialitätssphäre*. Sie charakterisiert sich dadurch, dass „keine Einfühlungsbestände, keine Bestände des fremden Subjekts als erfahrene" in ihr aufgefunden werden kann, weil die Fremderfahrung bzw. das einfühlungsmäßige Bewusstsein von fremder Subjektivität „nicht als Erfahrung gelten lässt" (XIV/387). Die Primordialitätssphäre im statischen Sinne ist daher eine *geltungsmäßig „solipsistische" Sphäre*, solange der Sinn alles in Einfühlung Konstituierten außer Geltung gesetzt wird. Bei diesem Anlass muss jedoch nachdrücklich betont werden: Obgleich die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität jetzt „ausgeblendet" bzw. „ausgeschaltet" werden, verbleibt „die Gesamtheit der […] *Erlebnisse der Fremderfahrung*" aber noch als unabtrennbare Gehalte des intentionalen Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität (XV/11). Das Bewusstseins- bzw. Erfahrungsleben der primordialen Subjektivität befindet sich dann in einem sehr interessanten „Zwischenzustand", denn sowohl der noetische *Auffassungsakt* der Einfühlung als auch die hyletischen *Darstellungsmomente* der einzufühlenden Subjektivität lassen sich nach wie vor in der Primordialitätssphäre auffinden. Sie können nun aber weder in Funktion treten noch als gültig bestimmt werden, als ob der Prozess des Verständlich-Machens alle Vordersätze mit sich gebracht hätte, aber beim letzten Schritt vor – in einem logischen oder geltungsmäßigen Sinne – ihrer Fertigstellung unterbrochen ist. Dieser „Zwischenzustand" des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität impliziert die methodische Möglichkeit und Notwendigkeit, nicht nur die Einfühlungsleistungen in einer späteren methodischen Phase *wieder anzuschalten*, sondern auch ins Feld der vor-prädikativen Konstitution der Fremderfahrung einzutauchen.

Anhand der obigen Erläuterung können wir ersehen, dass die primordiale Reduktion von der Vorgegebenheit der „Ganzheit" des Bewusstseinslebens der phänomenologisch-reduzierten Subjektivität ausgeht. Uns fällt allerdings sofort das Folgende auf: Ganz im Gegenteil zur allgemeinen phänomenologischen Reduktion, durch die die transzendentale Dimension des Erfahrungsfelds der Subjektivität veranschaulicht und radikal *erweitert* wird, *verengt* die primordiale Reduktion vielmehr den Umfang bzw. den „Inhalt" ihrer transzendentalen Erfahrung. Tatsächlich bezeichnet Husserl an verschiedenen Stellen das Wesen der primordialen Reduktion als

„Abstraktion“.[306] Die „Abstraktheit“ der primordialen Reduktion bezieht sich trotzdem nicht darauf, dass sie nur das Wesen bzw. die Wesensstruktur der Erfahrung statt ihrer faktischen Besonderheit anbelangt. Sondern sie liegt vorwiegend in ihrer inhaltlich *einschränkenden* Wirkung im Verhältnis zum *allumfassenden* Charakter der monadischen Subjektivität. Wie Husserl aufzeigt, sollte die Geltungsausschaltung der primordialen Reduktion grundsätzlich als „Einschränkung des beschreibenden und heraushebenden Blicks“ des Bewusstseinslebens der monadischen Subjektivität angesehen werden (XV/129). Dies macht die „Künstlichkeit“ und „Nachträglichkeit“ der primordialen Reduktion im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls sichtbar. In der Tat muss die primordiale Reduktion – wie die „psychologische“, „transzendente“ oder die „intersubjektive“ Reduktion – nur als *„thematische Epoché“* (XV/6)[307] begriffen werden, die so entworfen ist, um *spezifische* – z. B. die *einfühlungsmäßige* bzw. *fremdbezogene* – Wesensbestandteile der *bereits* phänomenologisch reduzierten Erfahrung zu thematisieren. Die Durchführung der primordialen Reduktion ist daher nur unter der Bedingung möglich, dass die allgemeine phänomenologische Reduktion „hinsichtlich der Seinsgeltung all dieser Bewusstseinsweisen […] schon beschlossen ist“ und da man vor der Durchführung der primordialen Reduktion „ja schon auf dem transzendentalen Boden“ steht (XV/7).[308] Anders formuliert: Das intersubjektiv geltende Erfahrungsleben der monadischen, aktuell-reduzierenden Subjektivität muss zunächst als das „zu behandelnde“ Thema gegeben werden, bevor die primordiale Reduktion ihren „Behandlungsgegenstand“ haben und durchgeführt werden kann. Die primordiale Reduktion lässt sich daher nicht auf die Vorgangsebene der allgemeinen phänomenologischen Reduktion stellen.[309]

Die Abstraktheit der primordialen Reduktion führt aber zur Frage, ob die primordiale Reduktion überhaupt möglich ist. Die primordiale Reduktion gerät hierbei ziemlich in einen *performativen Widerspruch*, weil sie die bestehenden Leistungen der Einfühlung sowie den Sinn der einzufühlenden Subjektivität als ihre *performative Bedingung* annehmen muss. Wie Schütz mutmaßt, sei „die Lösung vielleicht darin zu sehen, daß auch in der primordialen eigenheitlich reduzierten Sphäre meine Vorerfahrung *von* dem Fremden erhalten bleiben“ kann.[310] Nicht nur muss die einfühlende, primordial reduzierende Subjektivität nach der Kritik Schütz’ gewisse „Vorerfahrung“ der einzufühlenden Subjektivität haben, um überhaupt die *Erfüllungskriterien* der Fremderfahrung zu erwerben – z. B. ob das „Gebaren“ des einzufühlenden Leibs mit diesen

[306] Vgl. I/125–127; XIV/109, 264, 344; XV/6–15, 85; 117–130, 133–142, 245–258, 282–295, 374, 507, 520, 526–556, 569, 572–573, 634–639, 644.

[307] Vgl. I/124.

[308] Vgl. XV/78, 119–120.

[309] Vgl. Lohmar, „Die Idee der Reduktion,“ SS. 764–765; dazu Lee “Egological Reduction and Intersubjective Reduction,” S. 112 [Fn.3], 124.

[310] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl,“ SS. 99–100.

Erfüllungskriterien „zusammenstimmt oder nicht".[311] Sondern die einfühlende Subjektivität muss auch vor der Durchführung der primordialen Reduktion den Sinn der „eigenen" und „fremden" Subjektivität *schon* verstehen, um diese Sinne richtig voneinander zu unterscheiden. Sonst wäre es für sie unmöglich, *ausschließlich allein* den Sinn der einzufühlenden Subjektivität auszublenden.

Dieses Problem der „Vorausgesetztheit" der primordialen Reduktion lässt sich unseres Erachtens zunächst im Anschluss an die Unterscheidung zwischen statischer und genetischer Phänomenologie beantworten. Die Notwendigkeit, den Sinn des einfühlungsmäßig Erfahrenen und die Leistungen der Einfühlung radikal auszublenden, lässt sich in Bezug auf den Auftrag der statischen Analyse erklären. Denn um die Geltungsfundierung der absoluten Fremdheit und der sinnesmäßigen Ähnlichkeit der einzufühlenden Subjektivität aufzuklären, muss Husserl sowohl den absoluten Am-Ausgangspunkt-bleibenden als auch den urmodalen Charakter der einfühlenden Subjektivität thematisieren. Aus dem statischen Gesichtspunkt heraus lässt sich dann die *prinzipielle* Möglichkeit der primordialen Reduktion auf zwei Tatsachen zurückführen. Erstens: Solange die *originale Unzugänglichkeit* des Bewusstseinslebens der einzufühlenden Subjektivität für die Fremderfahrung *konstitutiv* ist, ist die „Trennung" des Bewusstseinslebens der beiden Subjektivitäten je nach ihren jeweiligen konstitutiven Leistungen und Gegebenheitsweisen *im methodischen Sinne* gültig. Denn diese Unzugänglichkeit impliziert, dass sich einige Wesensmerkmale der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität, die zur Herstellung ihres absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses beitragen, *von bestimmtem methodischen Gesichtspunkt aus* als „Irreduzibilität", „Differenz", „Ungleichheit" zeigen *müssen.* Zweitens: Solange sich die Einfühlung als *einzigartiger Wesenstyp* des intentionalen Akts herausstellt, deren Leistungen von anderen Wesenstypen von intentionalen Akten – nämlich der Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie usw. – zu differenzieren sind, ist die Isolierung und das Ausblenden der Leistungen der Einfühlung von dem Bewusstseinsleben der Subjektivität ebenfalls analytisch denkbar.

Vor diesem Hintergrund muss das (Vollzugs-)Sein der einfühlenden Subjektivität von dem der einzufühlenden Subjektivität *im methodischen Sinne* isolierbar sein. Das „solipsistische" Sein der primordial reduzierenden Subjektivität bzw. der *primordialen Subjektivität* lässt sich dann in Ähnlichkeit zur solipsistischen Geste der Subjektivität verstehen, die nur aus der transzendental-phänomenologischen „Kritik *meiner* Erfahrungen" entsteht und als sie möglich ist.[312] Es unterscheidet sich dennoch von der letzteren, „allgemeinen" solipsistischen Geste der Subjektivität. Denn das „solipsistische" Sein der primordialen Subjektivität ergibt sich lediglich durch die „thematische" primordiale Reduktion, die aber performativ die Auflösung des transzendentalen

[311] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," S. 100.
[312] Vgl. VIII/65–66.

Solipsismus im breiteren, allgemeinen Sinne voraussetzt. Das „solipsistische" Sein der primordialen Subjektivität ist deshalb nichts anderes als das *nochmal* methodisch – z. B. durch das abstrahierende bzw. inhaltlich verengende Ausblenden von einfühlungsmäßigen Geltungen – erzeugte „Solitärität" der monadischen, intentional „allumfassenden" Subjektivität. Die analytische Denkbarkeit und methodische Gültigkeit der „Trennbarkeit" der Subjektivitäten schließt einerseits nicht die Möglichkeit aus, dass die erwähnten Wesensmerkmale der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität in anderen Kontexten oder von anderen Gesichtspunkten aus nicht mehr als irreduzibel, unterschiedlich oder ungleich aussehen. Andererseits weisen sie exakt darauf hin, dass diese Trennbarkeit der Subjektivität *ausschließlich* im analytischen bzw. methodischen Sinne gilt. Angesichts dieser methodisch erzeugten Trennbarkeit bzw. Solitärität der einfühlenden Subjektivität nennt Husserl sogar die primordial reduzierende Subjektivität gelegentlich das „solipsistisch fingierte[] Subjekt" (XIV/170) oder „solipsistische Fiktion" (XXXV/281). [313] Zweitens: Solange sich die Einfühlung als *einzigartiger Wesenstyp* des intentionalen Akts herausstellt, deren Leistungen von anderen Wesenstypen von intentionalen Akten – nämlich der Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie usw. – zu differenzieren sind, ist die Isolierung und das Ausblenden der Leistungen der Einfühlung von dem Bewusstseinsleben der Subjektivität ebenfalls analytisch denkbar. Die wichtigsten Fragen hinsichtlich der primordialen Reduktion beziehen sich deshalb auf ihre folgenden *methodischen* Aspekte: Erstens: Wie sollte man die Bedeutung der „Trennung" oder „Irreduzibilität" zwischen den beiden Subjektivitäten und der „Solitärität" der einfühlenden Subjektivität *verstehen*, die nur von der methodischen Perspektive der primordialen Reduktion aus sichtbar ist? Und zweitens: Wie sollte man vom Standpunkt der gesamten Fremderfahrungsanalyse jener „Abstraktheit" *entgegenwirken*, die durch die Durchführung der Methode der primordialen Reduktion erzeugt wird? Die Antwort auf die letzte Frage werden wir erst am Ende des vorliegenden Kapitels skizzenhaft anbieten. Die ausführlichen Antworten auf die beiden Fragen können wir allerdings nur im siebten und achten Kapitel der vorliegenden Arbeit liefern, nachdem wir gründlich die statische und die genetische Bedeutung des husserl'schen Einfühlungsbegriffs untersucht haben.

3.3.2 Eigenheitssphäre und untrennbare intentionale Leistungen

Diejenige Erfahrungssphäre, die man mithilfe der primordialen Reduktion erreicht, erweist sich im Grunde genommen als „universale Sinnesschichte" (XV/6), „Grundschichte" (XV/77, 108)

[313] Siehe auch Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 38; und Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, S. 255

bzw. „Kernschichte“ (XV/102–103) der transzendentalen Erfahrung der „monadischen“ Subjektivität. Dies bedeutet, dass die Primordialitätssphäre in der Tat die Erfahrungsschicht ist, die der wirklichen sowie möglichen transzendentalen Erfahrung der primordial reduzierenden Subjektivität zugrunde liegt. Wie Husserl in der ersten Fassung der fünften *Cartesianischen Meditationen* feststellt:

> Unbeirrbar muss ich daran festhalten, dass jeder Sinn, den irgendein Seiendes *für mich* hat und haben kann, […] in bzw. aus *meinem* intentionalen Leben, aus *dessen* konstitutiven Synthesen, in den Systemen einstimmiger Bewährung sich *für mich* klärend und enthüllend [ist]. (XV/5 [Herv. d. Verf])[314]

Das obige Zitat macht klar, dass die Primordialitätssphäre zugleich als Sphäre der *aus-mir*-stammenden konstitutiven Synthesen und als Sphäre der *für-mich*-geschehenden Enthüllung gekennzeichnet werden kann. Vor diesem Hintergrund bezeichnet Husserl die Primordialitätssphäre in der ersten Linie als *Eigenheitssphäre* der primordialen Subjektivität. Die Eigenheitssphäre stellt sich grundsätzlich als das System der gegebenen Natur „in den ‚eigenen‘ Erlebnisse[n] und Erlebnispotentialitäten“ (XV/8) der primordialen Subjektivität heraus, was zugleich als das „Universum des von [ihrem] apodiktischen Sein Unabtrennbaren“ (XV/11) begriffen werden kann. Wegen des abstrahierenden Ausblendens der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität und des Sinnes ihrer einzufühlenden Subjektivität gilt die Eigenheitssphäre deshalb als die Erfahrungssphäre von Gegebenheiten im Sinne des *Mir-Eigenen*. Wie lässt sich aber diese „Eigenheit“ der primordialen Subjektivität genauer präzisieren? Wie Husserl deutlich besagt, erweist sich die primordiale Subjektivität nach dem Ausblenden der Einfühlungsleistungen und des Sinnes der einzufühlenden Subjektivität als das „einzige transzendentale Ich“ (XV/104) bzw. „einen absolut einzigen Ichpol“ (XV/254) in der Primordialitätssphäre. Dies weist darauf hin, dass die *Eigenheit* der primordialen Subjektivität nicht nur dadurch bestimmt ist, dass sie *notwendigerweise* als Subjektivität in der primordial reduzierten Erfahrungssphäre aufzufinden ist, sondern auch immer und nur als das *einzige* intentionale Bewusstseinsleben bzw. die *einzige* Quelle von konstitutiven Leistungen in ihr.

Diesem Ergebnis zufolge legt Husserl fest, dass Erfahrene in der Primordialitätssphäre entweder nur als „meiner transzendentalen Gesamtgegenwart zugehörig“ oder nur als „durch [die] jeweiligen Vergegenwärtigungserlebnisse [der primordialen Subjektivität] hindurch […] als transzendental Vergangenes oder Zukünftiges usw. [gesetzt]“ betrachtet werden können (XV/105). Die intentionale Unabtrennbarkeit des „Mir-Eigenen“ besteht deshalb einerseits darin, dass das Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität neben dem punktuellen gegenwärtigen Leben auch das vergangene und zukünftige Leben, die intentionalen Potentialitäten sowie Habitualitäten

[314] Vgl. I/123; XVII/249.

der Subjektivität umfasst.[315] Andererseits verbleiben alle Erfahrenen in der Primordialitätssphäre nach wie vor in *geltungsmäßiger Abhängigkeit* von der primordialen Subjektivität, sofern ihre Sinne ausschließlich als „Korrelationsapriori" der primordialen Subjektivität zu konzipieren sind. Diesbezüglich macht Husserl deutlich:

> Das jeweils mögliche Nichtsein dieses Objektiven hebt mich selbst in meiner eigenen Seinsnotwendigkeit nicht auf: mein reines Eigenwesen, das mir in Reinheit eigen ist, das von mir Unabtrennbare, Nichtaufzuhebende. […] [A]lles, was mir gilt, setzt mich und mein Notwendiges voraus, und so ist immerzu vorausgesetzt mein Ich in einem notwendigen Seinsbestand, der von allen meinen Meinungen schon vorausgesetzt ist […]. (XIV/432)

Aufgrund dessen sagt Husserl sogar an manchen Stellen, dass die primordiale Erfahrung wesentlich „eine apodiktische Selbstwahrnehmung [ihr]es Lebens" (XV/10) ist, in der die primordiale Subjektivität „als in der Reduktion lebendes transzendentale *ego* [s]ich selbst und [ihr] intentionales Leben und das darin Intentionale als solches [erfährt] und [erkennt]" (XV/75). Während sich die Primordialitätssphäre in der erwähnten Weise als Eigenheitssphäre bestimmen lässt, wird der Sinn bzw. die Verständlichkeit der einzufühlenden Subjektivität für die primordiale (bzw. einfühlende) Subjektivität im selben Schritt ausgeschlossen. In der Tat erweist sich das Bewusstseins- bzw. Erfahrungsleben der einzufühlenden Subjektivität für die primordiale Subjektivität als „fremd", weil es in der Eigenheitssphäre der primordialen Subjektivität überhaupt *nicht* aufzufinden ist. Denn das Bewusstseinsleben der „fremden" Subjektivität ist hierbei weder das der primordialen bzw. „eigenen" Subjektivität – das nun das „einzige" Bewusstsein in der primordialen Sphäre ist – noch das, was durch die Einfühlung verständlich gemacht werden kann – die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität werden schon ausgeblendet. Zusammengefasst: Das Bewusstseinsleben und die konstitutiven Leistungen der einzufühlenden Subjektivität sind für die primordiale Subjektivität „fremd", weil sie *weder „mir-eigen"* im konstituierenden *noch* im konstituierten Sinne sind. An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass die intentionale Unabtrennbarkeit der primordialen konstituierenden und konstituierten Momente in vielen Hinsichten mit der „monadischen" Subjektivität gleichgestellt werden kann. Der Grund dafür lässt sich darauf zurückführen, dass die primordiale Reduktion exakt mit dem gegebenen „Faktum" des monadischen Lebens der phänomenologisch-reduzierenden Subjektivität anfängt. Die monadische Subjektivität und primordiale Subjektivität differenzieren sich im statischen Sinne deshalb nur dadurch, dass die Geltung jener „apodiktischen" Inhalte – einschließlich der Leistungen und des Konstituierten – des monadischen Lebens der Subjektivität, die direkt oder indirekt mit dem Sinn der einfühlenden Subjektivität zusammenhängt, in der primordialen Reduktion nicht mehr als gültig betrachtet wird. Wie wir oben aufgezeigt haben, ist die primordiale

[315] Vgl. I/125; XV/6, 11, 108.

Subjektivität wesentlich die monadische Subjektivität, deren einfühlungsmäßige Leistungen und Konstituierten ausgeblendet werden.

Ferner können wir auch deutlich ansehen, dass die Primordialitätssphäre weder mit der Sphäre des „rein Subjektiven" oder *Noetischen* noch mit der Sphäre des momentanen „cartesianischen" Subjekts identifiziert werden kann. In der Tat lassen sich alle Erfahrenen, die sich als *intentionale Transzendente* zeigen, immer als Residuum in der Primordialitäts- bzw. Eigenheitssphäre auffinden, obgleich sie nur im eingeschränkten – i. e. im „immanenten" statt „intersubjektiven" – Sinne aufzufassen sind. Diese Einbeziehung der immanenten Transzendenten als „Mir-Eigene" in die Primordialitätssphäre erweist sich Franck zufolge als die „Vorbereitungsphase" [*preparatory stage*] zur vollständigen Explikation des Sinnes der Intersubjektivität.[316] Im Hinblick auf die Auffassung Francks bereitet die Bestimmung der Eigenheitssphäre unseres Erachtens den Boden für die Fremderfahrungsanalyse auf folgende Weise vor. Erstens ist jetzt sichtbar geworden, dass die primordiale Subjektivität bereits vor dem Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität von *ichfremden* Sinnesmomenten betroffen wird. Dies weist darauf hin, dass sich die primordiale Subjektivität keineswegs als *geschlossene* Sphäre gegenüber allen Nicht-Ichlichen konstituiert, sondern immer von vornherein und in verschiedenen Arten und Weisen für ihre Erfahrenen *geöffnet* ist. Zweitens macht die primordiale Reduktion deutlich, dass die Konstitution der radikalen Fremdheit bzw. einzigartigen Transzendenz der einzufühlenden Subjektivität ihre Unterscheidung sowohl von der „eigenen" Subjektivität als auch vom Erfahrungsgegenstand überhaupt beinhaltet. Dies bedeutet einerseits, wie Lévinas oder Ricœur besagt, dass die radikale „Fremdheit" – d. i. die gegenüberstehende „Stelle" des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses – der einzufühlenden Subjektivität nur im Unterschied oder in Kontrast zum absoluten Am-Ausgangspunkt-Bleiben der einfühlenden Subjektivität konzipiert werden kann. Mithilfe der primordialen Reduktion lässt sich dieses Am-Ausgangspunkt-Bleiben der einfühlenden Subjektivität jetzt als die *methodisch veranschaulichte Notwendigkeit* und *Einzigkeit* ihres Seins in der Primordialitätssphäre zum Ausdruck bringen. Auf der anderen Seite muss die Fremdheit der einzufühlenden „Subjektivität" auch im Unterschied zur Transzendenz der primordialen Erfahrenen konzipiert werden, die im urimmanenten Sinne gilt. Denn die Transzendenz der Letzteren wird von Anfang an von der „Eigenheit" bzw. „Einzigartigkeit" der konstitutiven Leistungen der primordialen Subjektivität geprägt. Bei diesem Anlass ist klargestellt: Das Wesentliche des Sinnes der fremden bzw. einzufühlenden Subjektivität besteht exakt darin, dass ihr Sinn im Kontrast zu den *einzigartigen Leistungen* der primordialen Subjektivität und der *urimmanenten Transzendenz* des primordialen Erfahrenen aufgefasst werden *muss*. Mit anderen

[316] Franck, *Flesh and Body*, S. 97.

Worten: Die „Unverständlichkeit“ der fremden Subjektivität in der Primordialitätssphäre ist – und ist *lediglich – im methodischen Sinne notwendig*, solange sie in den erwähnten *spezifischen Richtungen* „unverständlich“ gemacht wird.

Zudem ist zu bemerken, dass die Primordialitätssphäre nicht mit der Erfahrungssphäre des rein Physischen – d. h. des rein Raumdinglichen – verwechselt werden kann. Wie Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* erläutert: Man muss den Begriff der „*„eigentliche[n]‘ Natur*“, der durch das Ausblenden aller einfühlungsmäßigen und intersubjektiven Geltungen zu gewinnen ist, vom Begriff jener Natur differenzieren, der sich aus der Abstraktion von allen psychischen, „praktischen“ und „kulturellen“ Prädikaten ergibt und sich als Forschungsthema des „Naturforschers“ herausstellt (I/127).[317] Der erste Grund dafür besteht darin, dass der Naturbegriff des „Naturforschers“ noch intersubjektiven Sinn in sich trägt und als rein raumdingliche Welt *für jedermann* gilt. Im Gegensatz dazu verursacht die primordiale Reduktion eine „Reinigung“ (I/127–128) des Sinns der einzufühlenden Subjektivität, sodass die daraus entstandene Welt „von dem Sinn des Für-jedermann-da [befreit]“ wird (XV/8). In der Tat folgt das Ausblenden der praktischen und kulturellen Prädikate in der Primordialitätssphäre nur indirekt dieser primordialen „Reinigung“.[318] Umso wichtiger ist aber der zweite Grund, nämlich, dass die Subjektivität in der Primordialitätssphäre *immer* ihren *eigenen Leib* als *einzigartiges „Raumding“* findet. Der Leib der primordialen Subjektivität lässt sich wesentlich nicht als „bloss[er] Körper“ konzipieren, denn die primordiale Subjektivität „schalte[t] und walte[t]“ ständig und unmittelbar „in“ ihm (XV/8).[319] Aufgrund dessen, dass der *Eigenleib* der primordialen Subjektivität simultan Ding *und* Nicht-Ding ist, erweist er sich Franck zufolge als etwas in der Primordialitätssphäre, was wesentlich „nicht homogen (*not homogeneous*)“ ist. [320] Diese Nicht-Homogenität bzw. Heterogenität des „primordialen“ Eigenleibs ist zunächst in seiner Gegebenheitsweise begründet. Da wir im nächsten Kapitel diesen Charakter des primordialen Eigenleibs im Anschluss an ihre konstitutive Rolle in der Fremderfahrung ermitteln, skizzieren wir nur kurz diese „Nicht-Homogenität“ des Eigenleibs im Folgenden.

Es ist unleugbar, dass der Eigenleib der primordiale Subjektivität „wie“ das Raumding in der Primordialitätssphäre erscheint, aber nur in *unvollkommener* bzw. „relativer Weise“ (XIV/238). Ähnlich wie Raumding gibt sich der Eigenleib bei der Selbstwahrnehmung der primordialen Subjektivität abschattungsmäßig bzw. perspektivisch. Bei diesem Fall demonstriert der Eigenleib

[317] Vgl. XV/8.

[318] Husserls Erachtens kann die primordiale Subjektivität noch von den praktischen sowie kulturellen Prädikaten – wie „Nutzwert“ – der primordialen Erfahrenen sprechen. Diese Prädikate gelten trotzdem nur für die primordiale Subjektivität in ihrem eigenen bzw. einzigen Sinne. Vgl. Text Nr. 17, in XIV/341–356, unter dem Titel „Der Widersinn des transzendentalen Realismus. Gegen den Einwand des Solipsismus.“

[319] Vgl. I/128.

[320] Franck, *Flesh and Body*, S. 80.

allerdings eine „eigentümlich[e] perspektivisch[e] Verkürzung“ (IV/159), denn die primordiale Subjektivität kann z. B. nur ihren Rücken betasten, ohne ihn aber ansehen zu können (XV/245–246). Dazu sei natürlich zu unterstreichen, dass sich die primordiale Subjektivität beim Selbstbetasten ständig in der Gegebenheit von „Doppelempfindung“ (IV/147–148) befindet. Dies weist darauf hin, dass die Gegebenheit von betasteten Empfindungen bei ihres Leibesteils jedenfalls von den tastenden Empfindungen am selben Ort des Eigenleibs begleitet wird. Wie alles Raumding zeigt der Eigenleib auch „Undurchdringlichkeit“ im Feld der Wahrnehmung (XIV/238) und lässt sich vom anderen Raumding „[b]ewegt werden“ (XV/248). Währenddessen kann der Eigenleib als „funktionierendes Wahrnehmungsorgan“ aber nicht „wegbewegt“ werden (XIV/413), als ob er ein anderes Raumding wäre und sich von sich selbst entfernen würde. Ferner muss man darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Eigenleib „Träger der freien Bewegung“ ist, sodass die primordiale Subjektivität ihren Eigenleib „unmittelbar spontan“ bewegen kann (IV/151–152), um weitere mögliche Gegebenheiten im Wahrnehmungsfeld zu aktualisieren.

Die Nicht-Homogenität des primordialen Eigenleibs geht dennoch über seine doppelte Gegebenheitsweise hinaus. Denn der Eigenleib der primordialen Subjektivität erweist sich fundamental als die *Möglichkeitsbedingung* der Wahrnehmung in der Primordialitätssphäre. Wie Husserl sagt, setzt jede Erfahrung von Gegenständlichem unentbehrlich den *entsprechenden Wesenstyp* von *Evidenz* und *Beweisführung* voraus. Dies bedeutet, dass sich die einzigartige Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenstands schon implizit auf die angemessene Wesensmöglichkeit der eigenen Subjektivität bezieht, die die Geltung des Wahrnehmungsgegenstands nachweisen *kann* (XXXVI/132). Es ist deshalb nicht zufällig, dass verschiedene Forscher zur selben Beobachtung gelangen: Die Erscheinung des Wahrgenommenen als *Leibhaftigen* verweist schon auf die *Leiblichkeit* der eigenen bzw. primordialen Subjektivität, weil jede leibhaftige Gegebenheit des Wahrgenommenen die Leiblichkeit des Wahrnehmungssubjekts voraussetzen muss.[321] Dies indiziert, dass *der Eigenleib* bzw. *die Leiblichkeit* der primordialen Subjektivität die Rolle des Umschlagspunkts zur Gegebenheit der Wahrgenommenen sowie aller intentionalen Modifizierten – einschließlich der einzufühlenden Subjektivität und des einzufühlenden „Fremdleibs“ – in der Primordialitätssphäre spielt. Eine ausführlichere Untersuchung der Gegebenheitsweise und konstitutiven Rolle des Eigenleibs der primordialen Subjektivität ist deshalb für die Fremderfahrungsanalyse erforderlich.

[321] Siehe Franck, *Flesh and Body*, S. 39, 80; De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 231; P. Reynaert, “Subjectivity and Embodiment,” in *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi (Leiden: Brill, 2012), SS. 109–110; K. Novotný, *Welt und Leib: Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2021), S. 89; P. Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology: On Meaning and Intersubjectivity* (Toronto/Buffalo/ London: University of Toronto Press, 2012), S. 33.

3.3.3 Originalitätssphäre und Präsentation

Wie wir oben erwähnt haben, wird die Primordialitätssphäre nicht nur von Husserl als *Eigenheitssphäre* gekennzeichnet, sondern auch als *Originalitätssphäre*. Mit dem Begriff „Originalitätssphäre“ wird der Wesenscharakter der Primordialitätssphäre bezeichnet, dass alle Konstituierenden sowie Konstituierten in ihr immer in „bestdenkbare[r] Originalität“ bzw. in „der originalen und ih[r] ausschließlich zugehörigen Selbstgebung“ gegeben sind (XV/10–11). Zu beachten ist, dass diese zwei Charakterisierungen der Primordialitätssphäre nur zwei Seiten derselben Medaille darstellen. Einerseits betont der Begriff „Eigenheitssphäre“ den Charakter der Primordialitätssphäre, nach dem alle Konstituierenden sowie Konstituierten in ihr nur in Bezug auf primordiale Subjektivität *gültig* sind, die die *einzige Quelle von konstitutiven Leistungen* dabei ist. Andererseits legt der Begriff „Originalitätssphäre“ den Akzent auf den Charakter der Primordialitätssphäre, dem zufolge sich alle Konstituierenden sowie Konstituierten in ihr ausschließlich der primordialen Subjektivität zeigen können, die sich als der einzige *Dativ der Erscheinungen* in der Primordialitätssphäre herausstellt.

Der Zusammenhang zwischen den Begriffen der Eigenheit und Originalität lässt sich zuerst erkennen, dass sie in gewissem Maße als austauschbar gebraucht werden. In der Tat definiert Husserl an verschiedenen Orten die „Eigenheitssphäre“ genau durch die „Originalität“ des Gegebenen in ihr. [322] Bei diesen Fällen beschreibt Husserl den „Grundcharakter der Eigenheit“ sogar als das, was „mein Sein“ betrifft, sodass „ich […] in der mir *originaliter* gegebenen Einheit eines transzendentalen Lebens [bin]“ (XV/8–9). Es ist vor diesem Hintergrund, dass Husserl die Primordialitätssphäre allgemein als die Sphäre „d[er] Totalität des für mich in Originalität Erfahrenen und Erfahrbaren“ (XV/254) bestimmt. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich der Originalitätsbegriff im *primordialen* Sinne von jenem Originalitätsbegriff im *allgemeinen* Sinne unterscheiden lässt.[323] Der letztere Originalitätsbegriff wird fast in jeder Analyse Husserls gefunden, und er bezieht sich hauptsächlich auf die *gegenwärtig-leibhaftige* Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenstands für die transzendentale Subjektivität. Bei dieser Gelegenheit kann der Originalitätsbegriff offensichtlich intersubjektive Bedeutung beinhalten. Denn die Originalität des Wahrnehmungsgegenstands kann nicht allein in Bezug auf die eigene, einfühlende Subjektivität – z. B. für mich – erfasst werden, sondern auch in Bezug auf die fremde, einzufühlende Subjektivität – d. i. für sie. Aufgrund dessen muss dieser Originalitätsbegriff ebenso zur primordialen Reduktion werden, bevor er zur Charakterisierung der Primordialitätssphäre beitragen kann.

[322] Vgl. XV/8–11, 107, 164, 357: An diesen Stellen beschreibt Husserl die Gegebenheiten in der Eigenheitssphäre als „untrennbar und original“, „original eigenen“, „in meinen originalen Eigenheiten“, „meine original eigenen Erfahrungen“.

[323] Vgl. XIV/234, 344–345, 378–391; XV/8–10, 101–102, 25–257, 641–642.

In Bezug auf dieses Thema müssen wir uns einem wichtigen Manuskript Husserls zuwenden, das zwischen 1925 und 1928 entstanden ist.[324] In diesem Manuskript versucht Husserl, das „Reich der originalen Erfahrbarkeit" (XIV/383) im Erfahrungsfeld der transzendentalen Subjektivität herauszuarbeiten. Husserl zufolge ist dieses Reich grundsätzlich eine Schicht „von original Subjektivem, nämlich die Schichte […] des in der Subjektivität *verwirklichten* Erfahrenen im Wie der Erfahrenheit, bzw. des *rein zu verwirklichenden* in seiner möglichen Erfahrung" (XIV/384 [Herv. d. Verf.]). Dieses Reich schließt in sich nicht nur die aktuelle Subjektivität und die aktuell von ihr Wahrgenommenen ein, sondern auch alle Erfahrenen als „für mich mögliche frühere, jetzige, künftige Erfahrung" (XIV 387). Es gilt daher im Grunde genommen als „das ästhetische Apriori einer Welt als Welt möglicher Erfahrung" (XIV/385). Was uns insbesondere auffällt, ist aber Husserls Versuch, den Originalitätsbegriff *in verschiedene Sinne* zu gliedern. Zum *allgemeinen* Begriff der Originalität werden nicht nur die originale Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität gerechnet, sondern auch die Originalitätssphären der wirklichen und möglichen *fremden* Subjektivitäten; und alle Gegebenheiten in der originalen Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität werden wiederum als originale Gegebenheiten *für die fremde Subjektivität* hervortreten.[325] Es ist nicht allzu schwierig zu bemerken, dass der allgemeine Originalitätsbegriff (noch) nicht von der primordialen Reduktion betroffen ist. Vor diesem Hintergrund lassen sich trotzdem mehrere *Sonderbegriffe* der „Originalität" auseinanderhalten. Darunter nennt Husserl den Originalitätsbegriff im engsten Sinne die „primordinale Originalität" bzw. „Uroriginalität" (XIV/390), die wesentlich mit der „primordinalen Wahrnehmung" zusammenhängt (XIV/388). Wie Husserl aber eindeutig sagt: Der Begriff der „Uroriginalität" kann ins Licht gebracht werden, wenn man die Einfühlung nicht als geltende transzendentale Erfahrung betrachtet bzw. sie „ausschaltet". Als Ergebnis dieser „Ausschaltung" wird die fremde Subjektivität so betrachtet, dass „sie zwar da sind"; die eigene Subjektivität macht aber „von den […] eingefühlten Erfahrungen […] keinen Gebrauch" und verwertet diese Erfahrung keineswegs als „mitgeltend" (XIV/388). Diese methodische Behandlung, die Husserl die Reduktion auf „originale Erfahrungen im engsten Sinne meiner egologisch oder solipsistisch reduzierten Originalerfahrung" (XIV 385) nennt, ist kaum von der primordialen Reduktion zu unterscheiden und sogar als ihre „Vorform" zu nachvollziehen. An derselben Stelle legt Husserl fest:

> Eine Scheidung der Erfahrungssphären und damit der entsprechenden Sphären sich rein in jenen ausweisenden Seins ergibt sich also nur in der Weise, dass ich alle Einfühlung hinsichtlich ihrer Mitgeltung einer Epoché unterziehe und somit *keine Anderen* mehr in meiner Seinssphäre habe *als* der *durch meine eigene wirkliche originale Erfahrung erfahrbaren* und *sich darin ausweisbaren*. (XIV/388 [Herv. d. Verf.])

[324] Siehe XIV/378–391, Text Nr. 19, unter dem Titel „Zum Begriff der Originalität".
[325] Vgl. XIV/387.

Als Ergebnis dieser eigentümlichen Reduktion lässt sich eine *Schicht* der transzendentalen Erfahrung – die Schicht der *Uroriginalität* – herauskristallisieren, die sich als Sphäre der „primordinalen Wahrnehmung" der primordial reduzierenden Subjektivität bewährt. In Bezug auf diese „wirkliche" und „ausweisbare" originale Erfahrbarkeit für die eigene Subjektivität stellt Husserl diese Reduktion in seiner späteren Forschung noch deutlich dar:

> *Die primordiale Reduktion auf die Welt als meine Erfahrungswelt* und zunächst der für mich gegenwärtigen Welt auf *meine* wahrnehmungsmässige Gegenwartswelt hat nun den besonderen Sinn, dass ich nur in Geltung setze meine *eigenen eigentlichen Präsentationen* sowie alle meine *Appräsentationen*, die ich *als eigene Präsentationen verwirklichen könnte*. (XV/125 [Herv. d. Verf.])

Die einzufühlende Subjektivität darf nicht als geltende Gegebenheit in der Originalitätssphäre angesehen werden, genau weil sie oder ihr Bewusstseinsleben von der primordialen Subjektivität *weder präsentativ erfahren ist* noch *sein könnte*. Demgegenüber gelten alle anderen Erfahrenen, die keine einzufühlenden Subjektivitäten sind, nach wie vor der primordialen Reduktion, weil ihre *präsentativen Gegebenheiten für die primordiale Subjektivität* im gegenwärtigen, vergangenen oder zukünftigen Sinne *verwirklicht sind, waren* oder *sein können*. Es ist höchst wichtig zu beachten, dass der Begriff der „uroriginalen" bzw. „präsentativen" Gegebenheit hierbei nicht nur auf die gegenwärtig-leibhaftige Gegebenheit im gegenständlichen bzw. konstituierten Sinne bezieht, sondern auch auf die im Sinne der konstituierenden Subjektivität. Vor diesem Hintergrund ist ersichtlich geworden, dass die Möglichkeit zur Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität in der Primordialitätssphäre – als Uroriginalitätssphäre – prinzipiell ausgeschlossen ist. Denn seinem Wesen nach kann sich das „fremde" Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität *ausschließlich sich selbst* – d. i. in Bezug auf „ihr Für-Sich-Sein" – in Uroriginalität bzw. Präsentation gegeben werden. Und es kann sich *keineswegs der einfühlenden Subjektivität* geben, in der Weise, wie sich das „eigene" Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität uroriginal bzw. präsentativ gibt. Wie wir oben gezeigt haben, lässt sich die Fremderfahrung nach der primordialen Reduktion noch in der Primordialitätssphäre auffinden, aber in einem grundsätzlich geänderten – oder verarmten – Sinne. In Bezug auf die Charakterisierung der Primordialitätssphäre als Uroriginalitätssphäre weist dies darauf hin, dass, obschon sich die einzufühlende Subjektivität nicht mehr *als* gültig halten lässt, sie „aber doch als meine Erlebnisse, als für mich *original wahrnehmbare Tatsache* in meinem originalen Felde" bzw. als „‚blosse Phänomene'" gedacht werden kann (XIV/388 [Herv. d. Verf.]). Nach der Einsicht Kerns wird daher die Geltung der einzufühlenden Subjektivität in der Primordialitätssphäre nicht mitgerechnet – aber nicht, weil die Fremderfahrung Vergegenwärtigung ist, sondern weil sie Vergegenwärtigung des Bewusstseinslebens der *fremden* Subjektivität ist.[326] Hierbei werden wir Kerns Auffassung noch

[326] Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 42.

schärfer umformulieren: Die „Fremdheit“ der einzufühlenden liegt hier wesentlich in ihrer prinzipiellen Unmöglichkeit, der primordialen Subjektivität in uroriginaler oder präsentativer Weise zu erscheinen. Die einzufühlende Subjektivität ist deshalb „fremd“, weil sie weder zur gegenwärtig-leibhaftigen Präsentation – d. i. zur Gegebenheit *originaliter* (XIV/380, 433; XV/8–9, 364, 528) – im *konstituierenden noch* im *konstituierten* Sinne kommen kann.[327]

Es ist zu beachten, dass die Uroriginalitätssphäre als Grundschicht der transzendentalen Erfahrung nicht nur für die primordiale Subjektivität gilt, sondern auch für die einzufühlende Subjektivität. Dies gilt natürlich nur unter den Bedingungen, dass „die volle Erfahrung“ wieder „in Geltung“ gesetzt wird (XIV/389).[328] Wie Husserl festlegt, hat nicht nur „jeder Andere seine Originalsphäre […] *a priori* von derselben allgemeinen Struktur“, sondern das, „[w]as für mich gilt, gilt aber *eo ipso* […] wenn wir dem Sinngehalt der Einfühlung nachgeben, für jeden Anderen, sofern er als das ein Für-sich-sein hat (von mir aus einfühlungsmässig gegeben) […]“ (XIV/389). Es sei trotzdem hervorgehoben, dass weder die Originalitätssphäre der primordialen Subjektivität noch die der einzufühlenden Subjektivität mit der „wahren Welt“ gleichgesetzt werden können. Vielmehr ist die „wahre Welt“ diejenige, die einerseits von der Originalitätssphäre der primordialen Subjektivität dargestellt wird und andererseits „in intentionaler Einheit mit den aus der Mitgeltung der Anderen in Funktion tretenden anderen Bildern [von Originalitätssphären]“ (XIV/89) Wie Husserl zusammenfasst, lassen sich weitere Begriffe von intersubjektiv geltender Originalität und Wahrnehmung nur auf der Basis der primordialen bilden (XIV/389–390). Der Grund dafür besteht darin, dass die Sphäre der primordialen Originalität – d. i. Uroriginalitätssphäre – gründlich die *Wesensgestalt* oder – in Hinsicht auf die Konzeption der intentionalen Modifikation – das *Urmodus* der Erfahrbarkeit bzw. Verständlichkeit von etwas für die „eigene“, für-sich-seiende Subjektivität festhält. Solange die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität wieder in Rücksicht genommen werden, lassen sich zwei höherstufige Begriffe von Originalität verständlich machen. Zuerst ergibt sich bei diesem Anlass die Schicht der *sekundären* Originalität, in der das *Bewusstseinsleben* und die *Leiber* der fremden Subjektivitäten – einschließlich der „Menschen“ sowie „Tiere“ – in „Wahrnehmung“ gegeben sind. Dazu konstituiert sich die Schicht der *tertiären* Originalität, in der innerweltliche Gegenständliche mit *geistigen* und *kulturellen* Prädikaten, die sich direkt oder indirekt auf die eigene und fremde Subjektivität beziehen, verständlich gemacht werden können (XIV/390).[329] Diese Beobachtung Husserls weist aber darauf hin, dass die *uroriginale Selbstgegebenheit* der primordialen

[327] Siehe Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 26–28, 34; Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, SS. 80–83; Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, SS. 103–115; und Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 36–44.

[328] Vgl. XIV/506.

[329] Vgl. XV/641–642.

Subjektivität *die Möglichkeitsbedingung der uroriginalen Gegebenheit* der primordialen Gegebenen *für sie* ist. Die Ermittlung des Wesenscharakters der primordialen Subjektivität im Hinblick auf ihre uroriginale Selbstgegebenheit ist für die Fremderfahrungsanalyse unumgänglich.

3.4 Phänomenologische Selbstkritik der primordialen Reduktion

3.4.1 Transzendentale Naivität der primordialen Reduktion und „Wiederanschaltung" der Einfühlungsleistungen

An dieser Stelle haben wir sowohl die theoretischen Motive als auch die methodischen Vorgehensweisen der primordialen Reduktion in Husserls Fremderfahrungsanalyse erklärt. Wie es oben gezeigt wird, liegt eines der Wesensmerkmale der primordialen Reduktion genau in ihrem methodisch abstrahierenden Charakter. Aus diesem Grund vertreten wir die Position, die anscheinend solipsistische Geste des Primordialitätsbegriffs statt ontologisch nur *methodisch* zu interpretieren. Wir müssen allerdings zustehen, dass die Annahme dieser Interpretationsstrategie noch nicht hinreicht, alle Probleme bezüglich der Abstraktheit der primordialen Reduktion zu behandeln. In der Tat impliziert die Unmöglichkeit der primordialen Reduktion schon, Franck zufolge, dass die Primordialitätssphäre immer bereits der Alterität des transzendenten Gegenständlichen und der fremden Subjektivität geöffnet ist.[330] Mit dieser „Unmöglichkeit" meint Franck jedoch nicht, dass die Durchführung der primordialen Reduktion im analytischen Sinne undenkbar ist, sondern, dass ihre Durchführung *dem phänomenologischen Faktum* widerspricht. Denn der Sinn der einzufühlenden Subjektivität sowie die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität gehören der monadischen Subjektivität als ihre „apodiktischen" Inhalte.[331] Vor diesem Hintergrund ist klargeworden, dass die Durchführung der primordialen Reduktion als abstrahierendes und verengendes Ausblenden der Einfühlungsmäßigen im Leben der monadischen Subjektivität ihren Preis hat: Sie führt zur *transzendentalen Naivität*, solange alle Konstituierenden und Konstituierten, die weder als Eigene der primordialen Subjektivität gehören noch von ihr in Uroriginalität zu erfahren sind, nicht mehr als Geltende im phänomenologischen Sinn betrachtet werden dürfen. Für die primordiale Reduktion bedeutet die Entstehung von transzendentaler Naivität allerdings kein „Todesurteil". In der Tat ist die Entstehung dieser transzendentalen Naivität unvermeidlich, denn jede Anwendung von thematisierender Methode ist simultan

[330] Franck, *Flesh and Body*, S. 107.

[331] Ebd., S. 117. Vgl. Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 38; Ricœur, "Phenomenology and Hermeneutics", S. 51.

Sichtbar-Machen spezifischer Wesensstruktur der transzendentalen Erfahrung und *Unsichtbar-Machen* von anderer, die dem „Thema" nicht entspricht. Die transzendentale Naivität lässt sich dennoch immer durch *„Kritik"* überwinden.[332] Diese Kritik sollte nicht nur darauf abzielen, die methodische Einschränkung der thematisierenden Analyse ins Licht zu bringen. Sondern sie sollte auch das, was aufgrund der transzendentalen Naivität „unsichtbar" gemacht wurde, wieder sichtbar machen und es in Bezug auf die in vorangegangener Durchführung der Methode gewonnenen Erkenntnisse begreifen.

Wie lässt sich aber diese Kritik der primordialen Reduktion im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse Husserls ausüben? Tatsächlich besagt Husserl sehr deutlich, dass er auch nicht darauf abzielt, die Einfühlungsleistungen der einfühlenden Subjektivität und den Sinn der einzufühlenden Subjektivität „ernstlich ausser Geltung zu setzen, nämlich ein für allemal"; sondern er betrachtet die primordiale Reduktion nur als „Mittel", das spezifisch zur Bestimmung der Eigenheits- und Uroriginalitätssphäre der einfühlenden Subjektivität verwendet werden kann (XIV/388). Dies deutet trotzdem darauf hin, dass die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität *wieder angeschaltet*, nochmal „*thematisch* in Rechnung" (XV/11) gezogen bzw. „mitaufgenommen" werden müssen (XV/635) [333] , nachdem der geltungsmäßige Fundierungszusammenhang zwischen der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität aufgeklärt wird. Diese Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität – und folglich des Sinns der einzufühlenden Subjektivität – dient daher wesentlich dazu, das „ganze" Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität nochmal im Anschluss an ihre – *jetzt transzendental aufgeklärten* – Einfühlungsleistungen und den Sinn ihrer einzufühlenden Subjektivität zu erfassen.[334] Unseres Erachtens lässt sich diese Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen aber nicht einfach als performativer Widerspruch der primordialen Reduktion wegerklären. Vielmehr müssen sie als Ergebnis der Selbstkritik der primordial reduzierenden Subjektivität betrachtet werden, was zur Überwindung der transzendentalen Naivität der primordialen Reduktion und zur methodischen Vollendung der

[332] Vgl. Lohmar, "Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology," SS. 297–298, 300.

[333] Vgl. XIV/389. Siehe auch Meist, „Monadologische Intersubjektivität," S. 567: „Die programmatische Rekonstruktion des ursprünglichen Zusammenhangs von Welt und Bewußtsein fordert daher von sich aus, daß die primordiale Abstraktion in einer phänomenologischen ‚Wiederaufbaubewegung' wieder aufgehoben wird." Dazu H-G. Gadamer, „Die phänomenologische Bewegung," in *Kleine Schriften III* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1972), S. 178 ff., zitiert nach Meist, ebd.: Aus Gadamers Forschungen entlehnt Meist den Begriff „Wiederaufbaubewegung".

[334] Vgl. XV/635: „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 ‚Einfüllungen'. 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." Vgl. Meist, „Monadologische Intersubjektivität," S. 567; und Franck, *Flesh and Body*, S. 78.

Fremderfahrungsanalyse beiträgt. Mit anderen Worten: Die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen ist das methodische „Wieder-sichtbar-Machen" von Sinneskomponenten der Fremderfahrung, die sich als apodiktische Inhalte bzw. Faktum der transzendentalen Erfahrung erweisen und jedoch im vorangegangenen Schritt methodisch „unsichtbar" gemacht wurden.

Diese *Wiederanschaltung* der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität drückt einerseits ihre Bewusstheit vom „abstrahierenden" bzw. „fingierten" Charakter der primordialen Reduktion aus. Dies bedeutet: Die primordial reduzierende Subjektivität ist sich dessen bewusst, dass die Ausübung dieser Methode dem Leben der monadischen Subjektivität und dem in ihm gegebenen phänomenologischen Faktum – dass die eigene Subjektivität Einfühlungsvermögen besitzt und die Welt intersubjektiv gültig ist – widerspricht. Andererseits ist diese Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität nur sinnvoll im Verhältnis zu der methodisch vorangegangenen Ausschaltung von ihr. Tatsächlich müssen die „Ausschaltung" und „Anschaltung" der Einfühlungsmäßigen – einschließlich der Einfühlungslesitungen und der in ihnen direkt oder indirket konstituierten Sinne – als *methodischer Gegenzug* zueinander betrachtet werden. Auf der einen Seite erregt die Ausschaltung des Einfühlungsmäßigen ohne Wiederanschaltung nicht nur den Verdacht, dass der abstrahierende Charakter der primordialen Reduktion unberücksichtigt bleibt. Sondern sie bringt mit sich auch die Gefahr, die „Einzigartigkeit" der primordialen Subjektivität ontologisch statt methodisch zu interpretieren – und die transzendental-solipsistische Interpretation der Fremderfahrungsanalyse Husserls zu fördern. Auf der anderen Seite lässt sich die „Wiederanschaltung" des Einfühlungsmäßigen ohne vorangegangene Ausschaltung kaum von der Position unterscheiden, von der aus weder die konstitutive Spannung in der Fremderfahrung richtig thematisiert noch richtig infragegestellt wird – z. B. durch die primordiale Reduktion. Deswegen müssen die Ausschaltung und (Wieder-)Anschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität nicht nur Hand in Hand gehen, sondern in der richtigen Schrittfolge.

Sobald die konstitutiven Leistungen der Einfühlung im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität wieder angeschaltet bzw. „mitaufgenommen" werden, findet die primordiale Subjektivität nicht nur „wieder" die einzufühlende Subjektivität. Sondern sie befindet sich auch mit ihren einzufühlenden Subjektivitäten *im intentionalen Ineinandersein* (XV/366, 668)[335], was

[335] Auf Basis der Passage in *Husserliana* (XV/635) ist Kern der Auffassung, dass Husserl hierbei zum dritten Begriff der Primordialität (neben der statischen und genetischen) gekommen ist. Unseres Erachtens ist Kerns Auffassung korrekt, sie bedarf aber einer näheren Bestimmung bezüglich des methodischen Charakters dieses „dritten" Begriffs der Primordialität. Der Grund dafür liegt darin, dass dieser Primordialitätsbegriff noch im Rahmen der statischen Fremderfahrungsanalyse verbleibt. Denn er erweist sich noch als das Ergebnis der kritischen Überwindung der durch die primordiale Reduktion verursachten „Naivität" und bezeichnet lediglich den „Endpunkt" der statischen Fremderfahrungsanalyse. Wir sind deshalb der Ansicht, dass dieser „intersubjektivierte" Primordialitätsbegriff und der „ursprüngliche" Primordialitätsbegriff, der durch das Ausblenden der Einfühlungsleistungen zu gewinnen ist, noch eine Unterscheidung im Rahmen der *statischen*

wesentlich auf die *wechselseitige Bezogenheit von Einfühlungen* zwischen ihr und den einzufühlenden Subjektivitäten zurückgeführt werden kann. Auf die Konstitution und Signifikanz dieses intentionalen Ineinanderseins der primordialen Subjektivität können wir nur eingehen, nachdem wir zuerst die statische Fremderfahrungsanalyse Husserls im Rahmen seiner primordialen Reduktion untersucht haben. In Hinblick auf die erwähnte *Verflechtung* zwischen der primordialen Subjektivität und ihren einzufühlenden Subjektivität-*en* können wir den Schluss ziehen: Versteht man die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität als den methodischen „Anfangspunkt", Kritik gegen die *inhaltliche* Abstraktheit der primordialen Reduktion zu üben, so kann man den „Endpunkt" dieser Kritik ausschließlich als die *Intersubjektivierung* der – transzendental-methodisch „naiven" – Konzeption der primordialen Subjektivität konzipieren.

3.4.2 Primordiale Reduktion als genetischer Abbau der Fremderfahrung

Neben der erwähnten Kritik der methodischen Naivität der primordialen Reduktion, die durch die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität zu erlangen ist, müssen wir die Frage nach der *„Genese"* der Fremderfahrung aufwerfen. Wie wir in der obigen Analyse angedeutet haben, handelt es sich bei der genetischen Fremderfahrungsanalyse vorwiegend um die Konstitution des *Motivationszusammenhangs* zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität. Wie wir in der obigen Erläuterung klargelegt haben, fokussiert sich die statische Fremderfahrungsanalyse auf den geltungsmäßigen Fundierungszusammenhang zwischen der einfühlenden Subjektivität – deren Sinn und Leistungen die geltungsmäßigen „Fundierenden" bzw. „Ermöglichenden" sind – und der einzufühlenden Subjektivität – deren Sinn die geltungsmäßigen „Fundierten" bzw. „Ermöglichten" ist. Mittlerweile werden bei der Infragestellung der Geltungsfundierung der Fremderfahrung aber die genetischen Probleme überhaupt ausgeschlossen.[336] In der Tat charakterisiert sich die statische Fremderfahrungsanalyse wesentlich durch die methodische „Verdichtung" des Zeitpunkts der Analyse ins ideal-momentane „Zugleich". Von dem ausgehend kann einerseits der Fundierungszusammenhang zwischen dem Einfühlenden und dem Einzufühlenden als „Wesensstruktur" bzw. „apriorische" Möglichkeitsbedingung der Fremderfahrung betrachtet werden. Auf der anderen Seite ist man bei diesem Anlass für den zeitlich ausgedehnten Charakter des Bewusstseins- bzw. Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität blind. Vom methodisch „verdichten" Zeitpunkt

Fremderfahrungsanalyse darstellen. Siehe Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie,* SS. 38–39.

[336] Vgl. XIV/38.

der statischen Fremderfahrungsanalyse aus ist die „zeitliche Ausdehnung“ des Bewusstseins etwas unverständlich. Demzufolge sind Themen – wie Vorgegebenheit, Vorprädikativität, Sinnweckung, Sinnstiftung usw. –, die sich an den zeitlich ausgedehnten Charakter des einfühlungsmäßigen Bewusstseins anschließen, aus dem Forschungsfeld der statischen Phänomenologie ausgesperrt. Dies bedeutet aber, dass die Abstraktheit der primordialen Subjektivität unumgänglich zur zweiten transzendentalen Naivität führt, nämlich zum Außer-Acht-Setzen der genetischen Dimension der Fremderfahrung.

Da wir die genetische Fremderfahrungsanalyse Husserls wieder im achten Kapitel der vorliegenden Arbeit aufgreifen werden, befassen wir uns hierbei nicht mit jedem Aspekt des Themas. Vielmehr konzentrieren wir uns darauf, an welchem Punkt und in welcher Weise die genetische Fremderfahrungsanalyse als Kritik der statischen primordialen Reduktion beginnen kann. In der Tat kennzeichnet Husserl die primordiale Reduktion gelegentlich vom genetischen Gesichtspunkt aus als „Abbau“.[337] Diese Kennzeichnung weist darauf hin, dass der genetische „Abbau“ auch allgemein mit der „Ausschaltung“ eines bestimmten Sinnesmoments der Fremderfahrung zu tun hat. Er lässt sich allerdings nicht direkt mit dem abstrahierenden Ausblenden der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität und des Sinns der einzufühlenden Subjektivität im statischen Sinne identifizieren. Husserl beschreibt den „Abbau“ wie folgt:

> In unserer Erfahrung, in jeder unserer Dingwahrnehmungen, liegt ein Horizont möglicher Erfahrung, und damit verweist sie auf eine Genesis dieser Erfahrung, die ihre Stufenbildung haben muss […]. Wir können unsere volle Erfahrung (die Wahrnehmung, die originäre Erfahrungsapperzeption) in gewisser Weise systematisch abbauen, wir können uns überlegen, wie die Wahrnehmung ihren Horizonten nach beschaffen sein müsste, wenn wir gewisse Erfahrungen aus der Genesis ausschalten, also annehmen, dass gewisse Gruppen von Erfahrungen nie möglich gewesen wären. (XIV/115)

In der Tat hat Husserl eine identische Strategie von „systematischem Abbau“ in der Analyse der Wertapperzeption übernommen (XXXVII/294). [338] Dabei stellt er fest, dass der „Wahrnehmungsumstand“ der praktischen Welt, in dem das Wahrnehmungsgegenständliche gegeben bzw. vorgegeben ist, bereits wegen der Leistungen der Wert- und Willensakte „gefühlsmäßig [ge]färbt“ wird (XXXVII/294). Als Ergebnis dessen zeigt sich das Wahrnehmungsgegenständliche in der praktischen Welt immer mit einem gewissen „Gefühlscharakter“, der einerseits die aktive Wertapperzeption motiviert, aber andererseits auf etwas „nichts Gefühlmäßiges“ fundiert ist (XXXVI/294). Man kann an dieser Stelle dann einen „Abbau[] der sinngebenden Schichten“ (XXXVI/295) durchführen, indem man den

[337] Vgl. Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, S. 252. 256, 260.
[338] Vgl. A. Staiti, „Abbau,“ in *Husserls Lexikon*, hrsg. von H.-H. Gander (Darmstadt: WBG, 2010), SS. 17–18.

Gefühlscharakter bzw. die „Gefühlsfärbung“ des Wahrnehmungsgegenständlichen abstrahiert und ein Feld von „*Gegenständlichkeiten tiefster Stufe*“ (XXXVI/295) absondert. Dementsprechend gewinnt man eine „*künstlich entwertete und entgüterte Welt*“ (XXXVI/294). Nur mithilfe dieser Methode kann man überprüfen, wie und inwiefern die „entwerteten“ Gegenständlichen *„vor“* der Wertapperzeption – als ob die *zeitlich bzw. genetisch erste* Wertapperzeption *noch nicht* geschehen wäre – in *Assoziation* zueinander gesetzt werden und *„danach“* die Wertapperzeption motivieren. Ähnlicherweise kann man der genetischen Fremderfahrungsanalyse die *obere Geltungsstufe* der Fremderfahrung ausschalten, in der die einzufühlende Subjektivität als „fertiges Konstituiertes“ verständlich gemacht wird. Wie lässt sich aber von der primordialen Reduktion im statischen Sinne unterscheiden? Die Antwort lautet: Die primordiale Reduktion ist wesentlich die Methode des Abbaus, die vom statischen Gesichtspunkt konzipiert wird. Wie Husserl sehr klar besagt, lässt sich die statische primordiale Reduktion über ihren einschränkenden Charakter hinaus als Abbau *in abstracto* charakterisieren (XV/121, 374). Denn in ihr werden nur die „jetzt aktuelle, als lebendige Gegenwart“ und die „in ihr als aktuelle Wahrnehmungswelt (*in abstracto*)“ infrage gestellt, um das „Wesensmässige“ bzw. die „invariante Form“ der Erfahrung – einschließlich der Fremderfahrung – „für alle vergangenen und künftigen wahrnehmungsmässigen Weltgegenwarten“ aufzuklären (XV/374). Dies bedeutet, dass sich die „Abstraktheit“ der primordialen Reduktion (als statischer Abbau) in diesem Kontext hauptsächlich auf die „Idealität“ des statischen Zeitpunkts bezieht.

Wie Sakakibara trotzdem suggeriert, kann man die primordiale Reduktion bei Husserl auch als Abbau *in konkreto* bzw. genetisch verstehen.[339] Diese Möglichkeit verrät sich in der ersten Linie, dass, obwohl Husserl die Fremderfahrungsanalyse in der fünften *Cartesianischen Meditation* als „statisch“ charakterisiert, er auch die konstitutiven Rollen jener Prozesse – wie „Assoziation“ oder „Paarung“ – diskutiert, die wesentlich der genetischen Phänomenologie gehören. Vor diesem Hintergrund stellt Sakakibara sogar fest, dass Husserls Fremderfahrungsanalyse in der fünften *Cartesianischen Meditation* wesentlich eine *„halb-genetische Betrachtung“* oder eine statische Analyse mit einigen – aber nicht zureichenden – genetischen Momenten ist.[340] Im Vergleich zur Konzeption der primordialen Reduktion als genetischen Abbaus vernachlässigt deshalb die statische primordiale Reduktion, die vom ideal-momentanen Zeitpunkt des „Zugleichs“ ausgehend, die Folgenden. Die „Unterschichte“ der Fremderfahrung lässt sich nicht allein als die „unterstufige“ Geltungsschicht betrachten, die die „oberstufige“ Geltungsschicht – z. B. der Sinn der einzufühlenden Subjektivität – ermöglicht. Sondern *innerhalb dieser „unterstufigen“ Geltungsschicht der Fremderfahrung* ereignet sich schon die konstitutive

[339] Sakakibara, „Struktur und Genesis der Fremderfahrung,“ SS. 5–7.
[340] Ebd., SS. 7–9.

Assoziation der vorgegebenen und vorprädikativen „Gegenständlichkeiten tiefster Stufe“, die *faktisch* und *in Aufeinanderfolge* – d. i. *inhaltlich und zeitlich „konkret“* – von der primordialen Subjektivität erfahren oder erlebt wurden. Und es ist die konstitutive Assoziation auf der unteren bzw. untersten Stufe der Fremderfahrung, die – Schritt für Schritt – die oberstufige Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität motiviert. Nur vor diesem Hintergrund ist die „Konstitution“ der „Motivationszusammenhang“ der Fremderfahrung verständlich – und im methodischen Sinne „sichtbar“.

Die genetische Auffassung der primordialen Reduktion, die die Analyse des Motivationszusammenhangs der Fremderfahrung ermöglicht, können wir im Anschluss an den Begriff der „solipsistischen Reduktion“ weiter präzisieren (XV/50–52). [341] Wie Husserl nachdrücklich betont, lässt sich eine primordial reduzierte Welt – d. i. eine geltungsmäßig „solipsistische“ Welt im statischen Sinne, die durch das Ausblenden der Einfühlungsleistungen und einfühlungsmäßigen Geltenden zu erwerben ist – keineswegs mit der „solipsistische[n] Welt“ verwechselt (XV/51). Die solipsistische Reduktion belangt tatsächlich nicht die Frage nach der Geltungsermöglichung der einzufühlenden Subjektivität. Dies gilt aber nicht, weil diese Frage übersehen wird, sondern weil die Durchführung der solipsistischen Reduktion voraussetzen muss, dass die Geltungsermöglichung der Fremderfahrung bereits – z. B. in der statischen Fremderfahrungsanalyse – transzendental *aufgeklärt* wird. wie Husserl unmittelbar weitergeht:

> Allerdings kann eine solipsistische Welt mit ihrer Raumzeitlichkeit und ihren solipsistischen Erfahrungsrealitäten so in der Forterfahrung sich gestalten, sich so neuen Sinn zueignen […], dass in mir Erfahrungsmotivationen erwachsen, mit denen Einfühlungen auftreten, […] und damit gewinnt die solipsistische Welt im Lauf der Forterfahrung den Sinn einer intersubjektiven Welt, und ich werde dann zum Menschen im gewöhnlichen Sinn usw. (XV/51 [Herv. d. Verf.])

Dies besagt gerade, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität hierbei nicht wegen ihrer Nicht-Eigenheit oder uroriginalen Unerfahrbarkeit für die „solipsistische“ Subjektivität ungültig gemacht wird. Sondern die „solipsistische“ Subjektivität befindet sich nur in der Lage, in der ihr alle *Einfühlungsmotivationen* fehlen und ihre Einfühlungsleistungen *nicht faktisch* auftreten können. [342] Dies impliziert aber andererseits, dass die Einfühlungsleistungen der *genetisch-solipsistischen* Subjektivität *nicht ungültig gehalten* werden. Sonst wäre es für einen im Prinzip unmöglich, das „Erwachen“ der Einfühlungsmotivationen sowie das „Auftreten“ der Einfühlung zu verstehen. Der Grund dafür, die „solipsistische“ Reduktion durchzuführen, besteht dann nach Husserl darin, die Genesis der Fremderfahrung „als Genesis eines solipsistischen Ich zum

[341] Vgl. XIV/477–478. Siehe dazu *Micali, Überschüsse der Erfahrung*, SS. 112–113; Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 36–37, 45–46; Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, SS. 75–76.

[342] Vgl. XIV/477.

Menschen einer Menschenwelt und der solipsistischen Welt zu einer aus ihr werdenden intersubjektiven menschheitlichen Welt“ zu rekonstruieren (XV/51–52). Es ist erwähnenswert, dass Husserl die „Genese“ der Fremderfahrung im Leben der einfühlenden Subjektivität, die durch solipsistische Reduktion sichtbar gemacht wird, auch als „fiktive Genesis“ bezeichnet (XIV/477). Die „Fiktivität“ dieser Genese liegt darin, dass man „*nicht im voraus behaupten*, dass die Genesis der Fremdappräsentation *[…] die vorangegangene Genesis einer Umwelt ohne Fremdsubjektivität [voraussetzt]*, bzw. voraussetzt, dass schon eine solche Umwelt konstituiert ist“ (XIV/477). Anders formuliert: Diese Umwelt „ohne Fremdsubjektivität“ ist nur analytisch rekonstruiert und existiert niemals „wirklich“. Denn die Welt ist vom genetischen Anfang des *monadischen* Bewusstseinslebens der Subjektivität an eine sich intersubjektiv geltende *und* genetisch bzw. generativ entfaltende Welt.[343] Nun stellt sich aber die Frage, wie diese genetisch-solipsistische Welt der *genetisch primordialen Subjektivität* eigentlich aussieht, wenn die Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität wegen des Fehlens der Einfühlungsmotivation *noch nicht ausgelöst werden kann*. Diesbezüglich drückt Husserl deutlich aus:

> Zu den Wesensmöglichkeiten einer solipsistischen Welt gehört, dass sie sich dem Ich im Fortgang seines erfahrenden Lebens enthüllt als nicht bloss solipsistische Welt, sondern als beschränkte Vorstellung einer intersubjektiven. Oder zum Wesen des sich als solus findenden Ich gehört, dass es im Lauf seines Fortlebens sich als socius von Genossen finden könnte. (XV/51–52)

Die genetisch-solipsistische Welt gilt deshalb als eine *methodisch rekonstruierte beschränkte Vorstellung* der Welt, die im genetischen Fortgang des primordialen Erfahrungslebens der monadischen Subjektivität *bereits* intersubjektiv *geworden ist*. Es lässt sich hierbei erkennen, dass die genetisch primordiale Subjektivität die Wesensmöglichkeit zur genetischen *und* intersubjektiven Entfaltung ihres Bewusstseinslebens in ein intersubjektives in sich trägt. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu beachten, dass die genetisch primordiale Subjektivität *weder* als „bloß intersubjektiv“ *noch* als „bloß solipsistisch“ definiert werden kann. Die genetisch primordiale Subjektivität verfügt einerseits über die Wesensmöglichkeiten – und ist daher immer schon *auffassungsmäßig „vorbereitet“* –, etwas einfühlungsmäßig aufzufassen. Andererseits *hätte* – so im „fiktiven“ Sinne – die genetisch primordiale Subjektivität aber dasjenige Erfahrungsleben „*noch nicht“ gelebt,* in dem sie „zum ersten Mal“ dem Fremdkörper begegnen und ihren Eigenleib mit ihm assoziieren würde. In dieser Hinsicht würden ihre Einfühlungsleistungen jedoch nur als *unausgelöst* bleiben, anstatt ungültig zu sein. Vor diesem Hintergrund kann dann die „Solitärität“ der genetisch primordialen Subjektivität so konzipiert werden, dass ihr *die „wesenstatsächliche“ Motivation zur Einfühlung* fehlt, obwohl sie wesentlich über die Einfühlungsleistungen verfügt. Ihre „Solitärität“ bzw. „Einsamkeit“ sollte hier also präziser als

[343] Vgl. Mat VIII/393–394.

Vor-Intersubjektivität im methodischen Sinne verstanden werden: Die genetisch-primordiale Subjektivität ist „vor“ intersubjektiv, weil sie sich *in einer Phase* ihres Bewusstseinslebens befindet, in der ihre Einfühlung „noch nicht“ im *zeitlichen* bzw. im *genetischen* Sinne vollzogen werden.[344]

Nachdem die Einfühlungsleistungen der bereits intersubjektiv lebenden monadischen Subjektivität mit Rücksicht auf ihren zeitlich „ausgedehnten“ Charakter „abgebaut“ werden, findet man die primordiale Subjektivität nicht nur in einer „solipsistischen“ Welt, in der ihre Einfühlungsleistungen noch nicht ausgelöst werden und ihre Einfühlungsmotivationen noch zu erwachsen sind. Sondern die primordiale Subjektivität befindet sich *„vor“* dem methodisch und fiktiv rekonstruierten *„ersten Ereignis“* der Fremderfahrung schon in intentionalem Zusammenhang mit *jenem „Erfahrenen“*, das von ihr *„später“* als einzufühlende Subjektivität *aufgefasst worden sein wird*. Geht man vom Gesichtspunkt der bereits intersubjektiv gewordenen primordialen Subjektivität aus, so sind alle Konstitution und Gegebenheit in dieser Bewusstseinsphase grundsätzlich *vorgegeben* – d. i. bestimmt „vor“ dem „ersten Ereignis“ der Fremderfahrung – und *vorprädikativ* – d. i. sinnhaft „vor“ dem Auftritt des „fertigen Sinnesgebildes“ der Fremderfahrung. Was man in dieser Bewusstseinsphase der einfühlungsmäßigen Vorgegebenheit und Vorprädikativität auffinden kann, ist das Feld der intentionalen Assoziation, die von anderen Prinzipien der Konstitution beherrscht wird. Dabei kann man entdecken, dass der Eigenleib der primordialen Subjektivität und der einzufühlende Fremdkörper wegen der *„wechselseitigen“* und *„partiellen“ Ähnlichkeiten* ihrer *sinnlichen* Aspekte als „Paar“ aufgehoben sind. Und die einfühlungsmäßige Motivation, die Husserl mithilfe der „solipsistischen“ Reduktion zum Thema bringen möchte, ist genau der wechselseitige Erweckungs- und Stiftungszusammenhang, der auf die erwähnte „Paarung“ zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper basiert. Zusammengefasst: Versteht man den „Abbau“ der Einfühlungsmotivation der primordialen Subjektivität als den „Anfangspunkt“, Kritik gegen die *zeitlich-ideale* und -verdichtende Abstraktheit der primordialen Reduktion zu üben, so erweist sich der „Endpunkt“ dieser Kritik als nichts anderes als die *Genetizierung* der Konzeption der primordialen Subjektivität.[345]

[344] In einem anderen Sinne können wir nach dem Hinweis Lotz' diese „solipsistische“ Bewusstseinsphase als die analytisch rekonstruierte Phase vor dem „‚ersten Kontakt'“ zu dem betrachten, was einfühlungsmäßig aufzufassen ist, „wenn noch keine inhaltliche Erwartung und Apperzeption funktioniert“. Siehe C. Lotz, „Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl,“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56, Nr. 1 (2002), S. 85.

[345] Vgl. Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, SS. 37–38, 77, 90–100, 129, 157.

IV. Zeitlichkeit, Leiblichkeit und potentiales Leben der primordialen Subjektivität

4.1 Zeitlichkeit der primordialen Subjektivität

4.1.1 Immanente Zeitlichkeit des intentionalen Bewusstseins

Im letzten Kapitel ist ersichtlich geworden, dass die „Primordialitätssphäre“ im Rahmen der statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls als die „Grundschicht“ der Erfahrungssphäre der monadischen Subjektivität ist, die durch das abstrahierende Ausblenden ihrer Einfühlungsleistungen thematisiert wird. In dieser Hinsicht lässt sich das „Primordiale“ – d. i. das, was in der Primordialitätssphäre aufzufinden ist oder sein kann – nur dann als gültig betrachten, wenn es sowohl aus den *eigenen* Leistungen der primordialen Subjektivität konstituiert werden als auch der primordialen Subjektivität in *uroriginaler* Weise erscheinen kann. Es sei aber hervorgehoben, dass Husserl die Primordialitätssphäre nicht nur als „Eigenheitssphäre“ oder „Uroriginalitätssphäre“ bezeichnet, sondern er sie an vielen Stellen als Sphäre der *Selbsterfahrung*[346] oder *Selbstwahrnehmung* darstellt.[347] Diese letztere Bezeichnung erinnert uns daran, dass dem Primordialen nicht nur die primordialen „Konstituierten“ gehören, die wesentlich als „An-Sich-Sein“ *für* die primordiale Subjektivität gelten. Sondern ihm wird auch das primordiale „Konstituierende“ – d. i. die primordiale Subjektivität *selbst* – zugerechnet, das sich grundsätzlich durch sein „Für-Sich-Sein“ von anderen primordialen Erfahrenen unterscheidet.

Bei diesem Anlass lässt sich ansehen, dass die Ermittlung dieses „Für-Sich-Seins“ der primordialen Subjektivität einen unverzichtbaren Bestandteil der Fremderfahrungsanalyse Husserls ausmacht. Die Gründe dafür lassen sich weiter in die folgenden zwei Aspekte gliedern. Im allgemeinen Sinne erweist sich einerseits die primordiale Subjektivität als der *einzige* „Dativ“ bzw. „Bezugspunkt“ in der Primordialitätssphäre, hinsichtlich dessen die primordialen Konstituierten überhaupt erscheinen und verständlich gemacht werden können. Nehmen wir aber

[346] Vgl. I/133–135, 150, 156, 177; XIII/432, 442–446; XIV/57–63, 295 [Fn. 2], 309–323, 331, 346, 355, 357–365, 378–391, 395–399, 400–408, 417–422, 461–466, 503–504, 522; XV/8–15, 75, 116, 362–371. An manchen Stellen setzt Husserl sogar den Begriff „originale Erfahrung“ mit dem Begriff „Selbsterfahrung“ gleich und bezeichnet sie als „originale Selbsterfahrung“.

[347] Vgl. XIV/331, 346, 358, 380; XV/8, 342, 557–561, 602–603. An diesen Stellen wird der Begriff „Selbstwahrnehmung“ entweder als Synonym für den Begriff „(originale) Selbsterfahrung“ oder zusammen mit dem letzteren als Paarbegriff verwendet.

in Rücksicht, dass die Primordialitätssphäre zugleich die „Grundschicht" der Erfahrung der phänomenologisch reduzierenden Subjektivität ist, so betrifft dieses „Für-Sich-Sein" der Subjektivität nicht lediglich die Konstitution der einzigen *Quelle* von konstitutiven Leistungen und des einzigen *Dativs* der Erscheinung in der Primordialitätssphäre. Vielmehr geht es auch um die Konstitution des undeklinierbaren Charakters – d. h. der *unmodalen Einzigkeit* – des Bewusstseinslebens der monadischen Subjektivität. Dementsprechend bezweckt die Ermittlung des Für-Sich-Seins der primordialen Subjektivität nicht nur die Aufklärung dessen, wie sich die primordiale Subjektivität als den einzigen „Bezugspunkt" der *eigenen* und uroriginalen Erscheinung konstituiert. Sondern sie dient auch zur Aufklärung dessen, wie die phänomenologisch reduzierende Subjektivität ihren radikal *erstpersönlichen* Charakter konstituiert. Im spezifischen Sinne trägt andererseits die Ermittlung des Für-Sich-Seins zur Aufklärung des Seins und des Sinnes der einzufühlenden Subjektivität bei. Wie wir früher dargelegt haben, stellt sich die primordiale Subjektivität sowohl als den „Ausgangspunkt" als auch den geltungsmäßigen „Urmodus" der Einfühlung heraus. Und nur wenn das Einzufühlende *simultan* in Kontrast zu *und* in Ähnlichkeit zu der primordialen Subjektivität aufgefasst wird, kann es schließlich als „fremde" *und* „Subjektivität" konstituiert werden. An diesem Punkt drängt sich allerdings die Frage auf: Wie lässt sich das Für-Sich-Sein der primordialen Subjektivität begreifen, wenn es sich je nach ihrem Sinn – d. i. als „Konstituierendes" – und Erscheinungsweisen – d. i. statt „gegenständlich" bzw. „perspektivisch" – vom An-Sich-Sein des primordialen Konstituierten differenziert? Wie ist die eigene und uroriginale *„Selbst-Zugänglichkeit"* der primordialen Subjektivität zu verstehen, wenn sie nicht mit der eigenen und uroriginalen „Fremd-Zugänglichkeit" [348] des primordialen Konstituierten gleichgesetzt werden kann? Wie ist die Untersuchung der Selbsterscheinung der primordialen Subjektivität anzufangen?

Da die Konstitution sowohl der Subjektivität als auch der Konstituierten ausschließlich im intentionalen Bewusstseinsleben stattfindet, das wesentlich ein ständig verfließender „Strom" ist, sollte unsere Ermittlung auf die Analyse dieses „strömenden" – oder präziser, des *zeitlichen* – Charakters des intentionalen Bewusstseins der Subjektivität zurückgeführt werden. [349] Nach Husserl besteht jede *Gesamtauffassung* des Gegenständlichen aus zwei Wesenskomponenten. Aufgrund der ersten Wesenskomponente wird einerseits das *transzendente*

[348] Das Adjektiv „fremd" weist hierbei nur auf die intentionale „Transzendenz" des Konstituierten überhaupt hin und trägt keinen Bezug auf die radikale Fremdheit der einzufühlenden bzw. fremden Subjektivität in sich.

[349] Vgl. XXXIV/180–181: „Das absolute transzendentale Leben […] ist die unaufhörliche Vor-Zeitigung, in der also unaufhörlich […] die Urzeit, die Vor-Zeit in lebendiger Konstitution ist. In dieser Vorzeit sind im ‚Strom' dieses Lebens nicht nur konstituiert die vorzeitlichen Einheiten (die Erlebnisse in der Erlebniszeitlichkeit) – d. i. die ‚Konstitution' im ersten Sinn, *gehörig zum Bewusstsein im ersten, dem vorzeitigen den Sinn* –, sondern auch, und nun in einem neuen Sinne, *alle Stufen des Seienden für das Ich*, aber auch korrelativ das Ich selbst."

Wahrnehmungsgegenständliche „nach seinen außerzeitlichen Bestimmungen“ (X/63) [350] als „kontinuierliche[]“ bzw. „unveränderte“ Gleichheit aufgefasst, die „über eine Dauer erstreckt“ (X/22). Diese sozusagen „Äußerzeitlichkeit“ bezeichnet trotzdem keineswegs, dass das Wahrnehmungsgegenständliche unabhängig vom intentionalen Bewusstsein gelten kann. Sondern sie weist nur darauf hin, dass sich das transzendente Wahrnehmungsgegenständliche als irreelles Einheitssystem von Erscheinungen im *unaufhörlichen Ablauf* des Bewusstseinsstroms *durchhält*. Von dieser Konzeption der Erscheinung des transzendenten Gegenständlichen als in Sukzession oder Veränderungen *Dauereden* ausgehend ist es aber erforderlich, die Möglichkeitsbedingung dieser Erscheinung des Dauernden infragezustellen. Dies bedeutet, dass sich die Analyse des zeitlichen Charakters des Bewusstseins in der ersten Linie als Frage nach dem *Bewusstsein von* bzw. nach der *Erscheinung der Dauer, Sukzession und Veränderungen* aufdrängt.[351]

An diesem Punkt kommen wir zur zweiten Wesenskomponente der Gesamtauffassung des transzendenten Gegenständlichen, nämlich der Konstitution *des intentionalen Bewusstseins selbst* als *einheitlicher, aber ständig entströmender Fluss*. Dies weist darauf hin, dass das Bewusstsein nicht nur „Zeitstellen“ des „Jetztsein[s], Gewesensein[s]“ und Werden-Seins in sich birgt; sondern auch die *Erscheinungen* des transzendenten Gegenständlichen treten nach ihrer Aufeinanderfolge in ihm auf – und schließlich „verblassen“ (X/63).[352] Setzt man die Leistungen sowie die Konstituierten des intentionalen Bewusstseins von *Transzendenten* methodisch außer Geltung, so lassen sich die folgenden zwei Aspekte des „immanenten Zeitbewusstseins“ thematisieren. Zum einen werden im „Strom“ des intentionalen Bewusstseins sowohl *Akte* der Wahrnehmung, die etwas gegenständlich auffassen, als auch *erlebte Sinnlichkeiten*, die als Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen funktionieren, aufgefunden. Husserl nennt sie gemeinsam als *immanente Zeitobjekte* (X/23–24, 83–84), und sie sind nichts anderes als die „Erscheinungen“ des transzendenten Gegenständlichen.[353] Zum anderen lässt sich aber auch der „kontinuierlich[e] Aufeinanderfolg[e]“ von Zeitobjekten veranschaulichen (X/92, 210), was als *„immanente“ Zeitlichkeit* des intentionalen Bewusstseins gekennzeichnet werden kann. Es ist besonders zu unterstreichen, dass sich der Begriff des „Zeitobjekts“ keineswegs auf intentionales Gegenständliches bezieht, nämlich auf Sinnesgebilde der „fertig entwickelten“ Konstitution. Vielmehr rechnet Husserl „Auffassungsinhalt“, „Zeitabschattungen der Empfindungsdaten“ sowie „Auffassungsakte“ dem Begriff des Zeitobjekts zu, die nur bei der Gesamtwahrnehmung des transzendenten Gegenständlichen *unthematisch* und *nicht-gegenständlich erlebt* werden. [354]

---

[350] Vgl. X/146.

[351] Vgl. X/12, 15, 22, 155.

[352] Vgl. X/116; XXXIII/10.

[353] Vgl. X/76, 163, 189.

[354] Vgl. X/83–84. Ob die Setzung des Begriffs „Zeitobjekt“ im Rahmen der husserl’schen Zeitanalyse überhaupt gültig und erforderlich ist, erweist sich als eines der umstrittensten Themen unter Forschern in

Es kommt die Frage auf, wie und woraus die (immanente) Zeitlichkeit des intentionalen Bewusstseins entspringt. Die Antwort lautet: Sie ergibt sich aus den drei *Zeitintentionalitäten*, die als Wesenskomponente im immanenten Zeitbewusstsein entdeckt werden können.[355] Zuallererst ist im ständig entströmenden Fluss des Bewusstseins ein „Quellpunkt" vorzufinden, an dem nicht nur alles Zeitobjekt im Modus des „Jetzigen-Seins" auftritt, sondern auch die Gegebenheit der Zeitobjekte ins Bewusstsein „einsetzt". Diese erste Zeitintentionalität, die das „Jetzige-Sein" – z. B. die „jetzige Zeitstelle" – des Zeitobjekts im intentionalen Bewusstsein konstituiert, heißt Husserl die *Urimpression* bzw. die *Urpräsentation* (X/29–30, 32; XXXIII/3). Im Hinblick auf ihren Charakter als „Quellpunkt" oder „Einsatzpunkt" für Gegebenheit „ins" Bewusstsein kann sie zugleich als den „Nullpunkt" des Bewusstseinsflusses betrachtet werden, an dem das Zeitobjekt im *reellen* Sinne hervortritt und der intentionale Auffassungsakt des Bewusstseins im *originalen* Sinne erfüllt wird (XXXIII/39–40). Nach seinem Auftritt verblasst das reell gegebene Zeitobjekt einerseits allmählich

---

diesem Bereich. Zum Beispiel vertritt Zahavi die Auffassung, dass die Setzung des Begriffs des Zeitobjekts zur vergegenständlichenden Auffassung der inneren Momente des Zeitbewusstseins unvermeidlich führt. Aufgrund dessen verzichtet er sowohl auf die Setzung des Zeitobjektsbegriffs als auch auf die „traditionelle" bzw. die „Sokolowski/Brough"-Auffassung des Bewusstseins als eine *dreischichtige* Struktur, die die Schicht des „intentional-transzendenten Gegenständlichen", die des Zeitobjekts und die des absoluten, „zeitlich" entströmenden Flusses umfasst (X/73). Vielmehr liefert Zahavi eine Auffassung des Bewusstseins als eine *zweischichtige* Struktur, die nur die Schicht des transzendenten Gegenständlichen und die des absoluten Bewusstseinsflusses enthält.

Unseres Erachtens erweist sich die Auffassung Zahavis als problematisch, aber nicht aus dem Grund, dass seine Auffassung wenige textliche Unterstützung aus den *Husserliana* erhält. Wie DeRoo aufzeigt, verschwindet in Zahavis Auffassung zunächst die Ebene der *Passivität* zwischen dem absoluten Fluss und dem transzendenten Gegenständlichen, auf der verschiedene Geschehnisse und Gegebenheiten unthematisch und vor-prädikativ auftreten. Brough macht noch deutlicher, dass Zahavis Auffassung nicht erklären kann, wie ein Wahrnehmungsgegenständliches aus dem Wahrnehmungshintergrund herausgehoben werden kann. Denn eine thematische Heraushebung des Gegenständlichen setzt die unthematische Gegebenheit der *erlebten* Sinnlichkeiten – d. h. der Zeitobjekte – zunächst in einem einheitlich entströmenden Feld des Zeitbewusstseins voraus, bevor bestimmte Zeitobjekte als Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen beseelt oder übergriffen werden. Währenddessen bleiben andere „unbetroffene" Zeitobjekte also nach wie vor in ihrem (nicht-thematischen) Erlebt-Sein. Die Kritiken DeRoos und Broughs deuten also zugleich auf ein großes Manko der Auffassung Zahavis hin, was für unsere vorliegende Arbeit von großer Bedeutung ist: Das Gesamtfeld, in dem sich die *genetisch-passive Synthesis* – z. B. die *assoziative Auffassung* des „Eigenleibs" und des „Fremdkörpers" als *sinnlich* Ähnliches – vollzieht, fällt in der Auffassung Zahavis völlig aus. Aufgrund dieser Überlegung werden wir Zahavis Auffassung des Bewusstseins als zweischichtige Struktur zurückweisen und an der „traditionellen" – und überzeugenderen – Auffassung des Bewusstseins als dreischichtige Struktur festhalten. Vgl. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 69–77; Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge/ Massachusetts: MIT Press, 2005), SS. 59–65; R. Sokolowski, "Immanent Constitution in Husserl's Lectures on Time," *Philosophy and Phenomenological Research* 24, no. 4 (1964), SS. 530–551; J. Brough, "'The Most Difficult of all Phenomenological Problems'," *Husserl Studies* 27, Nr. 1 (2011), SS. 27–40; J. Brough, "Some Reflections on Time and the Ego in Husserl's Late Texts on Time-Consciousness," *Quaestiones Disputatae* 7, no. 1 (2016), SS. 89–108; und N. DeRoo, "Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate," *Husserl Studies* 27 (2011), SS. 1–12.

[355] Die Bedeutung, Funktion und den Status der „Zeitintentionalitäten" im intentionalen Bewusstsein werden wir im Abschnitt 3.1.3 näher bestimmen.

aus dem urimpressionalen „Quellpunkt“ des immanenten Zeitbewusstseins. Es verschwindet trotzdem nicht in die Nichtexistenz, sondern die Urimpression des Zeitobjekts wandelt sich in seine *Retention* um. Die Retention, die die zweite Zeitintentionalität des immanenten Bewusstseins ist, erweist sich tatsächlich als die *intentionale Modifikation* der Urimpression (X/29–30). Die Retention unterscheidet sich jedoch prinzipiell von der Urimpression, weil das retendierte Zeitobjekt nur im Modus des „Gewesenen-Sein[s]“ intendiert wird, anstatt als reell gegebenes bzw. jetziges Zeitobjekt zu sein (X/31–32). Bei jeder retentionalen Umwandlung der Urimpression entsteht „zu gleicher Zeit“ aber eine „neue“ Urimpression mit ihrem entsprechenden Zeitobjekt. Die Entstehung dieser „neuen“ Urimpression schiebt nicht nur die soeben „veraltete“ Urimpression beiseite, sondern auch *alle* vorgängigen – d. i. die *ganze* Strecke von – Retentionen in Richtung der Vergangenheit, ohne aber die Aufeinanderfolge zwischen ihnen zu verändern (X/62–63; XXXIII/31). Über die Urimpression und Retention hinaus trägt in sich das immanente Zeitbewusstsein die *Protention* als die dritte Zeitintentionalität. In der Tat kann das immanente Zeitbewusstsein nicht rein in Bezug auf die Urimpression und Retentionen als Punkte des – gerade oder schon – „Erfüllt-Sein[s]“ begriffen werden. Sondern das ganze immanente Zeitbewusstsein stellt sich als ein „Tendenzbewusstsein“ heraus, das sich nicht nur auf die möglichen Auftritte von Zeitobjekten im Modus des Zukünftigen-Seins bezieht, sondern auch auf jene Urimpressionen, in denen Zeitobjekte reell auftreten und diese Urimpressionen „erfüllen“ *werden* (X/52; XXXIII/25, 30–31). [356] Jede ursprüngliche, unmodifizierte Urimpression ist deshalb sowohl vom Kontinuum der Retentionen als auch von dem der Protentionen begleitet; und diese zwei Kontinua machen die zwei „Seiten“ des immanenten Zeitbewusstseins aus, die sich in entgegengesetzte Richtungen vom (neuesten) urimpressionalen Punkt entfernen und unendlich ausdehnen (XXXIII/31, 38).[357]

Dadurch, dass die gerade auftretenden Urimpressionen ständig sowie sukzessiv in Retentionen und die erfüllungsbedürftigen Protentionen unaufhörlich sowie ordnungsmäßig in Urimpressionen umgewandelt werden, lässt sich der einheitliche „Fluss“ des immanenten Bewusstseins als „eine eindimensionale *quasi-zeitliche* Ordnung“ konstituieren (X/82). [358] Das heißt, das immanente Zeitbewusstsein entströmt immer in „einer und derselben Form“, nämlich, dass es sich jedenfalls als

[356] Vgl. A. Schnell, „Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme,“ *Husserl Studies* 18 (2002), SS. 107–109, 111; De Warren, *Husserl and The Promise of Time*, S. 200.

[357] Vgl. X/114.

[358] Vgl. X/380. Siehe auch Mat VIII/130: „Die Gegenwart konstituiert sich in einer Erfüllungsintentionalität, in der allein das ‚intentionale Objekt‘ mit dem Bewusstsein von ihm, das ist, dem Kommend-im-Erfüllungspunkt simultan einig ist.“

Vgl. dazu Schnell, „Das Problem der Zeit bei Husserl,“ SS. 112–113; De Warren, *Husserl and The Promise of Time*, SS. 199–200. Die beiden Forscher sind sich einig, dass das Zeitbewusstsein wesentlich eine Struktur des ständigen „Sich-Erfüllens“ und „Sich-Entleerens“ ist. Ihnen zufolge ist also die Urimpression bzw. das Ur-Jetzt nichts anderes als jener Punkt des Zeitbewusstseins, an dem die Erfüllung „reell“ stattfindet.

„ein Jetzt […] durch eine Impression" konstituiert und „ein Schwanz von Retentionen […] und ein Horizont der Protentionen" mit sich bringt (X/114).[359] Bei diesem Anlass legt Husserl fest, dass das immanente Zeitbewusstsein – d. h. das intentionale Bewusstsein *hinsichtlich seines immanent- bzw. noetisch-zeitkonstituierenden Charakters* – „absolut" ist, insofern, dass es sich als „vorausliegend" für seine Zeitobjekte bewährt (X/73). Dies bedeutet, dass sich das immanente Zeitbewusstsein *nicht* im Verhältnis zu etwas *anderem als sich* geben kann und *nur sich selbst* „erscheinen" kann. Währenddessen müssen alle erlebten Sinnlichkeiten und gegenständlich auffassenden Akte nur im Verhältnis zu ihm gegeben werden. Anders formuliert: Das immanente Zeitbewusstsein ist *selbstkonstituierend* bzw. *selbsterscheinend* (X/83, 381).[360]

Es sei hervorgehoben, dass die obenerwähnten Konzeptionen von „Zeitintentionalitäten" lediglich die *verschiedenen* „Zeitdimensionen" des immanenten Zeitbewusstseins illustrieren. Wir haben uns daher noch nicht mit demjenigen Moment des immanenten Zeitbewusstseins befasst, das es ermöglicht, sich das immanente Zeitbewusstsein als *einen und denselben Fluss* zu vereinheitlichen. In der Tat wird dieses Thema bereits in der Gegebenheit mehrerer Zeitobjekte – z. B. mehrerer sukzessiv gehörter Töne – als *eines und desselben Zeitobjekts* – z. B. als eines *dauernden* Tons – impliziert. Wie Husserl aufzeigt, setzt die Gegebenheit eines und desselben Zeitobjekts notwendigerweise die *Querintentionalität* voraus, die die Reihe von aufeinanderfolgenden Zeitobjekten „durchschaut" und sie „in Gesamtheit" als *ein* Zeitobjekt heraushebt (X/82, 80). Es drängt sich aber sofort die entscheidende Frage auf: Wie lassen sich *verschiedene Zeitintentionalitäten* – z. B. Urimpressionen, Retentionen, Protentionen sowie Querintentionalitäten von Zeitobjekten – „durchschauen", sodass sie trotz ihrer ständigen Umwandlung „in Gesamtheit" als Bestandteile *eines und desselben Flusses* (bzw. immanenten Zeitbewusstseins) „herausgehoben" werden können? Diesbezüglich stellt Husserl fest, dass es im immanenten Zeitbewusstsein die *Längsintentionalität* geben muss, die dazu dient, die aufeinanderfolgenden Zeitintentionalitäten zu umfassen und diese als Geschehnisse in einem und demselben Fluss zu konstituieren.[361] Die Längsintentionalität lässt sich in der Tat veranschaulichen, wenn man den reflektierenden Blick nicht auf die Zeitobjekte im Zeitbewusstsein lenkt, sondern auf die Urimpression, Retention und Protention *des* Zeitbewusstseins. Bei diesem Fall kann man nicht allein Phasenreihen von vergangenen – d. i. retendierten – und zukünftigen – d. i. protendierten – Bewusstseinen auffinden, sondern auch die Urimpression als den Grenzpunkt der ganzen Phasenreihen (X/82, 380). [362]

[359] Vgl. X/83, 333–337.

[360] Vgl. VIII/412.

[361] Vgl. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 75–77; Zahavi *Subjectivity and Selfhood*, S. 68. Zahavis Erachtens betrifft das Thema der Selbsterscheinung des zeitkonstituierenden Bewusstseins grundsätzlich die Frage nach den konstitutiven Leistungen der Längsintentionalität.

[362] K. Held, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund*

4.1.2 In-Gesamtvollzug-Halten und Vollzugs-Ich des Zeitbewusstseins

Obgleich man jedenfalls die Längsintentionalität, die der ganze Strom des immanenten Zeitbewusstseins „durchschaut“ und alle Zeitintentionalitäten in ihm „umfasst“, mithilfe der Reflexion thematisieren kann, führt diese Konzeption zu mehr Fragen als zu möglichen Lösungen in Bezug auf die Selbstkonstitution sowie Selbsterscheinung des Zeitbewusstseins. Mit Rücksicht auf diese Thematisierbarkeit der Längsintentionalität durch Reflexion stellt sich zuerst die Frage nach dem Status der Längsintentionalität *vor* sowie *außerhalb* der Reflexion. Tatsächlich impliziert diese „reflexive Thematisierbarkeit“ der Längsintentionalität schon, dass die Längsintentionalität schon „vor“ der Reflexion bestehend und funktionierend sein muss, sodass sie überhaupt „später“ – d. i. reflexiv – thematisiert werden kann. Dies bedeutet allerdings, dass das immanente Zeitbewusstsein schon *vor der Reflexion „von“ sich selbst „bewusst“* ist, wenn die Längsintentionalität einer seiner Bestandteile ist.[363] Die Reflexion kann sich deshalb immer nur als den Akt erweisen, der die „ursprüngliche“ *vor-reflexive Selbstbewusstheit* des immanenten Zeitbewusstseins thematisiert. Überdies hinaus ist zu bemerken, dass es hinter dem immanenten Zeitbewusstsein kein zweites Bewusstsein geben kann, wenn die Ganzheit des zeitkonstituierenden Bewusstseins „selbsterscheinend“ bzw. in vor-reflexiver Weise „selbstbewusst“ ist.[364] Der Grund dafür liegt wesentlich darin, wie Husserl erläutert, dass die Erscheinungen des immanenten Zeitbewusstseins oder der Längsintentionalität für jemanden, der kein Bestand desselben Zeitbewusstseins ist, „in der Reflexion wieder notwendig als Zeitlichkeiten gegeben sein müssen“ und sofort „mit einem unendlichen Regress behaftet [sind]“ (I/81). Um die Möglichkeit des unendlichen Regresses bei der Selbsterscheinung bzw. Selbstkonstitution des immanenten Zeitbewusstseins zu beseitigen, ist Husserl gezwungen, das „Für-sich-selbst-sei[n] des ego […] in Form des Auf-sich-selbst-intentional-zurückbezogen-seins“ zu erklären, ohne aber das immanente Zeitbewusstsein nochmal als immanente „Zeitlichkeiten“ – z. B. als Zeitobjekte – zu konzipieren

Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik (Dordrecht: Springer, 1966), S. 22.

[363] Vgl. X/119; XVII/279–280.

[364] Wie Zahavi aufzeigt, gibt es beim ersten Blick drei Möglichkeiten hinsichtlich der Erscheinung des immanenten Zeitbewusstseins als einheitlichen Stroms: Das immanente Zeitbewusstsein zeigt sich entweder überhaupt *nie* und *niemandem*, oder einem „zweiten“ Bewusstsein *neben sich*, oder nur *sich selbst*. Die erste Möglichkeit ist jedoch unmittelbar ausgeschlossen, denn ein Nicht-Erscheinendes – selbst wie ein „Ding-an-Sich“ im kantischen Sinne – bedeutet im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie sein Nichtsein sowohl im erkenntnistheoretischen als auch im ontologischen Sinne. Zudem lässt sich auch nicht verstehen, für wen ein nicht-erscheinendes Bewusstsein überhaupt als einheitlicher Strom von Zeitintentionalitäten verständlich gemacht werden kann. Währenddessen führt die zweite Möglichkeit offensichtlich zum unendlichen Regress, über den wir uns im Folgenden diskutieren werden. Die Unplausibilität der ersten beiden Möglichkeiten deutet darauf hin, dass das immanente Zeitbewusstsein nur sich selbst erscheinen kann – und muss. Siehe Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 73–74.

(I/81).[365]

Um die Wesensstruktur des immanenten Zeitbewusstseins *im Hinblick auf seinen selbsterscheinenden Charakter* anschaulich zu machen, wendet sich Husserl in seiner späteren Forschungsperiode nicht mehr der „formale[n] Struktur" des immanenten Zeitbewusstseins zu. Sondern er befasst sich mit dem Zeitbewusstsein *selbst* im Sinne von „lebendig strömende[r] Gegenwart", die grundsätzlich mit dem „urphänomenale[n] *konkrete[n] Gegenwartsstrom*" bzw. dem „Ursein oder Urgeschehen des konkret lebendigen transzendentalen Bewusstseinsstromes" identifiziert werden kann (Mat VIII/6–7 [Herv. d. Verf.]). Wie Husserl besagt, besteht das „Grundwesen" der lebendig strömenden Gegenwart darin, dass sie „sich als das *nunc stans* eines einheitlichen Strömens durch eine anonyme Kontinuität von intentionalen Modifikationen eines Urmodus [konstituiert], die ihrerseits nicht starrseiende, sondern selbst strömende ist" (Mat VIII/8). Anders formuliert: Die lebendige Gegenwart konstituiert sich hochinteressant als *Ständigkeit im Selbstströmen*. In der lebendigen Gegenwart lässt sich aber nicht nur „ein stehendes und bleibendes Ur-Jetzt als starre Form für einen durchströmenden Gehalt" und als „Urquellpunkt aller Modifikationen" vorfinden (Mat VIII/8). Sondern die lebendige Gegenwart hat auch „eine zweiseitige Kontinuität" von derselben Form des Ur-Jetzts, nämlich mit dem Ur-Jetzt als „urquellende[m] Mittelpunkt" und mit zwei Kontinua der „Soeben-Gewesenheiten" und „Zukünftigkeiten" als „Zweige der Abwandlungsmodi" (Mat VIII/8).[366] Bis zu diesem Punkt weicht Husserls spätere Zeitanalyse wesentlich nicht von seiner früheren ab. An dieser Stelle fügt Husserl jedoch unmittelbar hinzu:

> Dies aber ist eine stehende und bleibende Formkontinuität für das sie Durchströmende, als durchströmend immerzu Mitkonstituierte; und im Durchströmen dieser Form ist eine wundersame Synthesis in beständigem strömendem Gang, in der sich als individuelles Sein konstituiert […], was […] immerfort dasselbe verbleibt. (Mat VIII/8 [Herv. d. Verf.])

[365] Tatsächlich versucht Husserl auch in den *Benauer Manuskripten* diesen Schein des unendlichen Regresses zu überwinden, dadurch, dass er das apodiktische, jedoch nicht thematisch erfassbare Sein des *faktisch* und *aktuell fungierenden* Zeitbewusstseins zurückverfolgt. Sein Versuch erweist sich allerdings als nicht allzu erfolgreich. Denn der Kern des Problems liegt nicht darin, wie Kortooms richtig aufzeigt, „ob" das faktisch und aktuell fungierende Zeitbewusstsein existiert, sondern „wie" es existiert. Dieses Problem des „Wie" hängt tatsächlich damit zusammen, dass das immanente Zeitbewusstsein einerseits *„überall"* im Fluss des Bewusstseins angedeutet werden kann, aber andererseits *„nirgendwo"* in demselben Fluss aufgefunden werden kann. Dieser paradoxe Charakter des immanenten Zeitbewusstseins lässt sich erst nach der Thematisierung seines *Vollzugscharakters* und seiner *Anonymität* in Husserls C-Manuskripten aufklären. Siehe XXXIII/30, 186, 223, 255, 260. Siehe dazu T. Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Dordrecht: Springer, 2002), S. 163, 169–174.

[366] Vgl. Mat VIII/133: „Das urgesetzliche Strömen ist Strömen der konkreten Gegenwart. In dieser ursprünglichen Stromkontinuität, Kontinuität der Sukzession unterscheiden wir die Momentangegenwart als Urquellphase für die abklingenden Phasen des Soeben-konkrete-Gegenwart-Gewesenen und des Kommenden."

Dies bedeutet in erster Linie, dass die „starre Form" der lebendigen Gegenwart ursprünglich *kein eidetisches Gesetz* oder *ideale Form* ist, sondern die *Vollzugsform der konkret und lebendig strömenden Gegenwart*. Und der ursprünglichste Sinn dieser „Form" lässt sich nur im Anschluss an den *aktuellen Vollzug* des immanenten Zeitbewusstseins als lebendig strömende Gegenwart verstehen.[367] Es drängt sich jedoch sofort die Frage nach der „wundersame[n] Synthesis" auf, nämlich, wie die „Ständigkeit" der lebendigen Gegenwart im Verhältnis zu dem kontinuierlichen „Entströmen" des Bewusstseins zu verstehen ist. Zu dieser Frage liefert Husserl die Antwort:

> Dadurch, dass sich strömend das Sachliche als Dauereinheit konstituiert, konstituiert sich mit das kontinuierliche Gerichtet-Sein und zugleich an jeder Stelle *das In-Gesamtvollzug-Halten der verzeitlichten Vollzüge des identischen Ich*. So haben wir, über die Dauer verbreitet, *Ich als Vollzugseinheit* (mit seinem Vor-Horizont des Vollzugs) und immer neues Ich als Vollzugseinheit, und scheinbar ebenso, wie wir in einer Tondauer denselben Ton haben, sich in der Dauer phasenhaft ausbreitend. (Mat VIII/202 [Herv. d. Verf.])

Anhand dieser Passage ist eindeutig zu sehen, dass weder das „Ich" noch die „Längsintentionalität" etwas ist, die unabhängig vom immanenten Zeitbewusstsein oder der lebendig strömenden Gegenwart gelten oder existieren kann. Sondern sie ist nichts anderes als die *Vollzugseinheit* bzw. *der Vollzug* des (sich selbst) „In-Gesamtvollzug-Haltens" der lebendig strömenden Gegenwart. [368] Zudem macht Husserl klar, dass „das In-Gesamtvollzug-*Halten* der verzeitlichten Vollzüge des identischen Ich" – z. B. der „Zeitintentionalitäten" von Urimpression, Retention und Protention – nicht nur simultan mit dem „*Gerichtet*-Sein auf" transzendentes Gegenständliches stattfindet. Sondern sie machen zusammen die *Ganzheit* des intentionalen Bewusstseins von transzendentem Gegenständlichen aus. Aus diesem Grund nennt Husserl die lebendig strömende Gegenwart, die das Ur-Jetzt, ihre soeben-Vergangenheiten, ihre soeben-Zukünftigkeiten und das „In-Gesamtvollzug-Halten" umfasst, die *Urstätte* des intentionalen Bewusstseinslebens; und nur an dieser „Urstätte" sind die „zeitlichen" Auftritte „alles Für-mich-Gelten[s] und darin Für-mich-Sein[s] […] als Ding, als Vorgang, als anderer Mensch, als Ich, Mensch selbst unter den anderen, auch universal als Welt" möglich (Mat VIII/41). In der Tat müssen und können alle „Zeitintentionalitäten" sowie das „In-Gesamtvollzug-Halten" dieser Zeitintentionalitäten *ausschließlich* an dieser lebendig-gegenwärtigen „Urstätte" stattfinden, weil es neben der lebendig strömenden Gegenwart überhaupt keine andere mögliche „Stätte" gibt. Vor diesem Hintergrund lässt sich dann die lebendig strömende Gegenwart nicht länger als den „Grenzpunkt" des Bewusstseinsstroms verstehen, nämlich den momentanen Punkt, an dem nur die Urimpression stattfinden kann. Sondern sie soll nach Zahavi noch richtiger als ein „Dauer-Block

[367] Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 86, 118–122. Siehe dazu Mat VIII/133.

[368] Siehe XXXIV/384: „Im stehenden Strömen konstituiert sich der Strom; das Stehen besagt Ständigsein als ‚Prozess' – Prozess der Urzeitigung, Prozess der Zeitmodalitäten, der Wandlung […]."

[*duration-block*]“ erfassen, der zugleich die Zeitmodi von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – d. i. die Zeitintentionalitäten von Urimpression, Retention und Protention – einschließt.[369]

4.1.3 „Zeitintentionalitäten“ als Vollzugsmomente des immanenten Zeitbewusstseins

Als Ergebnis der obigen Diskussion ist sichtbar geworden, dass „Zeitintentionalitäten“ im breiten Sinne – inklusiv nicht nur der Urimpression, Retention und Protention, sondern auch der Querintentionalität und zuletzt der Längsintentionalität bzw. des „In-Gesamtvollzug-Haltens“ – nichts anderes als *unselbstständige Vollzugsmomente* der lebendig strömenden Gegenwart sind.[370] Dementsprechend vergleicht Husserl sogar das Verhältnis zwischen der lebendig strömenden Gegenwart und den Zeitintentionalitäten, die er dabei als „Sonderströme“ von „Sonderbewusstheiten“ kennzeichnet, mit dem Zusammenhang zwischen einem Strom und „seine[n] Wellen“ (Mat VIII/362–363). Es sei zu unterstreichen, dass der „intentionale“ Charakter der Zeitintentionalitäten, die die Zeitobjekte – so nicht nur die erlebten Sinnlichkeiten wie „Tonempfindungen“, sondern auch die „Teilwahrnehmungen“ der Töne – als Auftretende im immanenten Zeitbewusstsein „konstituiert“, keineswegs mit dem der intentionalen Auffassungsakte zu identifizieren ist, denen zufolge transzendentes Gegenständliches als fertiges Sinnesgebilde verständlich gemacht wird. In der Tat betont Husserl schon nachdrücklich in den *Logischen Untersuchungen*, dass das „Erlebtsein“ des Bewusstseins im Grunde genommen „nicht Gegenständlichsein“ ist (XIX[2], 669). Von diesem Wesenscharakter des Bewusstseins ist abzuleiten, dass die „Leistungen“ der Urimpression, Retention und Protention wesentlich nicht „vergegenständlichend“ sind. Zum einen lässt sich ansehen, dass einzelne Töne, die in den Zeitintentionalitäten gegeben werden, nur im Lauf der Gesamtwahrnehmung der Melodie *erlebt* werden, ohne sich thematisch als Wahrnehmungsgegenständliche herauszustellen. Dies bedeutet: Obgleich einzelne Töne immer nachträglich als einzelne Gegenständliche der Reflexion abgehoben werden können, sind sie ursprünglich bei der Gesamtwahrnehmung nur die *Darstellungsmomente* des Gesamtgegenständlichen. Anders ausgedrückt: Sie sind tatsächlich die akustischen *Abschattungen* bzw. *Erscheinungen* der „ganzen“ Melodie als transzendentes Gegenständliches. Zum anderen gilt Gleiches beim gesamten *Wahrnehmungsakt* der Melodie, der von Husserl als Zeitobjekt bestimmt wird. Dies weist darauf hin, dass der Akt des Sich-auf-Melodie-Richtens ebenfalls unthematisch und nicht gegenständlich erlebt wird. In Bezug auf diese Bestimmung

[369] Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, S. 56.

[370] Vgl. Schnell, “Das Problem der Zeit bei Husserl,“ SS. 110–111; De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 8, 125–126; Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 66–67; Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, SS. 56–57.

Husserls zeigt Sokolowski sehr richtig auf, dass Husserl mit „Zeitintentionalitäten" überhaupt nicht meint, dass Auffassungsakte als „vollständig innere Objekte [*'full-blown inner objects'*]" der Zeitintentionalitäten konstituiert werden. Sondern meint Husserl nur, dass sich das (gesamte) intentionale Bewusstsein des (gesamten) transzendenten Gesamtgegenständlichen zugleich seines *eigenen*, *tätigenden* Auffassungsaktes „bewusst" ist, indem es seinen eigenen Akt *erlebt*.[371]

Genau vor diesem Hintergrund gliedert Husserl den Begriff „Bewusstsein von" im Rahmen seiner Zeitanalyse weiter in zwei Sinne. Zum einen lässt sich das Bewusstsein als „[d]as ursprünglichst zeitigende Bewusstsein" konzipieren, in dem verschiedene Zeitintentionalitäten und Zeitobjekte auftreten, und zum anderen als „Akte" bzw. „[d]as eigentliche Bewussthaben, Darauf-Gerichtetsein des Ich" (Mat VIII/112–113). Husserl geht trotzdem weiter und betont: Obwohl das „ursprünglichst zeitigende Bewusstsein" das Darauf-Gerichtetsein des gesamten intentionalen Bewusstseins durch die Konstitution seiner „immanenten Zeitlichkeit" ermöglicht, ist das „ursprünglichst zeitigende Bewusstsein" selbst nur „uneigentliches Bewusstsein […], […] keine ‚Intention'" (Mat VIII/113) [372] . Es ist hierbei ersichtlich, dass die Zeitintentionalitäten – einschließlich der Zeitintentionalitäten umfassenden Längsintentionalität (bzw. des In-Gesamtvollzug-Haltens) und der Zeitobjekte umfassenden Querintentionalität – des lebendig-gegenwärtigen Bewusstseins die „Zeitobjekte" nicht im objektivierenden bzw. gegenständlichen Sinne ermöglichen. Sondern die Zeitintentionalitäten haben mit der „Konstitution" bzw. dem „Verständlich-Machen" des *„zeitlichen" Erlebtseins* bzw. der *„zeitlichen" Erlebbarkeit* verschiedener *vollzugsmäßiger* bzw. *funktioneller Bestandteile* des gesamten intentionalen Bewusstseins zu tun. Es ist aus dieser Überlegung, Brough zufolge, dass Husserl sowohl den von den „Zeitintentionalitäten" ermöglichten Auffassungsakt als auch die erlebten Sinnlichkeiten manchmal nur als „Einheiten" anstatt als Zeit-„Objekte" beschreibt.[373] Der „uneigentliche" sowie nicht-vergegenständlichende Charakter der Zeitintentionalitäten (einschließlich der Längsintentionalität und der Querintentionalität) impliziert dann die Folgenden. Erstens ermöglichen die Zeitintentionalitäten lediglich das „Erlebtsein" des noetischen Akts und der hyletischen Sinnlichkeiten im intentionalen Bewusstsein, ohne sich aber auf transzendenten Gegenständlichen beziehen zu können. Zweitens können die sozusagen „Zeitintentionalitäten" auch nichts anderes als die *vollzugsmäßigen* bzw. *funktionellen Bestandteile* des gesamten intentionalen Bewusstseins selbst sein. Anders formuliert: Die „Selbstständigkeit" der Urimpression, Retention, Protention, des In-Gesamtvollzug-Haltens und der Querintentionalität als „Intentionalitäten" des immanenten

[371] Brough, "'The Most Difficult of all Phenomenological Problems'," S. 32.

[372] Vgl. XXIV/252: *„Nicht verwechseln darf man das Bewußtsein vom gegenständlichen Hintergrund und das Bewußtsein im Sinn des Erlebtseins.* Erlebnisse als solche haben ihr Sein, aber sie sind nicht Gegenstände von Apperzeption (wir kämen ja sonst auf einen unendlichen Regreß).*"* Vgl. Kortooms, *Phenomenology of Time*, S. 102, 130, 237.

[373] Brough, "'The Most Difficult of all Phenomenological Problems'," S. 33. Vgl. XXXIV/179–180; XXXIV/384.

Zeitbewusstseins ist lediglich *analytisch und methodisch denkbar*, aber *vollzugsmäßig unverständlich*.

An dieser Stelle lässt sich dann die Selbstkonstitution des immanent-zeitlichen Charakters des intentionalen Bewusstseins besser verstehen. Es gibt tatsächlich immer nur ein und dasselbe Bewusstsein im eigentlichen bzw. vollkommenen Sinne, nämlich das intentionale Gesamtbewusstsein vom transzendenten Gesamtgegenständlichen. Als „einheitlicher" und „dauernder" Vollzug wird dieses Gesamtbewusstsein jedoch von verschiedenen *wesentlichen Vollzugsmomenten* ausgemacht, die funktionell unselbständig, nicht-vergegenständlichend und der immanenten Zeit konstituierend sind. In diese Wesensmomente des Gesamtbewusstseins sind die „Zeitintentionalitäten" der Urimpression, Retention, Protention, der Querintentionalität und des In-Gesamtvollzug-Haltens einbezogen. Es ist hierbei ersichtlich geworden, dass sich die Begriffe des „In-Gesamtvollzug-Haltens", der „Längsintentionalität", der „Querintentionalität" oder der „Zeitintentionalitäten" keineswegs auf die Leistungen eines zweiten, „vorzeitliche[n]" Bewusstseins beziehen, das außerhalb des lebendig strömenden Bewusstseins existiert und die „Zeitintentionalitäten" (oder „Zeitobjekte") von außen her vereinheitlicht (XXXIII/180–181). Wie Husserl sagt: „Ich bin als strömende Gegenwart, aber mein Für-mich-Sein ist selbst in dieser strömenden Gegenwart konstituiert – lebendige Gegenwart ist sich selbst als lebendige Gegenwart konstituierend […]" (Mat VIII/56). Und „Ich" bin in der strömenden Gegenwart konstituiert, denn *ich als* Subjektivität *bin* selbst *die Vollzugseinheit der Urimpression, Retention und Protention*. Zusammengefasst: Als das „Grundwesen" der lebendig strömenden Gegenwart lässt sich dieses Vollzugs-Ich weder als formale Möglichkeitsbedingung der transzendentalen Erfahrung – wie im Fall der kantischen Transzendentalphilosophie – betrachten, noch als Wesenstruktur, die von den „Zeitintentionalitäten" selbstständig gelten kann. Sondern das Vollzugs-Ich bzw. die Vollzugseinheit bezeichnet nur die invariable *Vollzugsweise*, der gemäß das intentionale Bewusstsein *von* transzendentalem Gegenständlichen *sich aktuell vollzieht* und *sich wesensmäßig vollziehen* muss.

4.2 Eingangspunkt der absolut unumkehrbaren positionalen Differenz

4.2.1 Die erste Selbstsverdopplung der primordialen Subjektivität

Es stellt sich hierbei aber die Frage, in welcher Weise diese Vollzugseinheit bzw. das Vollzugs-Ich im ständigen Entströmen des Bewusstseinsflusses „erscheint", insbesondere, wenn sie Vollzugseinheit *der* Zeitintentionalitäten ist, die verschiedene „Zeitdimensionen" desselben Bewusstseinsstroms konstituieren. Wie es oben aufgezeigt wurde, tragen die retendierten und protentierten „Gegenwarten" nach Husserl dieselbe „starre" Vollzugsform in sich – d. h. den „Dauer-

Block“ mit dem Ur-Jetzt, der Soeben-Vergangenheit und der Soeben-Zukünftigkeiten –, aber nur im intentional „modifizierten“ Sinne. Das heißt, der Strom des immanenten Zeitbewusstseins ist kein Kontinuum von urimpressionalen „Punkten“, sondern ein Kontinuum von „Dauer-Blöcken“ – im ursprünglichsten und modifizierten Sinne. Innerhalb des Flusses der lebendigen Gegenwart lassen sich einerseits die retendierten sowie protendierten Gegenwarten in der Weise vorfinden, dass ihre „Stellen“ immer *relativ* zur neusten, lebendigen „Urgegenwart“ bestimmt werden, solange alle modifizierten Gegenwarten beim neusten Auftritt der Urgegenwart beiseitegeschoben werden – z. B. sich Stück für Stück von der lebendigen Urgegenwart entfernen (die Retendierten) oder ihr annähern (die Protendierten).[374] Zum anderen verbleiben die „Stellen“ der modifizierten Gegenwarten bei solchem Beiseiteschieben aber in dem Sinne *absolut unveränderlich*, weil die modifizierten Gegenwarten nicht nur dieselbe „starre Form“ wie die lebendige Urgegenwart in sich tragen, sondern sich auch immer in *unveränderlichen Aufeinanderfolgen* hinsichtlich ihrer soeben-vorangehenden und soeben-nachkommenden Gegenwarten befinden. Das „Entströmen“ der lebendigen Gegenwart ist deshalb eine unaufhörliche Änderung der *relativen Ferne* der modifizierten Gegenwarten der neusten, lebendigen Urgegenwart, ohne aber die Änderung ihres *absoluten Aufeinanderfolgens* hinsichtlich des Soeben-Vorangehendens und Nachkommendens.[375]

Diese zwei Charaktere der lebendigen Urgegenwart erklären also den Grund dafür, warum das „Vollzugs-Ich“ der lebendigen Gegenwart zugleich „über die Dauer verbreitet“ und „ausdehnungslos“ ist (Mat VIII/202). Einerseits „verbreitet“ sich das Vollzugs-Ich der lebendigen Gegenwart „über die Dauer“ des immanenten Zeitbewusstseins, weil sich die lebendige *Urgegenwart* – d. h. die *aktuell* fungierende, nicht-modifizierte, lebendige Gegenwart – ständig auf die *ganze* Kontinua bzw. Horizonte ihrer intentional modifizierten – i. e. die vergangenen oder zukünftigen – Gegenwarten bezieht, solange die Letzteren gemeinsam dieselbe „starre“ Vollzugsform – z. B. Form des „Dauer-Blocks“ – haben. Andererseits ist dieses Vollzugs-Ich aber zugleich ausdehnungslos, weil sich das „In-Gesamtvollzug-Halten“ des Zeitbewusstseins im ursprünglichsten bzw. reellen Sinne *nur* in der Urgegenwart – d. h. an der „Urstätte“ – vollzieht, ungeachtet dessen, ob die lebendige Gegenwart als „momentaner Punkt“ oder als „Dauer-Block“ konzipiert wird. Mit anderen Worten: Das „In-Gesamtvollzug-Haltens“ oder die „Längsintentionalität“, die sich in der lebendigen Urgegenwart vollzieht, ist präzis das Geschehnis, in dem jede *neueste* lebendige Urgegenwart *sich selbst als „Urquellpunkt“ dieses „Kontinuums“ von „Gegenwarten“ bestimmt*. Und wie Husserl deutlich besagt, „wenn schon *sich* [die lebendige Urgegenwart] auch [als] *eine Dauereinheit konstituiert*, so bleibt es ein einzigartiges Eigenes, was da *Identität des Vollziehers* heißt“ (Mat VIII/202 [Herv. d. Verf.]). [376] Hochwichtig ist

[374] Vgl. X/62.
[375] Vgl. X/29.
[376] Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 118.

es zu beachten, dass die lebendige Urgegenwart jedenfalls als „einzigartiges Eigenes“ hervortritt, weil sie sich stetig als die *Identität ihrer eigenen selbstspaltenden Vollzüge* herausstellt – d. h. „als identische Einheit […] eines vielgestaltigen Stromes usw“ (XIV/151). [377] In der Tat fällt es verschiedenen Forschern ins Auge, dass sich die transzendentale Subjektivität bei ihrer Wiedererinnerung als eine Art „Selbstverdopplung“ zeigt.[378] Wie Husserl erläutert:

> Wenn ich mich in die Vergangenheit hineinversetze und vergangene Erlebnisse „wieder“ durchlebe, so enthält das Erlebnis ein eigentümliches Doppel-Ich: das Ich der Gegenwart, das aktuelle Ich, Träger des fliessenden Jetzt, und das vergangene Ich, das wiedervergegenwärtigte, Träger des fliessenden vergangenen Jetzt. Beide decken sich, haben eine Einheit der Identität. (XIII/318)[379]

Beim Fall der Wiedererinnerung sind nicht nur eine vergangene Welt und die Gegenständlichen in ihr vorstellig gemacht, sondern auch die erinnerte Subjektivität, die die in der damaligen – d. h. der erinnerten – Welt „wahrnehmende“ Subjektivität ist. Diese Subjektivität gibt sich einerseits unleugbar als eine „zweite“ Subjektivität gegenüber der aktuell erinnernden Subjektivität, weil die letztere das Bewusstseinsleben der erinnerten Subjektivität keineswegs im gegenwärtigen bzw. uroriginalen Sinne erfahren kann. Trotz der „Zweiheit“ – d. i. des Fehlens der „uroriginalen Zugänglichkeit“ – deckt sich andererseits aber das Bewusstseinsleben der erinnerten Subjektivität mit dem der erinnernden Subjektivität. Denn das „damals wahrnehmende“ Bewusstseinsleben der erinnerten Subjektivität war genau das vergangene – d. h. das retentional modifizierte – Bewusstseinsleben der aktuell erinnernden Subjektivität. Natürlich müssen wir darauf aufmerksam machen, dass das, was Husserl an dieser Stelle darstellt, hauptsächlich mit der – aktiven und thematischen – Wiedererinnerung zu tun hat. Es ist aber ebenso nennenswert, dass die Wiedererinnerung grundsätzlich die immanente Zeitlichkeit des Bewusstseinslebens voraussetzen

---

[377] Vgl. De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 205, 218.

[378] Siehe Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserl*, SS. 110–113. Vgl. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, SS. 151–153; I. Kern, *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft* (Berlin/New York: de Gruyter, 1975), SS. 66–67; und Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 154–156. Besonders nennenswert ist, dass Lévinas eine ähnliche Auffassung in Bezug auf die einzigartige Einheit des Ich hat. Siehe Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 40.

[379] Vgl. XI/309–310: „In diesem Erlebnisstrom treten aber unter anderen Erlebnissen vergegenwärtigende Erinnerungen auf, und sosehr sie selbst meine jetzigen originalen Erlebnisse sind, wird durch sie vergegenwärtigt eine eben nicht gegenwärtige Gegenwart mit einem nicht gegenwärtigen Ich und Erlebnisstrom, auch mit nicht gegenwärtigen äußeren Wahrnehmungen und einer nicht gegenwärtigen darin wahrgenommenen äußeren Welt usw. Ich bin nicht nur und lebe nicht nur, sondern ein zweites Ich und ein zweites ganzes Ichleben wird bewußt, spiegelt sich gleichsam in meinem Leben, nämlich vergegenwärtigt sich in meinen gegenwärtigen Erinnerungen. Und daran noch nicht genug, nicht ein zweites Leben, sondern eine Unendlichkeit von solchen Leben, sofern die Vergangenheit ein Kontinuum ist und jedem Punkt der erinnerungsmäßigen Vergangenheit eine andere vergegenwärtigte Gegenwart mit dem vergegenwärtigten Ich und Ichleben zugehört. Das jeweilige Ich ist aber kontinuierlich durch alle diese Reproduktionen hindurch identisch, identisch mein Ich, und in seiner vergangenen Wirklichkeit mir in der jetzigen Erinnerung bewußt in einer sicheren Gewißheit.“

muss, weil Wiedererinnerung nichts anderes als die thematische und *retentional modifizierte* Auffassung des urgegenwärtigen „Dauer-Blocks“ sein kann. Aus dieser Überlegung heraus erscheint es so, dass eine identische *Verdopplung* des Bewusstseinslebens mit *Vereinbarkeit* auch auf dem Niveau des immanenten Zeitbewusstseins bzw. der lebendig strömenden Gegenwart aufgefunden werden kann:

> Es ist dasselbe Ich, aber in eins das aktuell jetzige und das vergegenwärtigte vergangene: das Ich dauert, es ist jetzt, es war und wird sein. Aber so wunderbar ist das Ich, dass es nicht nur war, sondern im Jetzt sich eben in das ‚war‘ versetzen kann und seiner Identität in dieser Verdoppelung bewusst sein kann. (XIII/318)

Obgleich sich die obigen Zitate und Erläuterungen hauptsächlich auf die Verdopplung des Ich im Fall der Wiedererinnerung beziehen, muss diese Verdopplung des Ich nach Taguchi letztlich auf die *selbstvereinigende Spaltung* der lebendigen Urgegenwart zurückgeführt werden. [380] In der Tat kann das „Doppel-Ich“, das in der Wiedererinnerung mitimpliziert wird, als „Ich“ bzw. „Subjektivität“ qualifiziert werden, nur weil es im Grunde genommen die „starre Form“ des urgegenwärtigen Dauer-Blocks (z. B. mit Urimpression, Retention und Protention) enthält. Von diesem Gesichtspunkt aus erweist sich das Zeitbewusstsein als ein Verfahren, in dem sich die lebendig strömende und urgegenwärtige Subjektivität bzw. die *primordiale Subjektivität* im *zeitlichen* Sinne in mehrere Dimensionen – z. B. in die urimpressionale, retentionale sowie protentionale – *spaltet* und simultan vermöge ihres in-Gesamtvollzug-haltenden Moments *sich vereinigt*. [381] Diesbezüglich bezeichnet Husserl diese *Selbstzeitigung* der zeitlich-primordialen Subjektivität sogar als „Sein im immer neu Sich-selbst-Modifizieren“, „Aus-Modifikation-entsprungen-Sein“ (Mat VIII/129) und schließlich als „Selbsttranszendenz“ (Mat VIII/130). Nur dank des simultanen – und einander widersprechenden – Bestands von Momenten der *Selbstspaltung* und *Selbstvereinigung* kann sich die „primordiale“ Subjektivität als *Vollzugseinheit des intentionalen Bewusstseinsvollzugs* konstituieren, die sich ständig wandelt, ohne sich aber zu verlieren.

4.2.2 Vollzugsmäßige Anonymität und Selbstentzug der primordialen Subjektivität

In der obigen Analyse wurde aufgezeigt, dass die Selbsterscheinung der zeitlich-primordialen Subjektivität nicht nur von ihrem *vollzugsmäßigen*, sondern auch von ihrem simultan

[380] Im Vergleich zu den obenerwähnten Forschungen ist Taguchi der Auffassung, dass diese Verdopplung bereits auf der Ebene der lebendigen Gegenwart stattfindet. Siehe Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl*, S. 219. Vgl. D. Zahavi, “The Fracture in Self-Awareness,” in *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, hrsg. von D. Zahavi (Dordrecht: Springer, 1998), SS. 21–40.

[381] Vgl. Mat VIII/127–130.

vereinheitlichenden und *spaltenden* Charakter geprägt wird. An diesem Punkt möchten wir weiter auf den dritten Charakter der zeitlich-primordialen Subjektivität eingehen, nämlich ihre *Entzogenheit*. Obgleich die zeitlich-primordiale Subjektivität immer und notwendigerweise als Vollzugseinheit bzw. Vollzugs-Ich der lebendigen Gegenwart im Selbstströmen ist, verbleibt sie dennoch trotz des ständigen Auftritts und Entströmens verschiedener Vollzugskomponenten und Zeitobjekte immer *anonym*. Dies bedeutet, dass das Vollzugs-Ich bzw. die zeitlich-primordiale Subjektivität im ursprünglichsten bzw. urgegenwärtigen Sinne nie in thematischer Weise zugänglich ist (Mat VIII/2). Diese Anonymität des Vollzugs-Ich ist in gewissem Maße spürbar: Man kann nach der allgemeinen phänomenologischen Reduktion entdecken, dass die transzendentale Subjektivität stetig in ihrem Gerichtet-Sein auf die von ihr konstituierte Welt und die innerweltlichen Gegenständlichen *hinlebt* und sich in *Selbstvergessenheit* befindet. Die Anonymität des Vollzugs-Ich drängt sich trotzdem erstmal als phänomenologisches Problem auf, wenn man herausfindet, dass diese Anonymität ebenso nicht mit der Reflexion zu überwinden ist. Wie Held aufzeigt, kann sich das konkrete, einheitliche Bewusstsein als reflektierender Akt vollziehen und sich jederzeit als „allzeitliche" Dauereinheit mit unendlich offenem, noch zu erfüllendem Horizont erfassen; bei diesem Fall stellt sich das *reflektierte* Bewusstsein – wie alle intentionalen Transzendenten – als Idee im „kantischen Sinne" heraus.[382] Solange das konkrete Bewusstsein aber seinen reflektierenden Blick auf sich selbst richtet, entsteht unmittelbar eine Spaltung zwischen dem *reflektierenden* Ich – als Vollzugs-Ich – und dem *reflektierten* Ich – als transzendentes Gegenständliches –, sodass das reflektierende Bewusstsein wieder das „‚Subjekt' dieses neuen Gegenübers [d. i. des reflektierten Ichs bzw. Bewusstseins]" wird und nochmal „anonym" verbleibt (Mat VIII/2) [383].

Auf den ersten Blick sieht es so aus, dass es sich hierbei um das traditionelle Problem des „unendlichen Regresses" in der Reflexion handelt, als ob man den Akt der Reflexion unendlich wiederholen könne und immer in diese Spaltung des reflektierenden und reflektierten

---

[382] Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 127. Vgl. XV/355–356.

[383] Vgl. VIII/412: „Andererseits, in allen Reflexionen ist das Ich gegenständlich – und zugleich ist immer das Ich da, das *nicht* gegenständlich ist. Dieses Nicht-gegenständlich-sein sagt nur Nicht-aufgemerkt-, Nicht-erfaßt-sein. Das jeweilig ‚nicht gegenständliche' Ich ist doch, wie die nachkommende Reflexion und Erfassung lehrt, ‚da', ist Lebenssubjekt. Wie die Reflexion da ist, und nur nicht erfaßte Reflexion (wie in der Reflexion nächsthöherer Stufe), so ihr Ich."

Siehe dazu Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 16–39, 65–93. Zahavis Erachtens lehnen die „heidelbergen" Philosophen (z. B. Heinrich, Frank, Posthast und Cramer) die „Reflektionstheorie" des Ichs explizit ab und akzeptieren implizit die Konzeption des vor-reflexiven Selbstbewusstseins. Vgl. D. Zahavi, "Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness," in *The New Husserl: A Critical Reader*, hrsg. von D. Welton (Bloomington: Indiana University Press, 2003), SS. 157–180, D. Zahavi, "Time and Consciousness in the *Bernauer Manuscripts*," *Husserl Studies* 20 (2004), SS. 99–118; Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, SS. 99–146.

Natürlich müssen auch Sartres Erfindung des Begriffs „prä-reflexives Cogito" und „Bewusstsein (von) sich" sowie seine bahnbrechende Forschung an diesem Wesenscharakter des Bewusstseins anerkannt werden. Siehe Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 17–27.

Bewusstseins gerate. Husserl bemerkt allerdings sofort, dass es bei dieser Anonymität des Vollzugs-Ich nicht um die Frage geht, *wer* das „letzte Ich" der Reflexion eigentlich ist, sondern *wie* es sich gibt. Denn in der Reflexion kann man nicht nur das reflektierende Ich „als Urpol, als *ursprünglich fungierendes* Ich" finden, sondern auch „das dem Ur-Ich zum Gegenüber, zum Seienden gewordene Ich und den Umkreis dessen, was *für dieses und für mich als anonymes Ich* als Nicht-Ich da ist" (Mat VIII/2 [Herv. d. Verf.]).[384] „Ein" reflektiertes Ich ist deshalb weder für „irgendein" Ich noch durch „irgendeinen" vergegenständlichenden Auffassungsakt zum Gegenständlichen geworden. Sondern es tritt immer und ausschließlich als *„das"* gegenständlich aufgefasste Vollzugs-Ich *für „dasjenige"* Vollzugs-Ich auf, das *sich selbst* thematisch und gegenständlich auffasst – d. h., *sich selbst* reflektiert. Dies impliziert aber, dass das Verhältnis zwischen dem reflektierten Ich und dem reflektierenden Ich vielmehr als verschiedene „Dimensionen" *eines und desselben Ichs* konzipiert werden sollte, anstatt als zwei selbstständige „Seiende" betrachtet zu werden. Mit anderen Worten: Das reflektierte Ich und das reflektierende Ich zeigen eine *einzigartige numerische Identität* miteinander, die nicht aus einer äußerlichen Perspektive, sondern aus dem *innerlichen Gesichtspunkt des Reflexionsakts* entsteht. Und wie Held einsichtsvoll bemerkt: Obwohl das Vollzugs-Ich beim Fall der Reflexion für sich selbst anonym bzw. nicht im ursprünglichen Sinne zugänglich ist, ist trotzdem seine eigene „Anonymität" bzw. „Unzugänglichkeit" bei der Reflexion immer für sich zugänglich.[385] Was dann Husserl unter „Anonymität" versteht, ist weder die totale Unzugänglichkeit noch die totale Ungewissheit *aller* Dimensionen des Vollzugs-Ich aus seinem eigenen Gesichtspunkt. Sondern es handelt sich um die prinzipielle Unmöglichkeit für das Vollzugs-Ich, seine „ursprünglich fungierende" Dimension auf die *„gegenüberstehende"* – d. i. die *transzendente* – Seite des intentionalen Verhältnisses zu stellen. Aus diesem Grund bezeichnet Held diese Anonymität des Vollzugs-Ichs grundsätzlich als „unaufhebbare Ungegenständlichkeit".[386]

Die Anonymität bzw. prinzipielle „Ungegenständlichkeit" des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ich lässt sich auf den *selbstkonstituierenden* und aktuell *fungierenden* Charakter des Vollzugs-Ich zurückführen. Wie Husserl nachdrücklich betont, geht das Ich „als fungierendes Ich […] allen Für-mich-Seienden vorher und [ist] immer fungierendes Ich" (Mat VIII/3). Dies gilt also, weil sich das Vollzugs-Ich immer nur im *ursprünglichen bzw. aktuellen „Fungieren"* seines In-

[384] Vgl. XIV/431: „Somit haben wir immerfort die Scheidung zwischen dem Ich und *cogito* als fungierendem, aber nicht erfasstem (fungierende Subjektivität), und dem evtl. thematisierten, direkt oder selbst-erfassten Ich und seinem *cogito*, oder kurzweg, fungierende Subjektivität und objektive Subjektivität (vergegenständlichte, thematisch erfahrene, vorgestellte, gedachte, prädizierte) sind zu unterscheiden, und, wenn immer ich mich und was immer sonst als Objekt habe, bin ich zugleich notwendig als fungierendes Ich ausserthematisch dabei, mir zugänglich als das durch Reflexion als einer neuen, nun wieder nicht thematischen Aktivität des fungierenden Ich."

[385] Held, *Lebendige Gegenwart,* SS. 121–122.

[386] Vgl. De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 203; Held, *Lebendige Gegenwart*, SS. 123–124.

Gesamtvollzug-Haltens – d. i. seiner Selbstkonstitution – und Auf-etwas-Gerichtet-Seins – d. i. seiner gegenständlichen Konstitution – befindet. Dies weist allerdings darauf hin, dass das ursprünglich fungierende Vollzugs-Ich ständig auf der *subjektiven* bzw. *noetischen Seite alles von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisses „verhaftet" wird*, um sich selbst als Vollzugseinheit alles von ihm einzuführenden Auf-etwas-Gerichtet-Sein zu konstituieren. Das Vollzugs-Ich gerät deshalb in einen paradoxen Zustand in Bezug auf seine „Selbstzugänglichkeit". Wie Taguchi einsieht, deutet die Anonymität bzw. prinzipielle Ungegenständlichkeit des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs einerseits auf seine „fundamentale ‚Unverfügbarkeit'" bzw. „ursprüngliche[] *Fremdheit*" hin, weil es grundsätzlich „ungegenständlich" ist. Sie deutet aber andererseits zugleich auf seine unmittelbare *Vertrautheit* sowie *Bekanntheit* hin, weil es immer nur „*in meiner nächsten Nähe*" gefunden werden kann.[387] Und das ursprünglich fungierende Vollzugs-Ich steht so „nah" bei sich selbst – es *ist* selbst das ursprünglich fungierende Vollzugs-Ich –, dass sogar der Reflexionsakt nicht genug „Ferne" erzeugen kann, damit es sich ihre vollzugsmäßige bzw. fungierende Dimension im ursprünglichen Sinn zur Verfügung stellt.

Als Ergebnis seiner Anonymität befindet sich das ursprünglich fungierende Vollzugs-Ich also ständig in der Lage, dass es alles – ausgenommen sich selbst im ursprünglich fungierenden Sinne – nur „im Gegenüber hat und haben kann" (Mat VIII/2). Diese Konzeption des intentionalen *Gegenüber-Seins* oder *Gegenüberstehendens* lässt sich wesentlich mit der Konzeption des *intentional-transzendenten Seins* im *weitesten* Sinne gleichsetzen. An dieser Stelle sei besonders hervorgehoben: Das, was dem ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ich im intentionalen Sinne „gegenübersteht", muss kein Transzendentes im „gegenständlichen" Sinne sein. Sondern für das Vollzugs-Ich kann sich das Transzendente als „Welt" – d. h. den unhintergehbaren Außenhorizont der wirklichen und möglichen Gegenständlichen – oder als „Subjektivität" – d. i. *fremde* Subjektivität in *ihrem* ursprünglich fungierenden Sinne – *gelten*. Diese radikale „Gegenüberstellung" zwischen dem ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ich und *allem* seinem Gegenübersein – d. i. allem „Nicht-Ichlichen" – impliziert auf ihrer Kehrseite aber etwas noch Wichtigeres:

> Doch wenn ich […] mir gegenüber finde als anderes Ich, so bin ich doch einzig schlechthin Ich. […] [U]nd nur als fungierendes finde ich Andere als Seiende im Fungieren, indirekt aus meinem Fungieren. Ich bin der Einzige. Was immer für mich ist, ist mir eigen aus der Einzigkeit, in der ich fungiere. (Mat VIII/2–3)

An dieser Stelle können wir schließlich ansehen: Obgleich sie jeweils von unterschiedlichen Forschungsanliegen und methodischen Behandlungen geprägt werden, überschneiden sich der

[387] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserls*, S. 227.

Primordialitätsbegriff im Sinne der Zeitanalyse und der Fremderfahrungsanalyse an dem Punkt in Bezug auf die Konstitution des intentionalen Zusammenhangs grundsätzlich als *Positionsverhältnis*. Was diese zwei Primordialitätsbegriffe voneinander unterscheidet, ist deshalb nur, ob dieses „Positionsverhältnis" im Hinblick auf das Verständlich-Machen von *allen* Arten „Gegenüber-Seins" gedacht wird, oder nur in Bezug auf das Verständlich-Machen *desjenigen* „Gegenüber-Seins", das sich als Vollzugs-Ich in ihrem ursprünglich fungierenden Sinne herausstellt. Tatsächlich sind die radikale Einzigkeit des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs und sein „Setzung" von allen intentionalen Gegenüber-Sein bzw. transzendenten „Nicht-Ichlichen" zwei Seiten derselben Medaille. Denn bestimmt das Vollzugs-Ich *alles* als Gegenüber-Sein (in verschiedenen Sinnen), so setzt es sich im gleichen Schritt *einzig und allein* auf die Seite des Subjektiven, der Noesis bzw. des *Ausgangspunkts* allen von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisses. Und weil sich das ursprüngliche – z. B. das faktische und aktuelle – Vollzugs-Ich *ständig* im Fungieren befindet, erweist sich diese Einzigkeit und Einsamkeit seines Vollzugsseins im Grunde genommen als *„absolut" für das Vollzugs-Ich selbst*. Das heißt, vom Gesichtspunkt des ursprünglich fungierenden des Vollzugs-Ichs – d. i. von seinem *eigenen* Gesichtspunkt – aus ist die *Gegenmöglichkeit* seines „Vollzugsseins" und „Einzig-und-allein-Seins" *prinzipiell undenkbar*.

Mit Hinblick auf die obige Erläuterung ist ersichtlich geworden, dass die Anonymität des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs gründlich auf ihrer *Selbstentzogenheit* basiert. Bei diesem Punkt ist aber zu beachten, dass die „Selbstentzogenheit" des Vollzugs-Ichs keinesfalls als seine *totale Isolierung* oder *Abgeschlossenheit* von dem „Gegenüber-Sein" erfasst werden kann.[388] Auf der einen Seite bezieht sich die Anonymität des Vollzugs-Ichs, wie wir oben erwähnt haben, nur auf die prinzipielle Unmöglichkeit, seine ursprünglich fungierende Dimension „als" Gegenüber-Sein für sich zugänglich zu machen. Das Vollzugs-Ich findet *sich* allerdings stetig und exakt als den sich faktischen und aktuellen *Vollzug* seines In-Gesamtvollzug-Haltens und Auf-etwas-Gerichtet-Seins vor. Anders formuliert: Das Vollzugs-Ich ist für sich – in nicht-thematischer und nicht-gegenständlicher Weise – zugänglich als die *Vollzugseinheit des selbstströmenden intentionalen Bewusstseins* von seinem intentionalen Gegenüber-Sein. Dieser Auffassung zufolge stellt sich andererseits aber etwas noch wichtiger. Die „Selbstentzogenheit" des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs ist die Kehrseite der Tatsache, dass das Vollzugs-Ich sich selbst *in die nullzentrische Stelle aller von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisse hineinsetzt*. Metaphorisch gesprochen „entzieht" sich das Vollzugs-Ich also nicht „irgendwohin", sondern ausschließlich *in den Ausgangspunkt aller von ihm einzuführenden intentionalen*

[388] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 204, 246. Vgl. Heideggers Vorwurf gegen Husserl, in Heidegger, *Sein und Zeit*, SS. 215–216.

Positionsverhältnisse. Als Ergebnis seiner Selbstentzogenheit setzt sich das Vollzugs-Ich deswegen *ins intentionale Verhältnis zu seinem Gegenüber-Sein*. Die Anonymität des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs deutet also gerade auf die *prinzipielle Unumgänglichkeit* seines Sich-Setzens an die nullzentrische Stelle aller von ihm eingeführten intentionalen Verhältnisse hin.

Mit Hinblick auf die vorangegangene Diskussion ist klargestellt, dass der „Selbstentzug" des Vollzugs-Ichs überhaupt nicht zu seiner Isolierung führt, sondern sein Sich-in-Verhältnis-Setzen zu seinem Gegenüber-Sein ermöglicht. Wie Taguchi richtig beobachtet, ergibt sich bei demselben Schritt nicht nur der Selbstentzug des Vollzugs-Ichs. Sondern es gestaltet sich auch als den „‚Null- und Quellpunkt' aller perspektivischen Gerichtetheit und Distanz", und nur in Bezug auf diese Konzeption des *intentionalen Nullpunkts* kann der Sinn der Primordialitätssphäre als Gegebenheitssphäre der „Nah-Fern-Perspektive der Evidenzen" richtig gedacht werden.[389] Insgesamt deutet dann die Selbstentzogenheit des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ich schlichtweg darauf hin, dass es sich als *absolut erstpersönlicher Gesichtspunkt* konstituiert oder, Zahavi zufolge, als die undeklinierbare „Indexikalität [*indexicality*]" der transzendentalen Erfahrung.[390] In dieser Hinsicht ist es nicht überraschend, dass Husserl die zeitlich-primordiale Subjektivität gelegentlich als „Für-sich-Sein" bzw. „Für-sich-selbst-Sein" charakterisiert. Denn auf dieser untersten, „zeitlich-primordialen" Ebene des intentionalen Bewusstseins ist das Ich „*immerfort Sein und Für-sich-sein durch Selbsterscheinen*", was „*Erscheinen* besonderer Gestalt" ist (VIII/412).[391]

4.2.3 Selbstentzug und Sich-Hineinsetzen in positionale Differenz

Die Herausarbeitung der „zeitlichen" Primordialitätssphäre der Subjektivität, die die Grundstruktur der transzendentalen Erfahrung überhaupt ist, ist für die Konstitution der Fremderfahrung äußerst wichtig. Denn diese Analyse leistet einen entscheidenden Beitrag zur Aufklärung der Konstitution des *absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses* im *einfühlungsmäßigen* Sinne. Der erste Grund dafür liegt darin, dass sich das Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität nach allem nur im „mit"-gegenwärtigen Sinne auffassen lässt, und sich also auf das „ursprünglich" gegenwärtige Bewusstsein – d. i. das ursprünglich

[389] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, S. 206. Das Begriffspaar „Nähe" und „Ferne" benutzt Taguchi vorwiegend als Beschreibung verschiedenartiger Erscheinungsweisen, nach denen sich die Erfahrenen in Bezug auf die erfahrende Subjektivität vorstellen und beweisen. Vgl. Donohoe, *Husserl on ethics and intersubjectivity*, S. 64.

[390] Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 23–29.

[391] Vgl. XIV/292, 353; XV/128–130, 194, 368, 559.

fungierende Vollzugs-Ich – der einfühlenden Subjektivität beziehen muss.[392] Mit Rücksicht auf die obige Analyse ist weiter festzustellen, dass die Begriffe „Eigenheit" und „Fremdheit" nichts anderes als Bezeichnungen der Wesenscharaktere der *„Stellen"* innerhalb des *intentionalen Verhältnisses* sind, sofern „zwei" Subjektivitäten jeweils auf der Seite des „Ausgangspunkts" und des „Gegenüberstehenden-Seins" auftreten. Der Eigenheitsbegriff im einfühlungsmäßigen Sinne verweist deshalb darauf, dass sich die Subjektivität *in der nullzentrischen Stelle* des intentionalen Verhältnisses befindet *und den Einfühlungsakt durchführt*. Währenddessen bezieht sich der Fremdheitsbegriff im einfühlungsmäßigen darauf, dass die „andere", „zweite" Subjektivität ausschließlich *auf der Seite des Gegenüber-Seins* in *demselben intentionalen Verhältnis* vorzufinden ist. Die „Selbstentzogenheit" der einfühlenden Subjektivität, die grundsätzlich auf ihre *Selbstzeitigung* zurückgeführt werden kann, ist zugleich der *Ursprung ihrer Eigenheit*. Denn diese „Selbstentzogenheit" des ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ich – d. i. der einfühlenden Subjektivität – ermöglicht seinen *Eintritt* ins absolut unumkehrbare Positionsverhältnis der Fremderfahrung und sein *„Am-Ausgangspunkt-Bleiben"* in diesem Verhältnis. Wie Taguchi sehr richtig beobachtet, bedeutet die „Erfahrung" der einzufühlenden Subjektivität weder die Herrschaft noch die Selbsteinkapselung des eigenen Ich, sondern nur eine uneingeschränkte und hüllenlose Offenheit, sodass das Fremde „*in mir* ‚gegeben'" werden kann.[393] Anders ausgedrückt: Nur dadurch, dass sich die einfühlende Subjektivität in die Stelle des Nullpunkts bzw. des Ausgangspunkts des einfühlungsmäßigen intentionalen Verhältnisses hineinsetzt, gewinnt sie die Offenheit im absolut unumkehrbaren *Positionsverhältnis* der Fremderfahrung und die Verständlichkeit des Einzufühlenden als *Gegebenheit für mich*.

An diesem Punkt ist klargeworden, dass die Konzeption des Selbstentzugs der einfühlenden Subjektivität als Sich-Hineinsetzen in den „Ausgangspunkt" des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses die Möglichkeit nicht ausschließt, das Einzufühlende als ursprünglich fungierendes Vollzugs-Ich bzw. erfahrende Subjektivität im „modifizierten" – d. i. im *gegenüberstehenden* – Sinne verständlich zu machen. Sie exkludiert sogar nicht die Möglichkeit, dass sich die einzufühlende Subjektivität wiederum als „einfühlende" Subjektivität konstituiert und die „ursprüngliche" einfühlende Subjektivität – z. B. „mich" – umgekehrt als „von ihr einzufühlende" Subjektivität erfasst.[394] Was vielmehr bis zu diesem Punkt ausgeschlossen wird, sind nur die folgenden Möglichkeiten. Das Erste ist die Möglichkeit, das Einzufühlende als

[392] Vgl. Mat VIII/56.

[393] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, S. 228.

[394] Diese rückwärtige Bezogenheit der Einfühlung aus dem Gesichtspunkt der einzufühlenden Subjektivität wird in der Analyse des Begriffs „Widerspiegelung" im siebten Kapitel der vorliegenden Arbeit untersucht. Vgl. auch XIV/166–172.

völlig Identisches „meines“ ursprünglich fungierenden Vollzugs-Ichs aufzufassen, weil „mein“ Vollzugs-Ich immer am-Ausgangspunkt bleiben und daher einzig sein muss. Und das Zweite ist die Möglichkeit, das Einzufühlende als völlig Gegenständliches zu apperzipieren, weil es sich auch als ursprünglich fungierendes Vollzugs-Ich im Verhältnis zu „ihm selbst“ erweist.

Die obige Erläuterung kann vielleicht den Eindruck erwecken, dass wir die Umkehrbarkeit zwischen der „eigenen“ und der „fremden“ Stelle eines einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses – und deshalb den „äußerlichen“, drittpersönlichen Gesichtspunkt – nochmal vorausgesetzt hätten. Hier müssen wir den Akzent darauf legen: Diese scheinbare Umkehrbarkeit der „eigenen“ und „fremden“ Stellen eines einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses geht davon aus, dass sich das Einzufühlende als Nullzentrum *„seines* eigenen*“* intentionalen Verhältnisses konstituiert bzw. als erstpersönlicher Gesichtspunkt in *„seinem* eigenen*“* Sinne.[395] Dies besagt aber gerade: Vom Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität muss *erst* das absolut unumkehrbare Positionsverhältnis sowie ihr absolutes Am-Ausgangspunkt-Bleiben im *ursprünglichsten* Sinne voraussetzen, um die „Eigenheit“ des Einzufühlenden ausschließlich in „seinem“ – d. i. im *intentional modifizierten*, *deklinierten* – Sinne verständlich zu machen. Dies bedeutet, die „Umkehrbarkeit“ zwischen dem „Eigenen“ und dem „Fremden“ ist keineswegs unbeschränkt, wie es vom drittpersönlichen Gesichtspunkt aus erlaubt wird. Anders gesagt: Die *absolute Eigenheit* bzw. Erstpersönlichkeit der einfühlenden Subjektivität und die *absolute Transzendenz* des Gegenüber-Seins überhaupt müssen erst – im geltungsmäßigen Sinne – bestimmt werden, bevor die *absolute Fremdheit* des Einzufühlenden „als“ fremde Subjektivität verständlich gemacht werden kann.

Nun ist deutlich geworden, dass die Zeitanalyse nicht nur veranschaulicht, wie sich die einfühlende Subjektivität – als primordiale Subjektivität im einfühlungsmäßigen Sinne – als absoluter nullzentrischer Punkt aller von ihr einzuführenden intentionalen Verhältnisse konstituiert und die absolute Unumkehrbarkeit des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses ermöglicht. Sondern die Zeitanalyse dient auch dazu, die „Subjektivität“ der einzufühlenden Subjektivität als ursprünglich fungierendes Vollzugs-Ich in ihrem „eigenen“ Sinne zu verstehen. In ihr wird zunächst aufgeklärt, dass die „Abgeschlossenheit“ bzw. „Eigenheit“ des Bewusstseinslebens der Subjektivität keineswegs als ihre „Einkapselung“ missverstanden werden sollte. Unleugbar ergibt sich aus der Selbstzeitigung der Subjektivität ihr Selbstentzug. Trotzdem ermöglicht dieses Verfahren aber zugleich die Subjektivität, *sich* in den nullzentrischen Punkt alles von ihm einführenden intentionalen Verhältnisses hineinzusetzen und die Gegebenheit von intentionalem Gegenüber-Sein *für sie* oder in Verhältnis *zu ihr* verständlich zu machen. Und wenn wir der Analyse Husserls zustimmen und feststellen, dass die

[395] Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 153; Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl*, S. 179.

einzufühlende Subjektivität auch als *Subjektivität* – im intentional modifizierten Sinne – erfahren werden muss, dann kann nur Folgendes gelten: Die einfühlende Subjektivität kann die einzufühlende Subjektivität nur auf der gegenüberstehenden Seite des Positionsverhältnisses auffinden, denn die einzufühlende Subjektivität entzieht sich auch der einfühlenden Subjektivität – aber in die Richtung des Gegenüber-Seins bzw. von der letzteren entfernt. Unseres Erachtens weist sich dieser *„Selbstentzug" der einzufühlenden „Subjektivität"* wesentlich als die Wurzel des *Fremdentzugs* auf, der Lévinas und Waldenfels ins Auge fällt. Die einzufühlende Subjektivität zeigt sich als *uroriginal unzugänglich* für die einfühlende Subjektivität. Dies gilt aber nicht nur, weil die einfühlende Subjektivität ständig am-Ausgangspunkt bleibt, sondern auch, weil die einzufühlende Subjektivität am „nullzentrischen Punkt" *ihres* intentionalen Bewusstseinslebens „bleiben" bzw. „verhaftet werden" muss. Dieser „Selbstentzug", der auf der gegenüberstehenden Seite des Positionsverhältnisses stattfindet, lässt sich von der einfühlenden Subjektivität nur als *Fremdentzug* erfahren. Dies erklärt also, warum die „Unzugänglichkeit" der einzufühlenden Subjektivität für die einfühlende Subjektivität im originalen Sinne zugänglich ist: Was für die einfühlende Subjektivität zugänglich ist, ist der „Selbstentzug" jener Subjektivität, der auf der „Gegenseite" oder dem „Gegenplatz" des intentionalen Verhältnisses stattfindet.

An diesem Punkt kann man den Eindruck bekommen, dass die Konstitution des Einzufühlenden als fremde Subjektivität durch die Analyse der zeitlich-primordialen Subjektivität *allein* erfolgen kann. In der Tat zieht Husserl an mehreren Stellen in seinen Intersubjektivitätsbänden die Einfühlung und die Erinnerung zum Vergleich heran und entdeckt, dass die beiden viele Ähnlichkeiten zueinander aufweisen.[396] Wie wir bereits im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit verdeutlicht haben, entsteht sowohl in Einfühlung als auch in Wiedererinnerung jedenfalls eine „zweite", vergegenwärtigte Subjektivität im Bewusstsein der „ersten", gegenwärtigen Subjektivität. Dabei wurde ebenfalls aufgezeigt, dass die Einfühlung und die Wiedererinnerung im Grunde genommen „anschauliche" bzw. „setzende" Vergegenwärtigungen sind, in denen das Sein des vergegenwärtigten – d. i. des einzufühlenden oder erinnerten – Ich im Modus der „Wirklichkeit" gesetzt wird.[397] Im Anschluss an die obige Analyse des immanenten Zeitbewusstseins und der lebendigen Gegenwart der „zeitlich-primordialen" Subjektivität lässt sich bestätigen, dass eine „selbstvereinigende Spaltung" der zeitlich-primordialen Subjektivität in verschiedenen „Zeitdimensionen" bereits auf der untersten Ebene ihres Bewusstseinslebens geschieht.

Diese „Selbstspaltung" der zeitlich-primordialen Subjektivität, in der das Kontinuum ihrer

[396] Vgl. XIII/56, 402, 456; XIV/162, 185, 255, 494; XV/86, 343–347, 358, 488, 514, 557, 641–642.
[397] Vgl. XIII/56; XIV/185; XV/86, 641–642.

vorangehenden (sowie ihrer nachkommenden) lebendigen Gegenwarten konstituiert wird, ist einerseits von der Wiedererinnerung zu unterscheiden, die ihrem Wesen nach ein aktiver und thematisierender intentionaler Akt ist. Auf der anderen Seite ist aber auch erkennbar geworden, dass sich das Kontinuum der vorangehenden lebendigen Gegenwart als die Grundlage des aktiv vollzogenen Wiedererinnerungsakts erweist. Denn was die gegenwärtige Subjektivität in ihrer Wiedererinnerung leistet, ist die thematische Setzung des „damals" *von ihr selbst* wahrgenommenen Gegenständlichen und simultan die nicht-thematische Setzung *ihres selbst* als der „damals" wahrnehmenden Subjektivität. Offensichtlich basiert die Möglichkeit dieser letzteren, nicht-thematischen Setzung – dieser *Wieder*-erinnerung – der „eigenen" Subjektivität im Modus der Vergangenheit auf dem Bestand des Kontinuums der vorangegangenen Gegenwarten und schließlich auf der „Selbstspaltung" der „zeitlich-primordialen" Subjektivität. Und wenn man berücksichtigt, dass die zeitlich-primordiale Subjektivität aufgrund ihrer Selbstzeitigung immer *sich selbst spaltend „ist"* und wegen ihrer Wiedererinnerungs- und Erwartungsleistungen immer – nicht-thematisch und nicht-gegenständlich – *sich selbst setzen „kann"*, dann darf man sagen: Die *zeitlich-primordiale* Subjektivität ist immer auch im *implizierten* Sinne – d. i. nach der Wesensmöglichkeit und der faktischen Vollzugsbereitschaft ihres „monadischen" Bewusstseinslebens – *selbst verdoppelnd*. An dieser Stelle müssen wir uns weitere Analysen über die Fremderfahrung und das immanente Zeitbewusstsein momentan halten. Denn es besteht ein anderer Aspekt der Subjektivität, nämlich ihre *Leiblichkeit*, die wesentliche Rolle in der Konstitution ihrer Primordialitätssphäre spielt. Wir werden unsere Analyse deshalb kurz von der vorangegangenen Diskussion abweichen und uns mit der primordialen Leiblichkeit der primordialen Subjektivität befassen, bevor wir auf die Zeitlichkeit der Fremderfahrung zurückkommen.

4.3 Leiblichkeit der primordialen Subjektivität

4.3.1 Eigenleib als Nullpunkt der Empfindungsfelder und kinästhetischen Beweglichkeit

Nachdem wir im letzten Kapitel die Primordialitätssphäre skizziert haben, ist sofort anzusehen, dass die Subjektivität in der Primordialitätssphäre nicht nur immer ihren Eigenleib als einzigartiges „Raumding" vorfinden kann. Sondern sie kann ihren Eigenleib *keinesfalls* als bloß Körperliches bzw. Raumding im vollkommenen Sinne auffassen.[398] Überdies hinaus erweist sich ihr Eigenleib grundsätzlich als Möglichkeitsbedingung der Wahrnehmung – und aller Vergegenwärtigung – in

[398] Vgl. I/128; XV/8.

der Primordialitätssphäre, weil die leibhaftige Gegebenheit alles primordialen Wahrnehmungsgegenständlichen *ausschließlich* in Bezug auf die Eigenleiblichkeit der primordialen Subjektivität verstanden werden kann.[399] Kann man aber in Bezug auf diese beiden wesentlichen Merkmale des primordialen Eigenleibs noch etwas anderes über ihn sagen? Im Hinblick auf den Doppelcharakter des primordialen Eigenleibs als „Leib" und als „Ding" hebt Husserl zunächst hervor, dass sein leiblicher Charakter – d. h. als Möglichkeitsbedingung der Wahrnehmung – seinem raumdinglichen bzw. körperlichen Charakter „*offenbar vorangeht*" (XIV/61). Der Grund dafür liegt darin, dass die Wahrnehmung des Eigenleibs „als Raumding" notwendigerweise den Charakter des eigenen „Leib[s] als *fungierenden*" – und zugleich *konstituierenden* – voraussetzen muss (XV/326 [Herv. d. Verf.]). Aufgrund dessen muss sich der Eigenleib der primordial „fungierenden" Subjektivität stetig als „*das an sich Erste*" erweisen, während sein körperlicher Charakter immer nur als *„ein Zweites*" erscheint (XIV/61).[400]

Abgesehen davon, dass seine Leiblichkeit aus dem transzendentalen Gesichtspunkt seiner Körperlichkeit vorangeht, verleibt der primordiale Eigenleib immer noch als „*das ursprünglichste Meine*" (XIV/58) bzw. *ihr Eigenes* für die primordiale Subjektivität. Dies bedeutet aber nicht nur, dass der Eigenleib nicht nur immer unmittelbar für die primordiale Subjektivität als fungierender Leib zu Verfügung steht, sondern auch, dass er sich jederzeit für sie als „das Nächste unter allen Dingen" in der Wahrnehmung zeigt (XIV/58). Wie Franck sehr richtig aufzeigt, kann die wesentlichste Erfahrung des Eigenen nichts anderes als Erfahrung des Eigenleibs sein, denn kein Wahrgenommenes in der Primordialitätssphäre kann dem Eigenleib im *konstituierenden* oder *konstituierten* Sinne vorangehen.[401] Zu beachten ist, dass der konstitutive Vorrang der Leiblichkeit des Eigenleibs über seine Körperlichkeit keineswegs auf ihre ontologische Trennbarkeit hindeutet. In der Tat zeigt Bernet einsichtsvoll auf, dass der „seelische" und „körperliche" Aspekt des Eigenleibs nicht nur voneinander „untrennbar [*inseperable*]" sind, sondern sie sind im Grunde genommen „ununterscheidbar [*indistinguishable*]".[402] Wie Husserl erläutert, lässt sich ein Körper „ohne Leib" – oder ohne Leiblichkeit – wesentlich nicht von „tote[r] Materie" oder von einem „bloß materielle[n] Ding" differenzieren (IV/94). Gleiches gilt umgekehrt, denn sogar ein „Gespenst" muss in gewissem Sinne seinen „Gespensterleib" – oder Körperlichkeit – haben, um sich überhaupt mit der Wahrnehmungswelt in Verbindung setzen zu können (IV/94). Im Hinblick auf seine transzendentale *Funktionalität*, seine *„nächste" Gegebenheit* in Dingwahrnehmung und

[399] Vgl. XXXVI/132.

[400] L. Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution," in *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), S. 82.

[401] Franck, *Flesh and Body*, S. 80.

[402] Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 46.

die *Ununterscheidbarkeit* seiner Leiblichkeit und Körperlichkeit legt Novotný fest: Die primordiale Subjektivität *hat* den Leib nicht, sondern dank ihrer Leiblichkeit *ist* sie ihr *eigenes* Bewusstseinsleben.[403]

An diesem Punkt können wir die Wesensmerkmale des Eigenleibs weiter ermitteln, die nach wie vor der primordialen Reduktion gelten. In erster Linie zeichnet sich der Eigenleib für die Subjektivität dadurch aus, dass er die Rolle des *„Nullpunkt[s]"* (IV/158) bzw. des „Beziehungspunkt[s] aller räumlichen Orientierung aller möglichen Darstellung" spielt (XVI/129). Dies weist zuerst darauf hin, dass die Subjektivität bei jeder Bewusstseinsphase ihrer Wahrnehmung im Modus des „Hier" – d. h. im Zentrum ihres Wahrnehmungsfelds – vorzufinden ist und „kein anderes [Hier] außer sich hat" (IV/158). Währenddessen kann alles von ihm wahrgenommene Raumding nur im Modus des „Dort" – d. i. im Verhältnis zu seinem Modus des „Hier" – gegeben werden.[404] In einem späteren Manuskript sagt Husserl sogar, dass „Ort" oder „Ortsveränderung" *des* Eigenleibs selbst im raumdinglichen Sinne keinen Sinn hat (XV/659). Denn sogar der Ort, der faktisch und aktuell vom Eigenleib besetzt wird, kann „als" nullzentrischer Ort ausschließlich in Bezug auf die *Nullzentralität* des Eigenleibs – d. i. seinen Charakter, immer als *Modus* des „Hiers" zu sein – konstituiert werden.[405] In der Tat weist die ständige und nicht-austauschbare Gegebenheit des Eigenleibs im Modus des „Hiers" bereits darauf hin, dass er sich *immer im Vollzug* der Raumkonstitution befindet. Nur so kann der Eigenleib ohne Unterbrechung den Sinn *aller* räumlichen Orientierungen und *seines* aktuellen Orts – „als" Nullpunkt – verstehbar machen.

Erinnern wir uns an die frühere Analyse, dass die primordiale Subjektivität aufgrund ihrer Selbstzeitigung und ihres „Am-Ausgangspunkt-Bleibens" immer für sich „anonym" bleibt, so gilt etwas Ähnliches beim Eigenleib. Dies bedeutet, dass der Eigenleib immer aufgrund seiner unaufhörlichen Konstitution des *raumdinglichen Orientierungszusammenhangs* stetig anonym für sich bleibt und sich nur prä-reflexiv erlebt.[406] Ähnlich wie im Fall der Selbstzeitigung der zeitlich-primordialen Subjektivität führt diese Anonymität des konstitutiv „fungierenden" Eigenleibs keinesfalls zu seiner Isolierung von seiner Wahrnehmungswelt oder Wahrnehmungsgegenständlichen. Denn als Nullpunkt aller raumdinglichen Orientierung befindet sich der Eigenleib, wie Novotný erläutert, immer auf dem „*[D]iesseits* des Weltbezugs", von dem aus der Eigenleib überhaupt auf die Welt *als seine Welt* beziehen kann.[407] Nach Bernet zeichnet

[403] Novotný, *Welt und Leib*, S. 136.

[404] Vgl. IV/158.

[405] Vgl. Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 59; Novotný, *Welt und Leib*, S. 139.

[406] Vgl. Franck, *Flesh and Body*, S. 39; Reynaert, "Subjectivity and Embodiment," SS. 109–110; und Novotný, *Welt und Leib*, SS. 136–137.

[407] Novotný, *Welt und Leib*, S. 138. Vgl. auch Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 7:

sich die Nullzentralität des Eigenleibs deshalb nicht nur als eines seiner Wesensmerkmale aus. Sondern sie konstituiert den „urtümlichsten [*most primitive*] und leiblichsten [*most bodily*]" Aspekt des Vollzugsseins der Subjektivität, insofern als die übrigen Wesensmerkmale des Eigenleibs – d. i. seine *Empfindsamkeit* und *kinästhetische Beweglichkeit* – immer im Verhältnis zur Nullzentralität des Eigenleibs verstanden werden müssen. Dies bedeutet: Die „Ausbreitung" der Empfindsamkeit und kinästhetischen Beweglichkeit des Eigenleibs im Raum kann im Prinzip nicht von der Nullzentralität des Eigenleibs befreit werden.[408]

Wie es gerade hindeutet, besteht das zweite Wesensmerkmal des Eigenleibs darin, dass er der Träger von lokalisierten „Empfindnissen" ist (IV/144). Anders formuliert: Der Eigenleib *selbst* ist das einheitliche *Feld* verschiedenartiger *empfindungsmäßiger Gegebenheit*. Mit „Empfindnis" bezeichnet Husserl also Sinnlichkeiten – wie Tast-, Seh-, Hörempfindungen usw. –, die lediglich im Bewusstseinsleben der Subjektivität unthematisch erlebt werden und noch keinen expliziten gegenständlichen Sinn mit sich bringen (IV/146). In der Tat müssen Empfindnisse zuerst „im" Eigenleib gegeben werden, bevor sie im Wahrnehmungsakt beseelt werden und als Darstellungsmoment des transzendenten Gegenständlichen aufgefasst werden können. Die weist aber sofort darauf hin, dass die Gegebenheit der Empfindnisse „im" Eigenleib weiter im Anschluss an das Zeitbewusstsein nachvollzogen werden muss. Der Grund dafür liegt zum einen darin, dass die Gegebenheit der Empfindnisse nach allem nur intentionalen Bewusstseins geschehen kann, das ständig und einheitlich „entströmt". Es ist also naheliegend, dass die Selbstzeitigung der lebendig strömenden Gegenwart bzw. des immanenten Zeitbewusstseins es ermöglicht, die Empfindnisse *als* „*Zeitobjekte*" im Bewusstsein gegeben zu werden. Zum anderen lässt sich auch bemerken, dass alle „Zeitobjekte" im immanenten Zeitbewusstsein keineswegs als Sinnlichkeiten „als solche" auftreten. Sondern sie sind von Anfang an in verschiedenen empfindungsmäßigen „Modalitäten" gegeben – z. B. *als* Tastempfindungen (Wärme, Härte), Sehempfindungen (Farbe, Umriss), Hörempfindungen (Ton) usw. Dies impliziert, dass der Eigenleib schon auf der untersten Stufe des intentionalen Bewusstseins „intentional[e] Funktionen" leistet, die sich in diesem Kontext als eine Art „geistige Formung" erweisen (IV/153). Dementsprechend gelangt Husserl zu der Auffassung, dass das intentionale Bewusstsein „*durch seine hyletische Unterlage mit seinem Leib in gewisser Weise*" verbunden sein muss (IV/153).

In der Tat ist die Verbundenheit des intentionalen Bewusstseins mit dem Eigenleib nur möglich, wenn der Eigenleib grundsätzlich die Rolle als „Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes" spielt (IV/144). Aus diesem Grund hat Bernet völlig recht, dass der Leib noch unaufhörlich in Funktion als Organ bzw. Feld der empfindungsmäßigen Gegebenheit verbleibt,

---

Nach Merleau-Ponty erweist sich dieser Wesenscharakter der Subjektivität nicht – wie Heidegger in *Sein und Zeit* beschreibt – als statisches „In-der-Welt-Sein", sondern als dynamisches „zur-Welt-Sein" (*être-au-monde*).

[408] Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 59.

selbst wenn keine thematische Auffassung des Wahrnehmungsgegenständlichen vollzogen wird.[409] Zu beachten ist, dass der Leib nicht nur die Gegebenheit von Empfindnissen in verschiedenen „Sonderfeldern" bzw. „Modalitäten" ermöglicht. Sondern er fungiert auch als das *einheitliche Feld* bzw. *Gesamtfeld* verschiedenartiger Empfindungsfelder. Mit Hinblick darauf stellt Franck also fest: Dasjenige „Medium des Ichlebens" (IV/99), was Husserl von der abstrakt erfassten Subjektivität auseinandersetzt, kann nichts anderes als der Eigenleib der Subjektivität sein.[410] Dies weist darauf hin, dass alle Empfindnisse, die in verschiedenen Sonderfeldern oder Modalitäten gegeben werden, schließlich in *demselben* Eigenleib gegeben werden müssen. Nur vor diesem Hintergrund können verschiedenartige Empfindungen *gemeinsam* beseelt werden und *dasselbe* Wahrnehmungsgegenständliche – als „intersensorische" Gegenständliche[411] – intentional darstellen.

An dieser Stelle ist nachdrücklich zu betonen, dass die Gegebenheit der Empfindnisse „im" Eigenleib nicht allein im „zeitlichen" Sinne verstanden werden kann, nämlich als Geschehnis in der Dimension des immanenten Zeitbewusstseins der Subjektivität. Sondern sie muss auch im einzigartigen „räumlichen" Sinn konzipiert werden, die trotzdem nicht mit der Gegebenheit der transzendenten Gegenständlichen im raumdinglichen Sinne zu verwechseln ist. Diese „Lokalität" der Gegebenheit der Empfindnisse im Eigenleib lässt sich am deutlichsten beim Fall des *Betastens* erkennen. Zuallererst kann man leicht beobachten, dass jede Tastwahrnehmung des transzendenten Gegenständlichen simultan von der *lokalisierten* Gegebenheit der Tastempfindung begleitet ist, die statt „überall" an einem bestimmten und entsprechenden *„Ort" des Eigenleibs* stattfindet – z. B. bei seinem Finger, seiner Wange, seiner Taille, seinem Bein usw. Im Anschluss an das bekannte Phänomen der *Doppelempfindung* bei der *Selbstberührung* (IV/147) wird noch deutlicher, dass der Eigenleib dabei nicht nur *zugleich* als das Betastende (z. B. seine betastende rechte Hand) *und* das Getastete (z. B. seine getastete linke Hand) auffällt. Sondern die Erscheinung des Betastenden und Getasteten ist beim Fall der Selbstberührung – d. i. an den jeweiligen Orten seiner linken und rechten Hand – jedenfalls *wechselbar*. Dies bedeutet, dass sich die betastende rechte Hand des Eigenleibs hierbei *unmittelbar* und *wiederum* als das Getastete gibt, das von seiner linken Hand betastet wird. Umgekehrt gilt dies auch für seine „getastete" linke Hand.

In dieser Hinsicht ist Dodd also der Auffassung, dass eine Art „Selbstentfremdung" wesentlich im Kern des Eigenleibs vorzufinden ist, solange jede Selbstberührung des Eigenleibs zur Entstehung der Doppelempfindung führt. Seines Erachtens kann der Eigenleib nicht nur etwas *begegnen*, sondern ihm kann auch von etwas begegnet werden [*be encountered*]. Und dies gilt genau, denn die betastende (rechte) Hand des – selben – Eigenleibs kann seine getastete (linke)

[409] Vgl. Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 48.
[410] Franck, *Flesh and Body*, S. 80.
[411] Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, SS. 367–368, 377.

Hand betasten, aber *keinesfalls* den *Tastvollzug* der getasteten (linken) Hand. Die Empfindnisse, die beim Fall der Selbstberührung des Eigenleibs auftreten, *spalten sich* daher unumgänglich in die Gegebenheit von *zwei* Tastempfindungen an *zwei* „Orten" in *demselben* Eigenleib.[412] Mit anderen Worten: Obwohl die Empfindnisse sowohl der betastenden Hände als auch der getasteten Hände allgemein in demselben Eigenleib gegeben sind, sind sie voneinander „örtlich" getrennt. Wie Bernet aber unterstreicht, ist das Phänomen der Doppelempfindung beim Eigenleib nie abzuschaffen. Denn die Doppelempfindungen verhalten sich ständig zueinander wie die zwei Enden eines Hebels.[413] Vor diesem Hintergrund können wir weiter der Einsicht Francks zustimmen, nämlich, dass die *Selbstgegebenheit* des Eigenleibs in den Doppelempfindungen wesentlich als „Autoaffektion [*auto-affection*]" verstanden werden kann.[414] Es ist genau durch diesen Charakter der Doppelempfindung bzw. „Autoaffektion", dass sich der Eigenleib als einzigartiges Raumding aus seinem Wahrnehmungsfeld herausstellt. Und obwohl der Eigenleib immer in der Lage ist, sich selbst tastmäßig „wahrzunehmen", kann er sich keinesfalls als Raumding im „vollkommenen" Sinne – d. i. als bloßes, lebloses Körperliches – auffassen. Denn jede seine Selbstberührung von der Gegebenheit der Doppelempfindung – d. i. der „Spaltung" der Empfindungen als Gegebenheiten an zwei Orten des Eigenleibs – „kontaminiert".[415]

Zuletzt kommen wir zum dritten Wesensmerkmal des Leibs, nämlich als *Willensorgan* und *Träger der freien Bewegung* (IV/151). Dieses Merkmal bezieht sich allgemein auf jene *Möglichkeit* der Subjektivität, ihren Leib nach ihrem Willen – d. i. „unmittelbar spontan" – zu bewegen (IV/151–152). Diese spontane Beweglichkeit des Leibs der Subjektivität lässt sich im Grunde genommen als „Können" bzw. „Vermögen" ihres Leibs konzipieren (IV/11, 152, 157–158, 255). Wie Husserl betont, ist dieses Vermögen des Eigenleibs aber „*kein leeres Können*" für ihn, sondern „*eine positive Potentialität*, die jeweils zur Aktualisierung kommt, immerfort in Bereitschaft ist, in Tätigkeit überzugehen" (IV/255). Zudem wird bei jeder Aktualisierung bzw. Verwirklichung dieses Vermögens des Eigenleibs „kinästhetische Empfindung" in ihm hervorgerufen (XVI/161).[416] Die Gegebenheit der kinästhetischen Empfindungen entspricht tatsächlich verschiedenen Teil- oder Gesamtbewegungen des Eigenleibs – z. B. der Augenbewegung, Kopfbewegung, Handbewegung, Gehbewegung sowie allen Änderungen der

[412] Siehe Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 23.

[413] Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 51.

[414] Franck, *Flesh and Body*, S. 82. Vgl. Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 60.

[415] Vgl. Bernet, "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 52: "Husserl never says that the consciousness of one's flesh in solitary self-touching genetically precedes the experience of a foreign flesh or that it would suffice to understand its significance." Der Grund für diese Unmöglichkeit besteht offensichtlich darin, dass die Tastwahrnehmung des Eigenleibs immer Doppelempfindungen erregt, während der Tastwahrnehmung des Fremdleibs solche Doppelempfindungen immer fehlen.

[416] Vgl. IV/158.

Körperhaltung. In der Tat wird im Begriff der *Kinästhesie* Dodd zufolge eine „Teilung innerhalb der Empfindung [*division within the sensation*]" angedeutet. Denn als *Empfindung* – d. h. als *aísthēsis* – trägt die Kinästhesie zugleich Moment der *Beweglichkeit* in sich – d. i. des *kinéō, des „ich bewege mich"*. Dies bedeutet, dass dieses Beweglichkeitsmoment nicht nur auf die Nullzentralität des Eigenleibs – d. h. seinen Modus des „Hiers" – verweist, sondern auch paradoxerweise auf die mögliche „*Negation* der fixierten Einzelheit irgendeines ‚Hier-Seins' [*the negation of the fixed particularity of any 'being-here'*]". [417] Wie Dodd weitergeht, kann das „Hier" des Eigenleibs nur wegen seiner kinästhetischen Beweglichkeit schließlich als *Nullpunkt der Spontaneität* verstanden werden, *von dem* neue Empfindungen sowie Erfahrungen überhaupt erworben werden können. [418] Denn nur vermöge der kinästhetischen Beweglichkeit ihres Eigenleibs ist die Subjektivität dazu fähig, ihren faktischen Verweisungszusammenhang mit der Wahrnehmungswelt und den Raumdingen zu verändern, um eine weitere Bestimmung ihres Wahrgenommenen zu erlangen. [419] Dies ist exakt der Grund dafür, warum Husserl das „Ich-Können" bzw. „Ich-Vermögen" der verleiblichten Subjektivität *Vermöglichkeiten* nennt. [420] Denn dieses „Ich-Können" der verleiblichten Subjektivität, die mit der kinästhetischen Beweglichkeit des Leibs verbunden ist, gehört ihrem Eigenleib nicht nur als sein „Vermögen" oder sein „Besitz"; sondern es ist zugleich seine „Möglichkeit", weitere Gegebenheiten von Empfindnissen sowie Wahrgenommenem „wirklich" auszulösen. [421]

Wie es beim Fall der Empfindsamkeit des Eigenleibs und der Zeitlichkeit des Bewusstseinslebens der Subjektivität zu bemerken ist, hängen die Nullzentralität und die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs in ähnlicher Weise mit der Zeitlichkeit der Subjektivität zusammen. [422] Wie Reynaert noch erläutert, treffen tatsächlich das *Hier* des Eigenleibs und die Urimpression – d. i. das *Jetzt* – des Zeitbewusstseins gründlich zusammen. [423] Noch deutlich aufzuklären: Vermöge ihrer *kinästhetischen Bewegung im Modus des „Hiers"* – z. B. durch Augenbewegung, Kopfwendung, Lokomotion usw. – verwirklicht einerseits der Eigenleib die

---

[417] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 48. Vgl. Novotný, *Welt und Leib*, S. 138: „Der Nullpunkt des Leib-Körpers bedeutete dann keinen Nullbezug, kein relationsloses Atom, im Gegenteil, denn er ist ja der Nullpunkt der Orientierung, die vom ‚Ich kann' und ‚Ich bewege' einzuschlagen sind."

[418] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 48.

[419] Vgl. XVI/207, 245.

[420] Vgl. VI/164; XXXIV/397.

[421] Vgl. XIII/47.

[422] Vgl. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 110, 175, 288–289, 298–299: Marbach übersieht die konstitutiven Funktionen des Leibs und seine funktionelle Untrennbarkeit von dem „reinen" Ich. Er versteht also die Leiblichkeit der Subjektivität als Ergebnis der *empirisch-faktischen Verwirklichung* des reinen Ich.

Siehe auch Micalis Kritik an Marbach, in Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 29; und Landgrebes Betonung des konstituierenden Charakters des Leibs über seinen konstituierten Charakter hinaus, in Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution," S. 82.

[423] Vgl. Reynaert, "Subjectivity and Embodiment," S. 113.

mögliche Gegebenheit von Empfindnissen in der *Urimpression* bzw. der *Urgegenwart* des Zeitbewusstseins. [424] Und aufgrund seiner *selbstvereinigenden Spaltung im Modus des „Jetzts“* ermöglicht das Zeitbewusstsein die Gegebenheit von Wahrnehmungsgegenständlichen in Bezug auf den Eigenleib, der trotz der unaufhörlichen *Änderung* seiner Wahrnehmung und seiner kinästhetischen Bewegung *ständig* als Vollzugssein „am-Ausgangspunkt“ aller raumdinglichen Orientierungen bleibt. Es ist in dieser Weise, dass sich die Leiblichkeit und die Zeitlichkeit der Subjektivität miteinander überschneiden. Als Resultat dessen kann das intentionale Bewusstseinsleben der Subjektivität nichts anderes als ihr Vollzugssein *hier und jetzt* sein. Darauffolgend kann auch alle Gegebenheit von Empfindnissen sowie Wahrnehmungsgegenständlichen nur im Verhältnis zu diesem *„Hier-und-Jetzt-(Vollzugs-)Sein“* der Subjektivität verständlich gemacht werden. An dieser Stelle ist es klargeworden, dass die konstitutiven Leistungen des Eigenleibs und des immanenten Zeitbewusstseins der Subjektivität nur zum Ziel der intentionalen Analyse methodisch bzw. analytisch isolierbar sind, weil sie jeweils zu verschiedenen Aspekten der Konstitution der Welterfahrung beitragen. Mit anderen Worten: Um transzendentes Gegenständliches als fertig entwickelten Träger von Seinssinn und gegenständlichem Sinn zu konstituieren, müssen die Leiblichkeit und Zeitlichkeit der Subjektivität *im ursprünglich fungierenden Sinne* zusammenwirken.[425]

4.3.2 Eigenheitssphäre als Spielraum der eigenleiblichen Vermöglichkeiten

In Hinsicht auf die obige Analyse lässt sich die Wahrnehmungssphäre der primordialen Subjektivität zunächst als Feld eines „feste[n] Lagensystems“ konzipieren, in dem „unterscheidbar[e] konkret[e] Empfindungselement[e]“ dem Eigenleib in entsprechenden Weisen gegeben werden (XVI/165). Mit Rücksicht darauf, dass diese „Empfindungselemente“ intentional als *Darstellungsmomente* des transzendenten Gegenständlichen beseelt und aufgefasst werden, lässt sich die Wahrnehmungssphäre der Subjektivität weiter als *Gegebenheitsfeld* bzw. *Spielraum der möglichen gegenständlichen Erscheinungen* bestimmen. Die Erscheinungen der Wahrnehmungsgegenständlichen sind wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie nur als „*Dort*-und-Jetzt-Gegenüber-Sein“ bezüglich des „*Hier*-und-Jetzt-Vollzugseins“ der verleiblichten Subjektivität erscheinen können. Wie De Warren und Dodd einsichtsvoll bemerken, verhalten sich das Hier-und-Jetzt-Sein des Eigenleibs und das Dort-und-Jetzt-

[424] Die erlebten Sinnlichkeiten treten im Bewusstsein beispielsweise immer als Tast- (Wärme, Härte), Seh- (Farbe, Umriss), Hörempfindungen (Ton) usw. auf. Vgl. Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution,“ S. 81: *„[O]hne Impressionen gibt es keine zeitkonstituierenden Leistungen und ohne Kinästhesen gibt es keine Impressionen“*.

[425] Siehe Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, S. 101. Vgl. Landgrebe, „Das Problem der passiven Konstitution,“ S. 81.

Sein des Raumdings zueinander als eine Art „Außereinander-im-Zugleich“. [426] Der Begriff „Außereinander“ bezieht sich darauf, dass das „Gegenüber-Sein“ des Raumdings jedenfalls im „Gegensatz“ zum „nullzentrischen“ Sein des Eigenleibs zu verstehen ist. Es ist aber erwähnenswert, dass dieses „Außereinander-Sein“ des Eigenleibs und seines Wahrnehmungsgegenständlichen nicht rein im raumdinglichen Sinne zu denken ist, wie es beim Fall der Koexistenz von zwei Raumdingen angesehen werden kann. Sondern es betrifft gründlich den Unterschied zwischen den *Modi* ihres jeweiligen Seins. Denn alle „aktuelle“ Gegebenheit des Transzendentes bzw. Gegenüber-Seins kann nur dadurch ermöglicht werden, insofern sich die „gegenwärtige“ Subjektivität in den „Ausgangspunkt“ aller von ihr einzuführenden intentionalen Verhältnisse und räumlichen Orientierungszusammenhänge „entzieht“. Mit anderen Worten: Das „Zugleich-Sein“ des Eigenleibs und des Gegenständlichen ist das Zugleich-Sein des *Am-Ausgangspunkt-Bleibenden-Vollzugsseins* und seines intentionalen *Gegenüber-Seins*.

Es muss hierbei aufgezeigt werden, dass obige Konzeption des „Außereinader-im-Zugleichs“ die Unterscheidung des Hiers und Dorts nur in einer Weise behandelt, die noch keine Rücksicht auf die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs nimmt. Wie lässt sich das Thema der kinästhetischen Beweglichkeit in die Analyse des „hiesigen“ Vollzugsseins des Eigenleibs und des „dortigen“ Gegenüber-Seins des Wahrnehmungsgegenständlichen einbringen? Der entscheidende Punkt hier liegt wesentlich darin, dass sich jede Erscheinung des Wahrnehmungsgegenständlichen bzw. des Raumdings tatsächlich schon auf die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs bezieht. Wie Husserl hervorhebt, „[indizieren] [d]ie Kinästhesen […] die körperliche Bewegung, und diese wieder die Kinästhese. Aber diese Indikation ist immer erfüllt in ursprünglicher Perzeption, zugleich horizontmäßig vorweisend und zurückweisend“ (XIV/511). Wie oben erläutert wurde, können *mögliche* Erscheinungen des Raumdings ausgelöst werden, solange der Eigenleib die *Vermöglichkeiten* „besitzen“, sich kinästhetisch zu bewegen und seinen Verweisungszusammenhang mit der Wahrnehmungswelt zu ändern. Es besteht deshalb laut Husserl zwischen den Erscheinungen des Raumdings und dem Eigenleib ein *Motivationszusammenhang*, demgemäß die Erscheinungen des *bekannten sowie unbekannten* Raumdings durch die kinästhetischen Bewegungen des Eigenleibs motiviert bzw. ausgelöst werden können. [427] Wie Mattens erläutert, implizieren die möglichen Erscheinungen des Raumdings also nicht allein, dass die verleiblichte Subjektivität durch ihre Bewegung verschiedener Abschattungen des Raumdings „entfalten“ *kann*, sondern auch, dass die „wirklichen“ und die „möglichen“ Erscheinungen des Raumdings ausschließlich in Bezug auf das Sich-Bewegen und die Empfindsamkeit der verleiblichten Subjektivität verstanden werden

[426] De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 232; Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 52.
[427] Vgl. XVI/226, 291.

müssen.[428] Wie sind aber diese *möglichen* – d. h. die gegenwärtig nicht ausgelösten, doch *auslösbaren* – Erscheinungen des Raumdings in Bezug auf das *gegenwärtige* Hier-und-Jetzt-Vollzugsseins des Eigenleibs zu konzipieren?

Die Antwort auf diese Frage besteht offensichtlich darin, dass sich der Eigenleib jedenfalls bewegen kann, um eine „neue" Raumstelle als sein „neues" Hier zu „besetzen". Dies weist allerdings darauf hin, dass sich die Welt nicht allein als der Spielraum – d. i. als den Horizont oder die Idee der Totalität von – gegenständlichen Erscheinungsmöglichkeiten erweist. Sondern sie ist auch, nach Landgrebe, den *Spielraum des Ich-kann-mich-Bewegens* [429] oder, so Claesge, der „Spielraum von Vermöglichkeiten" der verleiblichten Subjektivität.[430] Der Gedankenlinie Landgrebes und Claesges zufolge lässt sich also jede „dortige" Raumstelle in der Wahrnehmungswelt im doppelten Sinne erfassen. Auf der einen Seite ist jedes *aktuelle* „Dort" ein Ort der möglichen *gegenständlichen Erscheinungen*, von dem ausgehend das wirkliche oder mögliche Raumding in Bezug auf das *aktuelle* „Hier" der gegenwärtig verleiblichte Subjektivität erscheinen kann. Auf der anderen Seite ist jedes *aktuelle* „Dort" aber zugleich ein Ort zur Verwirklichung der *leiblichen Vermöglichkeiten*, der trotzdem in der aktuellen Zeitphase nicht von der verleiblichten Subjektivität Eigenleib besessen bzw. eingenommen wird. Von dieser Perspektive aus erweist sich ein aktuelles „Dort" als ein *nicht-aktuelles „Hier"*: Es ist für die verleiblichte Subjektivität durch die *Verwirklichung ihres Sich-Bewegens in einer anderen Zeitphase* – z. B. einer vergangenen oder künftigen – zu erreichen, und von dem ausgehend können neue Erscheinungen ihres Gegenständlichen ausgelöst werden. Wie Husserl eindeutig sagt:

> [W]onach jedem erscheinenden Raumpunkt die ideale Möglichkeit entspricht, durch ein freies „ich bewege mich dahin, mache das Dort zum Hier, zum Zentrum der Orientierungen", eine Wandlung der aktuellen Erscheinungen in potentielle in geregelter und motivierter ⟨Weise⟩ entspricht, wonach ich also für jeden erscheinenden Raumpunkt vorstellen kann, wie von dort aus „die" Welt aussehen würde, während mein Leib immerfort in seinen Erscheinungsweisen begrenzt ist und bei der Versetzung in jeden Punkt des Raumes an diesen beschränkten Rahmen gebunden bleibt. (IV/308)[431]

---

[428] F. Mattens, "Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind," *Husserl Studies* 25, Nr. 2 (2009), S. 100. Vgl. D. Welton, "Soft, smooth hands. Husserl's phenomenology of the lived-body," in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers: Vol. III, The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, hrsg. von R. Bernet, D. Welton und G. Zavota (New York: Routledge, 2005), S. 177; Franck, *Flesh and Body*, S. 80.

[429] L. Landgrebe, „Prinzipien der Lehre vom Empfinden," in *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1978), S. 121.

[430] U. Claeges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964), S. 75, 82, 130.

[431] Vgl. XVI/241: „Vermöge seiner Motivationsbeziehung zu den jeweiligen *K[inästhese]*-Umständen wird nun jedes Bild apperzeptiv in einen gesetzlich bestimmten Dehnungszusammenhang hineingestellt, und zugleich mit dem darin erscheinenden ruhenden Ding im Raum wird dem Ich seine wechselnde Stelle angewiesen: es ist das da und da Stehende, sich dahin oder dorthin Bewegende. Und dabei konstituiert sich eine fest bestimmte Korrelation zwischen Ich-Stellung und Erscheinung derart, daß jedem bestimmten

Es ist zu bemerken, dass der erwähnte Doppeltcharakter der Raumstelle in der Wahrnehmungswelt statt einzelner *jede* Raumstelle in ihr betrifft. Dieses Ergebnis fällt ebenso Merleau-Ponty ins Auge. Wie er explizit aufzeigt, hebt sich der Eigenleib bzw. *das „Leibschema"* (*schema corporél*) der verleiblichten Subjektivität nicht bloß als „ein System aktueller Positionen" hervor, sondern „in eins damit als offenes System einer Unendlichkeit gleichwertiger Stellungen in anderen Orientierungen, […] auf Grund deren die verschiedensten Bewegungsaufgaben augenblicklicher Transposition fähig sind".[432] Zudem ist jedoch zu beachten, dass die „Gleichwertigkeit" der dortigen Raumstelle als „mögliches" Hier nicht im wörtlichen Sinne aufgefasst werden kann. Denn die „Transposition" der Raumstelle, die durch die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs zu ermöglichen ist, kann die Differenz der betroffenen Stellen nicht völlig auflösen. Wie Dodd sehr richtig einsieht, sollte diese Differenz wesentlich als „Juxtaposition" der *aktuellen* und *potentialen* welterfahrenden Leben – d. i. der *Aktualität* und *Potentialität* – des Eigenleibs begriffen werden. Und das heißt: Solange man sich immer in *einer* – z. B. in *der* aktuellen und hiesigen – kinästhetischen Lage befindet, können *andere* – d. h. die nicht-aktuelle und dortige – kinästhetische Lagen nur *als potentiale* kinästhetische Lagen „relegiert" werden.[433]

Diese Differenz zwischen aktuellen und potentialen Hiers kann – und muss – ferner *im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit der primordialen Subjektivität* konzipiert werden. Denn die Aktualisierung der Vermöglichkeiten der leiblichen Subjektivität muss sich unumgänglich im Zeithorizont des Bewusstseins vollziehen. Wie Merleau-Ponty erklärt, beeinflusst die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs nicht nur den „ganzen Umfang" der Wahrnehmungswelt im aktuellen bzw. gegenwärtigen Sinne. Sondern „der erste Moment, der Bewegungsansatz [stiftet schon] eine Verbindung des Hiers mit dem Dort, *und des Jetzt mit der Zukunft*, die alle weiteren Momente nur mehr zu entfalten haben".[434] Nach der Auffassung Helds trägt die Konzeption der „potentialen" Vermöglichkeiten des Eigenleibs deshalb immer schon zeitliche Implikationen in sich. Denn die Aktualisierbarkeit bzw. Verwirklichbarkeit dieser „Potentialität" des Eigenleibs muss schließlich auf ihre mögliche Aktualisierung in den *nicht-aktuellen Gegenwarten* der verleiblichten Subjektivität – nämlich in ihren nachkommenden sowie vorangegangenen Gegenwarten – zurückgeführt werden. In der Tat verrät sich diese Implikation bereits in der Tatsache, dass sich die „jetzige" Gegenwart und der „hiesige" Nullpunkt des Eigenleibs zusammentreffen. Der Grund dafür besteht wesentlich darin, dass sich das Zusammentreffen der Zeitlichkeit und Leiblichkeit der primordialen Subjektivität nicht auf das

---

Raumpunkt als Stellung des Ich ein bestimmtes Bild aus der Serie der Dehnungsmannigfaltigkeit zugehört."

[432] Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 171.

[433] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 52.

[434] Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, SS. 169–170 [Herv. d. Verf.].

aktuelle „Hier-und-Jetzt“ beschränkt. Sondern es breitet sich auch auf ihr vergangenes und künftiges Bewusstseinsleben aus. Dies bedeutet: Der Begriff „Aktualität“ bezieht sich auf die *gegenwärtig-verwirklichende* Vermöglichkeit – d. i. das *ursprüngliche* „Hier-und-Jetzt“ – der verleiblichten Subjektivität, und der Begriff „Potentialitäten“ weist auf die *vorher-verwirklichten* sowie *nachher-verwirklichbaren* Vermöglichkeiten *derselben* verleiblichten Subjektivität.[435] Aus dieser Überlegung lässt sich die Primordialitätssphäre nicht allein als der Spielraum von wahrnehmungsgegenständlichen Erscheinungsmöglichkeiten für die primordiale Subjektivität erfassen. Sondern auch sie erweist sich fundamental als den Spielraum von verwirklichenden, verwirklichten und zu verwirklichenden Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität.

An diesem Punkt ist ersichtlich, dass die Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität nicht nur die Gegebenheit ihres wahrnehmungsmäßigen Gegenüber-Seins ermöglicht. Sondern sie führt simultan, aber unthematisch zur *Selbstverdopplung ihrer (leiblichen) Vermöglichkeiten*. Das heißt, die primordiale verleiblichte Subjektivität findet in der Wahrnehmungswelt – neben ihrer aktuell verwirklichenden Vermöglichkeit – *eine unendliche Pluralität von potentialen Vermöglichkeiten und möglichen Bewusstseinsleben von Subjektivitäten* vor, denen diese „potentialen“ Vermöglichkeiten gehören. Hochwichtig ist zu beachten, dass sich die Selbstverdopplung des eigenleiblichen Lebens der primordialen Subjektivität nicht nur in ähnlicher Weise wie die Selbstverdopplung in ihrer Selbstzeitigung vollzieht, sondern diese Selbstverdopplungen treffen zusammen. Dies weist darauf hin, dass die primordiale Subjektivität nicht nur sich selbst als *zeitlich und leiblich „aktuelle“* Subjektivität konstituiert, die im „hiesigen“ und „jetzigen“ Bewusstseinsleben ihre Vermöglichkeiten verwirklicht. Sondern ihre Selbstkonstitution verweist auch *implizit* auf eine unendliche Pluralität von *zeitlich und leiblich „potentialen“ Subjektivitäten*, deren Vermöglichkeiten von der „aktuellen“ primordiale Subjektivität „früher“ verwirklicht wurden oder „später“ zu verwirklichen sind.

Es sei insbesondere hervorzuheben, dass diese potentialen Subjektivitäten aus zwei Gründen nicht unmittelbar nach der primordialen Reduktion ans Licht gebracht werden können. Erstens: Das Verfahren, in dem die primordiale Subjektivität sich selbst als zeitliches und leibliches „Vollzugsseins“ (von transzendentalen Leistungen) konstituiert, führt unentbehrlich zu ihrer *Anonymität* bzw. ihrem *Selbstentzug*. Zweitens: Die Pluralität von potentialen Subjektivitäten ist nicht nur ebenso anonym und selbstentziehend wie die aktuelle primordiale Subjektivität. Sondern diese Pluralität von Subjektivitäten gibt sich nur in Form des *Horizonts* bzw. der *unbestimmt bestimmbaren Möglichkeiten* des Bewusstseinslebens der *aktuellen* primordialen Subjektivität, wenn sie sich selbst – in anonymer Weise – zeitigt und verleiblicht. Die „Erscheinung“ der

[435] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 38.

Pluralität von „potentialen“ Subjektivitäten gerät also in *doppelte Anonymität*, denn sie ergibt sich wesentlich nur aus dem *unthematischen und mitimplizierten „Sinnüberschuss“* der Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität. Die Konstitution der potentialen Subjektivitäten ist „mitimpliziert“, weil das, was „eigentlich“ konstituiert ist, die aktuelle Subjektivität selbst ist. Und ihre Konstitution ist „unthematisch“, weil sogar die Selbstkonstitution der aktuellen Subjektivität anonym ist.

4.4 Beitrag und Grenze der primordialen Zeitlichkeit und Leiblichkeit zur Konstitution der Fremderfahrung

4.4.1 Zeitlicher und leiblicher Selbstentzug als Möglichkeitsbedingung der Fremdheit

Bei diesem Anlass sind wir vorbereitet, Husserls Forschungsergebnisse bezüglich der *Selbstzeitigung* der zeitlich-primordialen Subjektivität und der *Selbstverleiblichung* des Leibs der Subjektivität nochmal in den Kontext seiner Fremderfahrungsanalyse zu setzen. Wir betreffen hier also die Frage, wie und inwiefern die Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung – kurz, die *Potentialitäten* – der primordialen Subjektivität *allein* zum Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität beitragen können.[436] Auf den ersten Blick lassen sich die primordiale Wahrnehmungssphäre und die nicht nicht-primordial reduzierte Wahrnehmungssphäre kaum voneinander unterscheiden. In der Tat gilt die Selbstkonstitution der zeitlich- und leiblich-primordialen Subjektivität nicht nur als Möglichkeitsbedingung zur Erscheinung des Wahrnehmungsgegenständlichen in der (einfühlungsmäßigen) Primordialitätssphäre, sondern auch zur Selbsterscheinung der primordialen Subjektivität selbst. In ihrer Selbsterscheinung gibt sich die primordiale Subjektivität also nicht allein immer anonym und nicht-gegenständlich. Sondern sie ist selbst das „In-Gesamtvollzug-Halten“ bzw. die Vollzugseinheit ihres ständig entströmenden Bewusstseinslebens. An dieser Stelle wird sichtbar, dass „Selbsterscheinen“, „Sich-Vollziehen“, „In-Gesamtvollzug-Halten“ und „Selbstentzug“ nur die verschiedenen Kennzeichnungen des Wesenscharakters derselben Sache sind: Die primordiale Subjektivität befindet sich ständig „am Ausgangspunkt“ alles von ihr einzuführenden intentionalen Verhältnisses und richtet sich jedenfalls auf ihr intentionales Gegenüber-Sein. Vor diesem Hintergrund ist einerseits festzustellen, dass die Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität – in

[436] Von nun an bis zum Ende dieses Kapitels wird der Begriff „primordial“ zur Beschreibung dessen verwendet, was *nach der primordialen Reduktion* – d. h. nach dem „Ausblenden“ der einfühlungsmäßigen Leistungen der monadischen Subjektivität – übrigbleibt, sofern nicht anders spezifiziert (z. B. als „zeitlich-primordial“).

ganz vorläufiger und allgemeiner Weise – *als zeitliches und räumliches Gegenüber-Sein* für die primordiale Subjektivität verständlich gemacht werden muss. Unbedingt wird weitere Aufklärung des zeitlichen und räumlichen Gegenüber-Seins der einzufühlenden Subjektivität erfordert, um es von anderen Arten Gegenüber-Seins zu differenzieren. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die Gegebenheit des Einzufühlenden „als" fremder Subjektivität *ausschließlich* im Verhältnis zu dem „Hier-und-Jetzt-Vollzugssein" der primordialen Subjektivität konzipiert werden kann.

Es ist erwähnenswert, dass diese Beobachtung unmittelbar zu folgendem Ergebnis führt: Alle Fremderfahrungstheorien, die auf einer *nicht-egologischen* oder *vor-egologischen* Auffassung des intentionalen Bewusstseins basieren, müssen im Rahmen der phänomenologischen Analyse als falsch abgewiesen werden. Wie in der Kritik an Sartre im letzten Kapitel erläutert wurde, haben diese Theorien mehr oder weniger die Absicht, den „selbstabgeschlossenen" oder – viel genauer gesagt – „selbstentziehenden" Charakter des intentionalen Bewusstseins durch seine nicht- oder vor-egologische Auffassung zu verharmlosen, um die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität zu ermöglichen. [437] Denn – laut dieser Auffassung – wäre die Gegebenheit des Einzufühlenden möglich, so könnte das intentionale Bewusstsein in seinem ursprünglichen Sinne keine „Eigenheit", keine Selbstentzogenheit bzw. keine Abgeschlossenheit in sich tragen; sonst wäre die Gegebenheit von

[437] Zu dieser Auffassung werden nicht nur Sartres Theorie des nicht-egologischen Bewusstseins (aber nur auf seine Position in *Transzendenz des Ego* beschränkt) gerechnet, sondern auch die Fremderfahrungsanalyse Mensch und Sandu. Aufgrund seiner eingehenden Lektüre der Werke Finks versucht Mensch, das vermeintliche Problem des transzendentalen Solipsismus in Husserls Fremderfahrungsanalyse dadurch zu überwinden, indem er das Bewusstsein ursprünglich als *ein „vor-egologisches" Feld von Erlebnissen* konzipiert. Seines Erachtens sei das Bewusstsein auf dieser *vor-egologischen Ebene* noch keine Pluralität und noch keine erfahrende Subjektivität, die „einen ausgeprägten Gesichtspunkt [*a distinct point of view*]" besitze (S. 151). Und die Konstitution der Anderen [*Others*], die Subjekte wie ich seien, hänge gleichfalls von der vor-egologischen Ebene des Bewusstseins ab „wie ich sei" [*they are, as I am, dependent on the pre-egological levels which found the ego*] (S. 150). Auf dieser Basis ist Mensch weiter der Auffassung, dass sich die Andersheit [*Otherness*] des einzelnen Subjekts letztlich auf eine „originale intersubjektive Identität [*an original intersubjective identity*]" zurückführen lasse, die auf der vor-egologischen Ebene des Bewusstseinslebens existiere und sowohl das zu konstituierende Eigen-Ich als auch das zu konstituierende Fremd-Ich in sich trage (S. 187). Diese „originale intersubjektive Identität" könne jedoch keineswegs mit dem einzelnen Subjekt identifiziert werden, sondern sie sei die Identität bzw. das „Zusammentreffen [*coincidence*]" der Subjekte, was bereits „vor" der Konstitution des Anderen existiere (S. 187). Siehe Mensch, *Intersubjectivity und Transcendental Idealism*, und neben den oben zitierten Seiten auch S. 1, 59, 104, 136, 394, 405. Vgl. auch Finks Diskussionsbemerkung zu Schütz' Analyse, in Schütz, „Das Problem der Transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," SS. 119–121, insbesondere S. 121.

In Bezug auf die Analyse Menschs verwendet Sandu eine ähnliche Strategie, nämlich, die lebendige Gegenwart erst als „ichose[s] Strömen" (Vgl. XV/598) zu interpretieren. In seiner Kritik an Zahavis Intersubjektivitätstheorie behauptet Sandu, dass Zahavis Konzeption des „Ur-Ichs" als ein „noch nicht durch Reflexion thematisiertes Ich" schließlich in die Anerkennung des „solipsistischen Charakter[s] der transzendentalen Subjektivität" gezwungen werde (S. 172). Die Lösung dieses Mangels sei nur darin zu finden, so Sandu, die lebendige Gegenwart nicht nur „als eine vor-ichliche Stufe des Ich", sondern als eine „‚Stufe' vor dem Ich" zu begreifen, die „das Sein des transzendentalen Ichs und der Welt ermöglicht" (S. 173). Siehe Sandu, *Koexistenz im Ineinander*, SS. 165–173.

etwas, das dem Bewusstsein „fremd“ ist, im Prinzip unmöglich. Dieser Gedankenlinie zufolge könnten die „Eigenheit“, „Fremdheit“ und „Subjektivität“ des Einfühlenden und des Einzufühlenden nur „naher“ aus der Gegebenheit im nicht-egologischen oder vor-egologischen Bewusstsein thematisch konstituiert werden, in dem es ursprünglich keine solche Differenzierung gäbe.

Im Anschluss an die obige Analyse erscheint diese Theorie sehr fragwürdig, zunächst aber nicht im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse, sondern im Rahmen der allgemeinen Theorie des intentionalen Bewusstseins. Der Grund dafür ist, dass der Begriff der transzendentalen Subjektivität (bzw. des transzendentalen Ichs) wesentlich mit seiner Selbsterscheinung und Selbstvereinheitlichung zu tun hat. Vor diesem Hintergrund steht die Konzeption eines nicht-egologischen bzw. vor-egologischen intentionalen Bewusstseins im Widerspruch zu seiner *Selbsterscheinung* und *Selbstvereinheitlichung.* In der Tat erweist sich eine nicht-egologische bzw. vor-egologische Fremderfahrungstheorie nicht nur als prinzipiell unmöglich, sondern auch als überflüssig. Denn die „Selbstentzogenheit“ bzw. die „Abgeschlossenheit“ des intentionalen Bewusstseins dient keineswegs zur Gründung einer eingekapselten Sphäre von Leistungen und Gegebenheiten. Vielmehr erweist sich diese Selbstentzogenheit der Subjektivität *im Sinne von Vollzugs-Ich* wesentlich nur als das *Sich-Hineinsetzen* in den vollzugsmäßigen Ausgangspunkt alles von ihr einzuführenden intentionalen Verhältnisses. Ohne diesen „Selbstentzug“ in den vollzugsmäßigen „Ausgangspunkt“ des intentionalen Verhältnisses kann sich das intentionale Bewusstsein auf *nichts* beziehen – z. B. auf sein „Gegenüber-Sein“ im intentionalen Sinne.

Es ist sichtbar geworden, dass die Konstitution der „Eigenheit“ der primordialen Subjektivität als Vollzugs-Ich *im einfühlungsmäßigen Sinne* nicht nur möglich ist, sondern auch zur Konstitution der „Fremdheit“ der einzufühlenden Subjektivität notwendig ist. Denn die absolute Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität als absolutes Gegenüber-Sein kann nur im Vergleich zu bzw. im Kontrast zum Eigenheit – d. i. das absolute Am-Ausgangspunkt-Bleiben – der primordialen Subjektivität verständlich gemacht werden. Dies zeigt noch weiter den Mangel der nicht-egologischen und vor-egologischen Fremderfahrungstheorie im Rahmen der phänomenologischen Fremderfahrungsanalyse auf. Denn die Anerkennung einer Bewusstseinsphase oder -stufe, in der weder die Eigenheit noch die Fremdheit noch die Subjektivität im intentionalen Bewusstsein differenziert würden, würde die absolute Fremdheit des Einzufühlenden einfach zerstören. Zudem wird darauf hingewiesen, dass das absolute „Gegenüber-Sein“ der einzufühlenden Subjektivität – genauer, ihr *mit*-gegenwärtiges Sein – nicht rein im zeitlichen Sinne aufzufassen ist, sondern auch im räumlichen Sinn. Dies deutet darauf hin, dass die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität die Auffassungsmöglichkeit als „Außereinander-im-Zugleich“ in sich tragen muss. Diese Auffassungsmöglichkeit *schließt* natürlich die mögliche Auffassung von Gegenüber-Sein als Wahrnehmungsgegenständliches ein*, ist aber offensichtlich nicht darauf beschränkt*. Wie Novotný aufzeigt, ist die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität unabhängig von der

„gleichzeitigen“ Gegebenheit ihres Leibs – d. i. des Fremdleibs – kaum nachzuvollziehen, solange die einzufühlende Subjektivität kein „Gespenst“ ist.[438] Anschließend muss also der „Fremdleib“, der nur in eins mit dem Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität gegeben werden kann, ein gewisses Wesensmoment der *Wahrnehmbarkeit* enthalten.

Von einem abstrahierenden Gesichtspunkt aus kann die Wahrnehmbarkeit des primordial reduzierten „Fremdleibs“ tatsächlich nicht von der Wahrnehmbarkeit des primordialen Raumdings differenziert werden. Wie allerdings gerade erwähnt wurde, lässt sich der vollkommene Sinn des Fremdleibs gar nicht *rein* mit seinem Wahrnehmbarkeitsmoment identifizieren oder *rein* aus ihm erschöpfen. Zur Konstitution der Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität leistet jedoch dieses Moment des Fremdleibs auch einen Beitrag. Denn der Bestand des Wahrnehmbarkeitsmoments im Fremdleib bedeutet, dass die Gegebenheit des Fremdleibs (und des Bewusstseinslebens der einzufühlenden Subjektivität) immer einen bestimmten Charakter von „Dort-und-Jetzt“ bzw. „Auseinander-im-Zugleich“ zeigen muss – d. i. im „Gegenteil“ zu dem „Hier-und-Jetzt“ der primordialen Subjektivität. Wie De Warrens erklärt, spielt diese räumliche „Abgrenzung“ des Eigenleibs – gegenüber seinem transzendenten Nicht-Ichlichen überhaupt, inklusive des Fremdleibs – eine wichtige Rolle zur Konstitution der einzufühlenden Subjektivität. Falls der primordial reduzierte Leib der einzufühlenden Subjektivität nicht als primordiales „Gegenständliches“ bzw. im Modus des „Dorts-und-Jetzts“ gegeben werden könnte, dann müsste eines der Folgenden wahr sein: Entweder könnte die einzufühlende Subjektivität als „Geist in der Maschine [*ghost in the machine*]“ erfahren werden, der *überhaupt kein* „Dort-und-Jetzt“ in der primordialen Wahrnehmungswelt hätte; oder es wäre für die primordiale Subjektivität möglich, das Bewusstsein bzw. den „Geist“ der einzufühlenden Subjektivität als im primordialen Eigenleib *wohnend* zu erfahren. [439]

4.4.2 Potentialität als erste Dezentrierung der primordialen Subjektivität

In der obigen Erläuterung ist ersichtlich geworden, dass die Selbstzeitigung und die Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität zusammenwirken, um das intentionale „Gegenüber-Sein“ der primordialen Wahrgenommenen jeweils im zeitlichen und räumlichen Sinne zu ermöglichen. In der Tat führt die Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität einen weiteren leiblichen Aspekt ihrer unthematischen und mitimplizierten Selbstverdoppelung hinzu, deren ursprünglicher Sinn auf die Selbstzeitigung der primordialen Subjektivität

[438] Novotný, *Welt und Leib*, S. 135.
[439] De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 244.

zurückzuführen ist. Aus diesen zwei Wesensmomenten des intentionalen Bewusstseins resultiert also die unthematische und mitimplizierte *Selbstverdoppelung* der primordialen Subjektivität, was eine unendliche Pluralität von „potentialen" Subjektivitäten entstehen lässt. Wie Held feststellt, kann die Entstehung dieser Pluralität von potentialen Subjektivitäten in der Primordialitätssphäre als die erste „Durchbrechung" betrachtet werden, weil sie die ursprünglichste „Dezentrierung" der „aktuellen" primordialen Subjektivität verursacht.[440] In der Tat sollte man nicht vergessen, dass „Mitgegenwärtigkeit", die das Wesen der einzufühlenden Subjektivität charakterisiert, grundsätzlich eine Art *„nicht-fiktive" Nicht-Aktualität* ist. Diesbezüglich können die potentiale Subjektivität und die einzufühlende Subjektivität je nach ihrer *Erscheinungsweise* und ihrem *Wirklichkeitsmodus* als einander ähnlich gesehen werden, sofern sie sich ebenfalls der primordialen Subjektivität nur nicht-uroriginal – d. i. nicht-aktuell – geben und von der primordialen Subjektivität nebeneinander als wirklich-seiend – d. h. nicht-fiktiv – gesetzt werden. Husserl ist auf diese *erscheinungsmäßige und geltungsmäßige* Ähnlichkeit der potentialen Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität durchaus aufmerksam. Es ist exakt aus dieser Überlegung, dass Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* die Einfühlungsleistungen bekanntlich mit dem Bedingungssatz „[wie] wenn ich dort wäre" (I/147–148) schildert.[441] Wie Held einsichtsvoll aufzeigt, lässt sich dieser Satz „wenn ich dort wäre" zunächst präziser in Form des Bedingungssatzes „*wenn* ich dort sein *kann*" präzisieren, der sich im Rahmen der deutschen Grammatik auf eine *Gegenwart realis* oder eine *Gegenwart indefinitus* bezieht.[442] Was durch den Bedingungssatz „wenn ich dort sein kann" zum Ausdruck gebracht wird, ist nichts anderes als die Potentialität – als die *aktuell nicht-verwirklichbare,* aber *nicht-aktuell verwirklichbare* Vermöglichkeit – der primordialen Subjektivität.

Nimmt man in Rücksicht darauf, dass die Potentialität der primordialen Subjektivität und die Mitgegenwärtigkeit der einzufühlenden Subjektivität in verschiedenen Hinsichten einander „ähnlich" sind, so deutet es ziemlich auf das Folgende hin: Nicht nur wird die Einfühlung auch schon auf der untersten Ebene der Selbstkonstitution der zeitlich-primordialen Subjektivität impliziert, sondern sie kann vielleicht durch die Selbstzeitigung bzw. das immanente Zeitbewusstsein der zeitlich-primordialen Subjektivität völlig aufgeklärt werden. In der Tat sagt Husserl selbst in seinen Forschungsmanuskripten sehr deutlich:

> Die absoluten Subjekte spiegeln nicht bloß, sondern sie tragen Andere selbst, aber als selbst

[440] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 37.

[441] Diese Darstellung lässt sich auch an verschiedenen Stellen in den Intersubjektivitätsbänden der *Husserliana* auffinden. Siehe XIII/256–257, 268; XIV/163, 241–242, 254–255, 499, 506, 523; XV/251, 257–258, 314, 435, 655.

[442] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 36.

> appräsentierte in sich, so wie ich (und dann jedermann) vergangenes Sein selbst, aber als vergangenes, in mir trage. Und ⟨da⟩ solche Vergangenheit nichts ist ohne lebendige Gegenwart […], so ist auch Mitgegenwart-Sein von Anderen in der Ursprünglichkeit der Einfühlung, einer Miterinnerung statt einer Wiedererinnerung, ein Selbsterinnern der Anderen. (Mat VIII/57)

> Zu jeder strömenden Gegenwart gehörigen Urkontinuierung (Retention), gehört dazu auch Ureinfühlung, oder vielmehr statt Einfühlung, die explizierend ist, eine Urintentionalität der Bekundung einer Kontinuität mit den Anderen, die, wie die zeitigende Verschmelzung, mittelbar, kontinuierlich mittelbar ist als ad-präsentierende? (Mat VIII/437)

Im Anschluss an andere zusammenhängende Textgruppen in Husserls C-Manuskripten und die Analyse Helds entwickelt Rodemeyer ihre Interpretation über Husserls Fremderfahrungsanalyse – insbesondere mit Hinblick auf die husserl'sche Zeitanalyse.[443] In ihrer Interpretation ist Rodemeyer der Meinung, dass die Einfühlung bereits auf der Ebene der Selbstzeitigung in Form der Ur-Einfühlung bzw. Proto-Einfühlung vorzufinden ist, die so gleichursprünglich ist wie die Urimpression, Retention, Protention und ihr In-Gesamtvollzug-Halten (die Längsintentionalität).[444] Die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität ergeben sich also fundamental aus dem *Zusammenwirken* ihrer Zeitintentionalitäten. Erstens trägt die „Fernprotention" der primordialen Subjektivität zur Konstitution der einzufühlenden Subjektivität dadurch bei, indem sie der Subjektivität ermöglicht, sich unthematisch auf ihr eigenes, aber „weit entferntes" künftiges Bewusstseinsleben zu beziehen.[445] In dieser Fernprotention erhält die primordiale Subjektivität ihre *Offenheit für* das Erfahrene, was für die Subjektivität unbestimmt, aber bestimmbar ist.[446] Die Fernprotention bildet also nach Rodemeyer eine der „Brücke[n]" zwischen dem Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität und dem der einzufühlenden Subjektivität.[447] Zweitens dient die „Fernretention" der primordialen Subjektivität auch zum Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität. Denn was in der „Fernprotention" der Einfühlung gegeben wird, ist kein transzendentes Gegenständliches. Sondern sie sind die „allgemeinen Erinnerungen [*general memories*]" und die mit ihnen verbundenen Erfahrungsmöglichkeiten der primordialen Subjektivität, die in ihrem „weit entfernten" vergangenen Bewusstseinsleben verborgen werden und

[443] Rodemeyer, *Intersubjective Temporality*, SS. xi-xii.

[444] Ebd., S. 118: "This is an astounding suggestion made by Husserl! We see here a consideration of a *primordial empathy*, perhaps linked with our primordial association in near retention, that highlights our *link through temporalizing consciousness* to other subjects. Husserl describes this link as a "continuity," insinuating that temporalizing consciousness does not end with my own consciousness, with my own perspective, but instead that it would be continuous with the consciousness of the other subject. More importantly, this continuity would be founded in my own primordial consciousness. Here it is clear that the link between the ego and intersubjectivity, described by the term "empathy," does not only arise through our analogizing experience of an intersubjective world (as seen in the *Cartesian Meditations*) but is also founded in temporalizing consciousness, especially through retention." Siehe auch S. 119, 125, 169–170.

[445] Ebd., SS. 161–163.

[446] Ebd., SS. 165–166.

[447] Ebd., SS. 188–189.

nur in ihrer aktuellen „Fernretention“ unthematisch intendiert werden. [448] Für Rodemeyer ist die Einfühlung überhaupt möglich, wenn die primordiale Subjektivität ihre *künftigen*, noch „offen“ bleibenden *Erfahrungsmöglichkeiten* im Anschluss an ihre *vergangenen Erfahrungsmöglichkeiten* – und auch an die „Gestalt“ der vergangenen Subjektivität bzw. des vergangenen *Vollzugs-Ichs* – auffasst. Dieses Verfahren findet aber nicht „irgendwo“ statt, sondern immer nur in der *lebendig fungierenden Gegenwart* bzw. der *„Urgegenwart“* der primordialen Subjektivität. [449] Die „Urgegenwärt“ ist also nicht allein die „Urstätte“, in der sich die „Ur-Einfühlung“ vollzieht. Sondern sie ermöglicht die *Selbstbekundung* des Bewusstseins der primordialen Subjektivität *als* „Kontinuität *mit* den Anderen“ – d. i. als „Ankerpunkt“, im Verhältnis zu ihm die Mitgegenwärtigkeit verständlich gemacht werden *kann*.

4.4.3 Potentiale Subjektivität als Koexistenz-Untereinander

Kann man das mitgegenwärtige Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität *rein* in Bezug auf die Aktualität und Potentialität der primordialen Subjektivität verständlich machen? Unseres Erachtens ist dies leider im Prinzip nicht möglich. Zunächst sei hervorzuheben, dass sich die Transzendenz des intentionalen Gegenüber-Seins in der Primordialitätssphäre nur als *immanente Transzendenz* verstehen lässt.[450] Obgleich das transzendente Gegenständliche keinesfalls auf der „subjektiven“ bzw. noetischen Seite alles intentionalen Verhältnisses vorzufinden ist, verbleiben ihr Sein und Sinn jedenfalls für die primordiale Subjektivität im „uroriginalen“ Sinne zugänglich. Denn nicht nur zeigt sich das transzendente Gegenständliche *selbst* trotz ihrer Perspektivität immer anschaulich. Sondern alle Erfahrungsmöglichkeiten desselben transzendenten Gegenständlichen, die aktuell noch nicht ausgelöst werden, *können* auch im Verhältnis zu den zeitlichen und leiblichen Potentialitäten der primordialen Subjektivität eingelöst werden. Vor diesem Hintergrund

[448] Rodemeyer, *Intersubjective Temporality*, S. 189.

[449] Vgl. ebd., S. 163: “In reproductive empathy, I ‘recollect’ my own experiences of myself and then protend a constituted subject over there on the basis of that reproductive activity but as something other than myself. […] Here we might suggest that […] reproductive empathy constitutes the other as not-me (through reproductive consciousness, passive synthesis, apperception, far retention and protention). These many functions together, manifested in these two coordinated levels of empathy, constitute my experience of other subjects.” Siehe auch die Rezeption der Interpretation Rodemeyers in Costello, *Layers in Husserl’s Phenomenology*, S. 135; und J. Mensch, *Husserl’s Account of our Consciousness of Time* (Milwaukee: Marquette University Press, 2010), SS. 208–213.

[450] Vgl. Franks, *Flesh and Body*, S. 97: Franck charakterisiert das primordiale Gegenständliche, das nur immanente Transzendenz in sich trägt, als „intra-monadisches ‚Objekt‘ [*intramonadic ‘objects’*]“; dazu Jardine, *Empathy, Embodiment and the Person*, S. 126: “The central point I take Husserl to be making with this thought-experiment is that the *intra*-subjective concordance of the perceptual experiences of a solipsistic subject (conceived here as merely an ideal possibility) is a necessary, but *not yet sufficient*, condition for an exhibition of things in their objective reality.”

besagt Dodd sehr richtig, dass die „Fremdheit" des „transzendenten" Wahrnehmungsgegenständlichen nur „schwach" ist. Denn diese „Fremdheit" sowie die *faktische* „Unerschöpflichkeit" des transzendenten Gegenständlichen bedrohen *nicht* seine *prinzipielle* „Verständlichkeit" – d. i. seine allgemeine uroriginale „Präsentierbarkeit".[451] Diesbezüglich ist Lévinas nicht nur der Meinung, dass die primordiale Subjektivität eine Art „ontologische[n] Imperialismus" zeige, sondern auch, dass die Phänomenologie Husserls noch „unter der Idee des *Horizontes*" stehe, der eine Rolle spiele wie „Begriff" in der Tradition des Idealismus.[452] Im Ergebnis dessen werde das Sein des Seienden, so Lévinas, nur in „Verstehbarkeit"[453] umgewandelt, die weiter die „vorherige Erschlossenheit des Seins" des Erfahrenen impliziere.[454]

Natürlich ist es kein Muss, jeden Aspekt von Lévinas' Kommentar zu Husserl als gültig zu halten. Wie wir oben sehen können, verweist die Konstitution von etwas als intentionales „Gegenüber-Sein" weder notwendig noch unmittelbar auf seine Konstitution als „Gegenständliches". Am wichtigsten ist aber, dass wir ausdrücklich auf die folgenden zwei Implikationen von Lévinas' Auffassung aufmerksam machen möchten. Erstens: Um die Konstitution bzw. das Verständlich-Machen der fremden Subjektivität zu verstehen, kann man keine Konzeption von Intentionalität annehmen, die lediglich *vergegenständlichend* ist. Mit anderen Worten: Es ist notwendig, den nicht-vergegenständlichenden Charakter der Einfühlung zu erklären. In der Tat wird eine solche nicht-vergegenständlichende Konzeption der Einfühlung in der Interpretation Rodemeyers impliziert. Denn was die Fernretention ermöglicht, ist nicht allein die Auffassung der „offenen Gegebenheit" der primordialen Subjektivität im Anschluss an ihre vergangenen Erfahrungsmöglichkeiten, sondern auch an die „Gestalt" – d. i. die *Vollzugsform* oder *das Vollzugs-Ich* – des „damaligen" fungierenden Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität. Zweitens: Wenn man die Einfühlungsleistungen vom Gesichtspunkt der immanenten Zeitlichkeit aus herausarbeiten will, muss man nicht nur erklären, *welche* Zeitdimension oder Zeitintentionalität der primordialen Subjektivität beteiligt sind, sondern auch – und noch wichtiger – *wie* diese Zeitintentionalitäten methodisch behandelt und vollzugsmäßig in Einsatz gebracht werden.

An dieser Stelle müssen wir die Interpretation Rodemeyers in Zweifel ziehen. Unsere erste Kritik an Rodemeyer betrifft zuerst den methodischen Charakter ihrer Analyse. Wie wir im letzten Kapitel klargemacht haben, ist die methodische Ausschaltung der Einfühlungsleistungen – d. i. die

[451] Dodd, *Idealism and Corporeity*, SS. 10–11. Vgl. M. Flatscher, „Grenzen der Einfühlung. Zum Problem der Alterität bei Husserl und Levinas," in *Grenzen der Empathie Philosophie, psychologische und anthropologische Perspektiven*, hrsg. von T. Breyer (München: Fink, 2013), S. 7.

[452] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 53.

[453] Ebd., S. 54.

[454] Ebd., S. 53.

primordiale Reduktion – zur Analyse der Geltungsermöglichung der einzufühlenden Subjektivität notwendig. Dies bedeutet aber, dass der Einfluss dieser methodischen Ausschaltung der Einfühlungsleistungen ebenfalls auf die Ebene des selbstzeitigenden Bewusstseins hineinreichen muss. Dies gilt auch dann – und damit sind wir einverstanden –, wenn die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität letztlich auf diese unterste Ebene des Bewusstseins zurückgeführt werden können. In dieser Hinsicht hat die Annahme der Geltung der Einfühlungsleistungen auf der untersten Ebene des Zeitbewusstseins nur die Fragestellung der geltungsmäßigen Fundierung der Fremderfahrung *verschoben* oder wegerklärt, anstatt sie zu beantworten. Über den erwähnten Punkt hinaus ist zu beachten, dass die zeitliche Selbstverdopplung der primordialen Subjektivität nur aus ihrer *immanenten Selbsttranszendenz* resultieren kann. In der Selbstzeitigung der primordialen Subjektivität ergeben sich zwei Kontinua von intentional modifizierten Gegenwarten, nämlich den retendierten und den protendierten Gegenwarten. Als intentional modifizierten Gegenwarten zu sein, bedeutet nicht nur, dass die retendierten und protendierten Gegenwarten die gleiche „starre" Vollzugsform der lebendigen Urgegenwart in sich tragen. Sondern es weist auch darauf hin, dass die intentional modifizierten Gegenwarten vom In-Gesamtvollzug-Halten der lebendigen Urgegenwart „umgriffen" sind und sich mit der lebendigen Urgegenwart „decken". Vor diesem Hintergrund lässt sich also die unendliche Pluralität von nicht-aktuell verwirklichten oder verwirklichbaren Bewusstseinsleben, die in den retendierten und protendierten Gegenwarten der primordialen Subjektivität implizit bezogen sind, keineswegs als Bewusstseinsleben der mitgegenwärtigen Subjektivitäten betrachten. Denn die „Subjektivitäten", die im „potentialen" Bewusstseinsleben der „aktuellen" – d. h. urgegenwärtig fungierenden – primordialen Subjektivität mitimpliziert werden, bilden mit der letzten nur *ein und dasselbe Vollzugs-Ich* zusammen. Bemerkenswert ist: Obgleich unendlich viele „Subjektivitäten" in der obengenannten Deckungseinheit vorzufinden sind, besteht jedoch *kein unauflösbarer Widerstreit* zwischen der aktuellen und der potentialen Subjektivität – wie es sonst im Fall der Phantasie passiert.

Was ist allerdings eine Deckung „ohne Widerstreit"[455]? Wie Husserl präzisiert, lässt sich die „Deckung" zwischen der aktuellen und potentialen Subjektivität bei diesem Fall als eine Art „Koexistenz" verstehen, die aber keine Koexistenz von Subjektivitäten „in einer Ebene" ist, sondern Koexistenz „*untereinander* […], d. h. ⟨es⟩ gibt sich die eine als frühere [oder spätere] der anderen" (XV/345 [Herv. d. Verf.]). Wie Tengelyi noch deutlicher erklärt, entsteht hierbei als

[455] Der Begriff „Widerstreit" bezieht sich im vorliegenden Kontext auf die *Durchstreichung der Wirklichkeit* bzw. Wirklichkeitssetzung zwischen Möglichkeiten, die voneinander *unverträglich* sind. „Ohne Widerstreit" bedeutet dann vor diesem Hintergrund die Verträglichkeit der Wirklichkeit sowie die Wirklichkeitssetzung der Betreffenden. Auf dieses Thema werden wir im nächsten Kapitel ausführlich an Phantasie und das andersseiende Leben der primordialen Subjektivität eingehen.

Deckungseinheit lediglich das „*identische Ich der Vergegenwärtigung*“ in verschiedenen Zeitmodalitäten – als Ich *bin*, Ich *war* oder Ich *werde*.[456] An dieser Stelle ist sichtbar geworden, wie und inwiefern die Selbstzeitigung der primordialen Subjektivität allein zur Ermöglichung der Einfühlung beitragen kann. Als Resultat ihrer Selbstzeitigung löst die „aktuelle“ primordiale Subjektivität zugleich die mitimplizite Konstitution von „potentialen“ Subjektivitäten auf. In der Tat lässt sich diese „Fremdheit“ der „potentialen“ Subjektivität weder unterschätzen noch übersehen. Denn trotz ihrer „Deckungsmöglichkeit“ können die „aktuelle“ primordiale Subjektivität und die von ihr mitkonstituierten „potentialen“ Subjektivitäten *weder* nach ihren Zeitmodi *noch* nach ihren Erscheinungsmodi *miteinander identifizieren*. Dies weist nicht allein darauf hin, dass sich die „(Vollzugs-)Einheit“ des Ichs oder der lebendigen Gegenwart immer nur als Einheit *der* Differenz herausstellt. Sondern es wird auch gemeint, Held zufolge, dass die nicht-aktuell verwirklichbaren Bewusstseinsleben der potentialen Subjektivitäten niemals im gegenwärtigen und uroriginalen Sinne einzuholen sind.[457]

Kehren wir nun auf Rodemeyers Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs zurück. Auf der einen Seite müssen wir der Interpretation Rodemeyers Anerkennung schenken. Tatsächlich stimmen wir mit ihr in dem Maße überein, dass die Selbstzeitigung der Subjektivität (im zeitlich-primordialen Sinne) eine der notwendigen Bedingungen der Fremderfahrung erfüllt. Wie Husserl eindeutig besagt, ist das „Sein von Anderen […] als Sein einer anderen lebendigen Gegenwart“ nicht nur jedenfalls „bezogen auf meine Gegenwart“, sondern auch „untrennbar von mir in meinem lebendigen Sich-selbst-Gegenwärtigen […]“ (Mat VIII/57). Denn nur dadurch, dass die einfühlungsmäßig-primordiale Subjektivität sich selbst „zeitigt“ und sich in den „Ausgangspunkt“ alles von ihr einführenden intentionalen Verhältnisses „hineinsetzt“, kann die *Mit*-Gegenwart der einzufühlenden Subjektivität *in Bezug auf* die *Ur*-Gegenwart der einfühlenden Subjektivität verständlich gemacht werden.[458] Unseres Erachtens ist es nur in diesem Sinne, dass man sagen darf, dass die *einfühlungsmäßig* primordiale Subjektivität die *allgemeine Möglichkeit* von „Koexistenz“ – einschließlich der Koexistenz einer „zweiten“, aber in diesem Kontext *noch transzendental aufzuklärenden* Gegenwart – „in sich trägt“. Anders ausgedrückt: Die einfühlungsmäßig-primordiale Subjektivität bringt nach wie vor der primordialen Reduktion die prinzipielle Möglichkeit als *Ankerpunkt der Gleichzeitigkeit des Gegenüber-Seins im „allgemeinen“ Sinne* mit sich. Vor diesem Hintergrund können wir auch die Interpretation Rodemeyers umformulieren wie folgt: In ihrer Selbstzeitigung und ihrem Sich-Hineinsetzen in den „Ausgangspunkt“ alles intentionalen Verhältnisses eröffnet die zeitlich-primordiale Subjektivität für sich die prinzipielle Möglichkeit, das Einzufühlende als *einzigartiges – d. i.*

[456] Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 152. Vgl. XIII/318.
[457] Vgl. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 153.
[458] Vgl. De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 213, 217.

mitgegenwärtigen – Gegenüber-Sein verständlich zu machen.

Im Anschluss an Husserls Konzeption der Einfühlung als intentionale Modifikation, mit der Rodemeyer einverstanden ist, müssen das Bewusstseinsleben sowie die in ihm getragenen Vermöglichkeiten der einzufühlenden Subjektivität nicht nur *für* die primordiale Subjektivität verständlich gemacht werden, sondern auch *als* die, die zur primordialen bzw. eigenen Subjektivität *„ähnlich"* oder *„symmetrisch"* sind. Darauffolgend lässt sich feststellen, dass die „potentialen" Subjektivitäten, die in der Selbstzeitigung der „aktuellen" Subjektivität implizit konstituiert werden, wesentlich die Rolle des *Verbindungsmoments* zwischen der primordialen „Subjektivität" und der einzufühlenden „Subjektivität" spielt.[459] Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass die potentialen Subjektivitäten und die einzufühlenden Subjektivitäten zugleich von der Gestalt der „Erfahrungsmöglichkeiten" und des „Vollzugs-Ichs" geprägt werden. Sondern es gilt auch, weil die jeweiligen Erfahrungsmöglichkeiten der potentialen und einzufühlenden Subjektivitäten ebenfalls von der primordialen Subjektivität in den nicht-aktuellen – z. B. in den vorherigen oder nachherigen – Phasen ihres Bewusstseinslebens verwirklichbar sind. Mit anderen Worten: Ohne das Bewusstseinsleben der primordialen (bzw. eigenen) Subjektivität als *Urmodus* der intentionalen Modifikation wäre die Gegebenheit des Gegenüber-Seins *als* „Bewusstseinsleben" der „Subjektivität" in „ihrem eigenen" Sinne unverständlich.

Mit Hinblick auf die vorangegangene Diskussion kommt also unsere zweite Kritik an Rodemeyers Interpretation. Tatsächlich erhebt De Warren an Rodemeyer eine indirekte Kritik, die wir ebenfalls teilen. Wie De Warren aufzeigt, kann die Analyse des Zeitbewusstseins bestenfalls nur aufklären, wie die Subjektivität in ihrem Bewusstseinsleben sich selbst „transzendiert". Sie kann allerdings die Frage kaum beantworten, wie der einzigartige Sinn des *Fremden* als „alter-ego" nicht in mir [*not in me*] konstituiert wird, sondern nur durch mich [*through me*].[460] Wie wir oben aber ausführlich erläutert haben, erweisen sich die implizit konstituierten „potentialen" Subjektivitäten der primordialen Subjektivität schließlich nur als *ihre eigenen Vermöglichkeiten* im *vorherig-verwirklichten* oder *künftig-verwirklichbaren* Sinne. Aus diesem Grund ist Held der Auffassung, dass das Wesentliche der Einfühlungsleistungen nicht rein in Bezug auf das erwähnte Verbindungsmoment aufgeklärt werden kann, deren Wurzel ausschließlich in der Selbstzeitigung bzw. der „Zeitintentionalitäten" des Bewusstseins der primordialen Subjektivität liegt. Denn zum Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität wird ein *zweites Moment* erfordert, um hinreichende „Trennung" zwischen der primordialen Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität – ihrem „Doppel-Ich" – zu erzeugen. Und dieses zweite Moment der Einfühlungsleistungen besteht exakt in der Wesensmöglichkeit der primordialen

[459] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 34, 38–39.

[460] De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 245.

Subjektivität, etwas *phantasiemäßig* zu vergegenwärtigen.[461]

Es muss nachdrücklich betont werden, dass als „Trennungsmoment" der Einfühlungsleistungen das Phantasievermögen der Subjektivität nicht dazu dient, das Positionsverhältnis zwischen dem Ausgangspunkt und seinem Gegenüber-Sein im *allgemeinen* Sinne zu etablieren. Vielmehr trägt es dazu bei, das *einzigartige* Gegenüber-Sein der *einzufühlenden* Subjektivität im Kontrast zu *anderen Arten* des intentionalen Gegenüber-Seins zu konstituieren, indem es die „Deckung" bzw. die „Koexistenz untereinander" zwischen der Potentialität und Aktualität der primordialen Subjektivität *stört* und sogar *unterbricht*. Betrachtet man in diesen Kontext Rodemeyers Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs, so ist sofort zu bemerken: Obwohl Rodemeyers Interpretation sowohl die *allgemeine Möglichkeit von Koexistenz* der Subjektivität und ihrer „Gegenüber-Sein" als auch das *Verbindungsmoment* zwischen der primordialen und einzufühlenden Subjektivität in Betracht gezogen hat, ist das Trennungsmoment der Einfühlungsleistungen leider in ihrer Interpretation *unberücksichtigt* geblieben. Rodermeyers Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs scheitert also daran, Folgendes zu erklären: Warum ist es für die zeitlich-primordiale Subjektivität überhaupt möglich, die in ihrer Fernretention implizierte „Erfahrungsmöglichkeiten" und die in ihrer Fernretention implizierte „Offenheit" durch ihre aktuelle „Ur-Einfühlung" auf die Gegenseite des Positionsverhältnisses zu setzen und eine „zweite" Subjektivität zu konstituieren, *ohne* aber wieder nochmal in *Deckungseinheit desselben Vollzugs-Ichs* „zurückzufallen"?

In Bezug auf die obige Kritik an Rodemeyers Interpretation ist ferner zu antizipieren, dass die Einfühlungsleistungen der Subjektivität auch nicht rein auf ihre Selbstverleiblichung zurückgeführt werden können. Vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus lässt sich die „Koexistenz" ihrer „potentialen" Vermöglichkeiten – d. i. ihre vorherig-verwirklichten oder künftig-verwirklichbaren Bewusstseinsleben – keineswegs mit der „Mitgegenwärtigkeit" der fremden Subjektivität identifizieren. Denn insofern die Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität ihre Selbstzeitigung voraussetzt und mit der letzten überschneidet, müssen die Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivitäten und die Konstitution der Wahrnehmungswelt – als Spielraums von primordialen Vermöglichkeiten – zum gleichen Ergebnis kommen. Dies bedeutet: Die primordiale Subjektivität und die „potentialen" Subjektivitäten, die in ihren leiblichen Vermöglichkeiten mitimpliziert werden, koexistieren schließlich nur *untereinander* im zeitlichen Sinne, z. B. als das „Ich kann", „Ich konnte" und „Ich werde können" *derselben* primordialen „Ich". In der Tat lässt sich dieses Koexistenz-Untereinander der primordialen Subjektivität mit der in ihren Vermöglichkeiten mitimplizierten Subjektivität mithilfe

[461] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 38; Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 50–51.

der primordialen Reduktion verdeutlichen. Denn die primordiale Subjektivität weist sich bei jeder *möglichen* Zeitphase in der Primordialitätssphäre immer als die *einzige* Subjektivität in ihr aus. Und diesbezüglich können wir feststellen, dass die Primordialitätssphäre im Grunde genommen der Spielraum von gegenwärtigen, vorherigen und künftigen Vermöglichkeiten der *eigenen* Subjektivität ist.

Die obige Erläuterung genügt als Beleg dafür, dass die Selbstverdopplung der primordialen Subjektivität, die in ihrer Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung mitimpliziert wird, nicht zur Konstitution der Mitgegenwärtigkeit der fremden Subjektivität führen kann. Im Anschluss daran können wir jene Fremderfahrungstheorien, die in Claesges' Auffassung der Welt als „Spielraum von Vermöglichkeiten" eingebettet sind, nicht ohne Einschränkung übernehmen. In der Tat weisen Claesges und Merleau-Ponty darauf hin, dass die „Koexistenz" der Raumstellen in der Welt – als verschiedener möglicher Hiers – nur als verwirklichbare „Möglichkeiten" der *betreffenden* Subjektivität gelten. Und im Hinblick auf seine Lektüre eines bisher noch unveröffentlichten Manuskripts Husserls kann der Spielraum von Vermöglichkeiten wesentlich nur als ein „ideelles Ortssystem" nachvollzogen werden.[462] Aus dieser Überlegung stellt Merleau-Ponty also fest, dass die Konstitution der Welt als ideellen Spielraums von *eigenen* Vermöglichkeiten simultan ermöglicht, die Vermöglichkeiten an anderen möglichen Hiers als *fremde* Vermöglichkeiten verständlich zu machen. Auf den ersten Blick scheint die Auffassung Claesges und Merleau-Pontys einwandfrei zu sein. Wie Dodd trotzdem einsieht, hat Claesges – und unseres Erachtens, Merleau-Ponty – das Ergebnis der Selbstkonstitution der Subjektivität deutlich – wenn nicht irrtümlich – umfangreicher als das konzipiert, was Husserl in seiner Forschung gemeint hat. Denn die „Idealisierung" des Spielraums von Vermöglichkeiten kann nur im beschränkten Umfang gelten.[463] Was in Dodds Bemerkung impliziert wird, ist die Tatsache, dass diese Idealisierung des Spielraums von Vermöglichkeiten immer im Anschluss an *diejenige* Subjektivität gedacht werden muss, die diese Vermöglichkeiten als ihre *eigenen* Vermöglichkeiten konstituiert. Bei der Durchführung der primordialen Reduktion sind aber nicht nur der mögliche Sinn und die Erscheinungsweise des transzendenten Gegenständlichen betroffen, sondern auch der mögliche Sinn und die Erscheinungsweise der Subjektivität selbst. Dies bedeutet: Solange die primordiale Reduktion durchgeführt wird, kann die „Ideellität" des Spielraums von Vermöglichkeiten nur im methodisch-solipsistischen bzw. primordial-reduzierten Sinne konzipiert werden – d. h.

[462] Vgl. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, SS. 73–74, 78, 105. Vgl. die Kritik von Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 54; dazu Husserl, Ms. D 13 I/19 [zitiert nach Claesges, SS. 73–74]: „Auch das kinästhetische System ist also ein kontinuierliches System der Koexistenz und ein, wenn auch unsinnliches Ortsystem. Und auch das hat seine Differenzen, die sich sinnlich realisieren lassen; dem ideellen Ortssystem entspricht ein System von sinnlichen Erlebnisdifferenzen, eben die Mannigfaltigkeit kinästhetischer Daten, sozusagen als allgemeines Qualitätssystem."

[463] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 54.

ausschließlich im Verhältnis zu der Leiblichkeit der primordialen Subjektivität, die als die „einzige" Subjektivität in der Primordialitätssphäre gilt.

Im Rahmen der statischen Fremderfahrungsanalyse müssen also alle Fremderfahrungstheorien abgelehnt werden, die die einfühlungsmäßige „Primordialität" bzw. methodische „Solitärität" der Welt – als „ideellen" Spielraums von Vermöglichkeiten – nicht hinreichend berücksichtigen.[464] Denn was sich als das Wichtigste im Rahmen der statischen Fremderfahrungsanalyse herausstellt, ist nicht die Frage, wie ein aktuelles „Dort" als das *vorherig*-verwirklichte oder *künftig*-verwirklichbare „Hier" für die primordiale Subjektivität verständlich gemacht werden kann, sondern die Frage, wie ein aktuelles „Dort" *über die obengenannten Aspekte hinaus* als *mitgegenwärtig*-verwirklichbares „Hier" konstituiert werden kann. Jede Fremderfahrungstheorie, die das vorherig-verwirklichte oder künftig-verwirklichbare Hier mit dem mitgegenwärtig-verwirklichbaren Hier gleichsetzt, hat einfach das Fragliche mit der Antwort verwechselt. Mit anderen Worten: Es ist exakt diese „Gleichsetzung", die im Rahmen der statischen Fremderfahrungsanalyse aufgeklärt werden muss.

4.4.4 Kommentar zu Yamaguchi: Fremderfahrung als Paarung des Hier-und-Dort

An dieser Stelle möchten wir auch ein paar Wörter über Yamaguchis Fremderfahrungstheorie äußern. In seiner Forschung versucht Yamaguchi, die apriorische Möglichkeitsbedingung der Einfühlung auf die *Ähnlichkeitsauffassung* zurückzuführen. Unter diesem Begriff wird der Auffassungsprozess gemeint, in dem der dortige Körper, der noch nicht als Fremdleib einfühlungsmäßig aufgefasst wird, und der Eigenleib der primordialen Subjektivität, der immer am Nullzentrum ihres Wahrnehmungsfelds vorzufinden ist, assoziiert bzw. „gepaart" werden.[465] Wie Yamaguchi bekannt gemacht hat, findet diese „Paarung" vornehmlich auf der passiven, vorprädikativen bzw. genetischen Ebene des Bewusstseinslebens der einfühlenden Subjektivität statt. Im Gegensatz zu unserer Auffassung liege für Yamaguchi allerdings die Basis der Einfühlung exakt in dieser assoziativen Paarung des dortigen Körpers und des hiesigen Eigenleibs, weil seines Erachtens die Einfühlung grundsätzlich die apperzeptive „Übertragung" der (leiblichen) Vermöglichkeiten der hiesigen Subjektivität auf den dortigen Körper sei. Yamaguchi beginnt seine Analyse damit, die Auffassung Helds in Zweifel zu ziehen.[466] Nach Helds Auffassung bestehe in

[464] Vgl. Franck, *Flesh and Body*, S. 143; J. Mensch, *Selfhood and Appearing: The Intertwining* (Leiden, Boston: Brill, 2018), SS. 144–147; A. Johnstone, "Oneself as Oneself and Not as Another," *Husserl Studies* 13 (1996), S. 9.

[465] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 95–98.

[466] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 96–97. Für Held Interpretation, siehe „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen

der Primordialitätssphäre keine Möglichkeit, das Dort als „mögliches“ Hier im gleichzeitigen Sinne statt im leeren Sinne – z. B. statt im reproduktiven, vergangenen oder künftigen Sinne – zu verstehen. Denn der Eigenleib der primordialen Subjektivität erweise sich als der einzige Leib im gegenwärtigen Sinne in der Primordialitätssphäre. Dieser Auffassung Helds stimmt Yamaguchi jedoch nicht zu. Yamaguchis Erachtens indizieren die Kinästhesen des Eigenleibs und die Bewegung des dortigen Körperlichen einander nicht nur in wechselseitiger Weise, sondern diese Indikation wird immer in „ursprünglicher Perzeption“ bzw. im gegenwärtigen Sinne erfüllt.[467] In Hinblick auf die *Simultanität* und *Wechselseitigkeit* dieser Indikation zwischen der eigenleiblichen Kinästhesen und der körperlichen Bewegung ist nicht nur, so Yamaguchi, die Paarung des hiesigen Eigenleibs mit dem dortigen Körper im Prinzip möglich, sondern auch die Konstitution von „Simultaneität beider Leiber in einer lebendigen Gegenwart“.[468]

Wir möchten hier klarlegen, dass wir mit der Auffassung Yamaguchis nur teilweise übereinstimmen. Es ist jedoch äußerst wichtig für uns, deutlich zu machen, inwieweit wir mit ihm übereinstimmen – und inwieweit nicht. In der Tat vertreten wir ebenso die Auffassung wie Yamaguchi, dass die assoziative Paarung des dortigen Körpers und des hiesigen Eigenleibs ein unumgängliches Thema im Rahmen der husserl’schen Fremderfahrungsanalyse ist. Wie Yamaguchi selbst aber zugesteht, gehört diese Aufgabe im Grunde genommen zur *genetischen Analyse* der Fremderfahrung. Unseres Erachtens besteht das Problem der Auffassung Yamaguchis hauptsächlich nicht darin, wie Petrillo glaubt, dass die simultane und wechselseitige Indikation zwischen leiblichen Vermöglichkeiten und körperlichen Bewegungen nicht erklären kann, wie die „leere“ Appräsentation der einzufühlenden Subjektivität erfüllt werden kann.[469] Sondern es liegt darin, dass die Frage nach der assoziativen bzw. „paarenden“ Auffassung des hiesigen Eigenleibs und des dortigen Fremdkörpers *als sinnlich Ähnliches* auf der genetischen Frageebene situiert, während sich die Frage nach der intentional-modifizierenden bzw. „apperzeptiv übertragenden“ Auffassung des dortigen Fremdkörpers *als geltungsmäßig Analoges* – z. B. als „Leib“ der einzufühlenden Subjektivität – auf einer anderen Frageebene vorfinden lässt. Unserer Ansicht nach hat Yamaguchi also die statische und die genetische Frage nach dem husserl’schen Einfühlungsbegriff in gewissem Maße verwechselt und versucht, die Konstitutionsfrage nach der geltungsmäßigen Ähnlichkeit der einfühlenden und einzufühlenden Subjektivität durch ihre sinnliche Ähnlichkeit auf der vor-prädikativen Ebene zu erklären. Wie Kern und Römpp sehr

---

Transzendentalphilosophie,“ S. 38; In der Tat versteht Holenstein die Einfühlung ebenso als eine „Uebertragung der Apperzeption“, die „zugleich eine Uebersetzung aus dem Modus Hier in den Modus Dort“ ist. Siehe Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, S. 164.

[467] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 97. Vgl. XIV/511.

[468] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 98.

[469] Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, S. 166.

deutlich zu Wort bringen: Obschon diese sinnliche Ähnlichkeitsauffassung bzw. Paarung zwischen dem hiesigen Eigenleib und dem dortigen Körper die „Grundlage“ der Einfühlung bildet, ist die Paarungsassoziation trotzdem „noch keine Einfühlung in ein anderes [Subjekt]“ und „nicht Einfühlung im Husserl'schen Sinne“.[470] Damit meint Kern aber keineswegs, dass diese Paarungsassoziation bei der Konstitution der einzufühlenden Subjektivität nicht erfordert wird; denn nach allem setzt jede Auffassung – einschließlich der Einfühlung – unvermeidlich ihren „Horizont der Verwandtschaft“ voraus. Sondern Kern bezeichnet nur, dass diese Paarungsassoziation, in der die *Motivationsfundierung* der Einfühlung konstituiert wird, nicht mit demjenigen Auffassungsakt identifiziert werden kann, der die *Geltungsfundierung* der (leiblich-)einzufühlenden Subjektivität ausmacht. Noch deutlich umformuliert: Es handelt sich bei der Paarungsassoziation um die Herstellung des Motivationszusammenhangs, dessen *Erfüllung* das Verständlich-Machen des Einzufühlenden *als* fremde Subjektivität *auslöst*; diese Paarungsassoziation bzw. diese Herstellung des Motivationszusammenhangs zwischen dem hiesigen Eigenleib und dem dortigen Körper „selbst“ ist aber *kein* Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität. Die Auffassung Kerns geht deshalb von der strengen, aber notwendigen Unterscheidung der statischen und genetischen Fremderfahrungsanalyse aus, was aber zur richtigen Analyse der Fremderfahrung hochwichtig ist. Auf diese Themen der genetischen Fremderfahrungsanalyse Husserls – inklusiv der Rechtfertigung des Ausgangspunkts der genetischen Fremderfahrungsanalyse, der Bestimmung der Rolle der Paarungsassoziation in der Einfühlung und der Ermittlung der Vorgehensweise dieser Paarungsassoziation – werden wir im achten Kapitel der vorliegenden Arbeit zurückkehren. Und jetzt müssen wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, wie die primordiale Subjektivität jene Sinneskomponente in die Primordialitätssphäre einbringt, die schließlich als *Trennungsmoment* der Einfühlung im Einsatz gebracht wird.[471]

[470] Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, 50; vgl. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 87.

[471] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 37.

V. Phantasie und denkmögliches Leben der primordialen Subjektivität

5.1 Wirklichkeit und Möglichkeit des Gegenständlichen

5.1.1 Phantasiemöglichkeit und Seinsausweisung in der Primordialitätssphäre

Die Analyse im vorliegenden Kapitel soll generell mit den folgenden Fragen anfangen: *Ob* und *inwiefern* die intentionalen Erlebnisse der *Phantasie*, die zur Wesensmöglichkeit der transzendentalen Subjektivität gehören, *nach der primordialen Reduktion* noch als gültig betrachtet werden können. Es ist interessant, dass diese Fragen nicht nur keine thematischen Antworten von Husserl bekommen haben, sondern überhaupt nicht von ihm gestellt wurden. Wir können jedoch zunächst ein „Ja" zu der Frage nach dem „Ob" herausarbeiten, weil Husserl in seiner statischen Fremderfahrungsanalyse – und nach der Ausübung der primordialen Reduktion – sehr oft die Leistungen der Einfühlung im Anschluss an die der Phantasie untersucht.[472] Dass die Phantasie in der Primordialitätssphäre noch verbleibt und für gültig gehalten werden kann, lässt sich weiter beobachten, als die Leistungen der Einfühlung von Husserl bekanntlich mit dem Bedingungssatz „wie wenn ich dort wäre" gekennzeichnet sind. Wie Held einsieht, lässt sich dieser Satz außerhalb seiner Umformulierung als „wenn ich dort sein kann" auch in den Satz „als ob ich dort wäre" umschreiben. Und beim letzten Fall wird der Bedingungssatz im Verhältnis zu einer *irrealis Gegenwart* – anstatt einer *indefinitus-realis Gegenwart* – begriffen.[473] Über diese textuellen Unterstützungen hinaus kann man auch indirekt aus der Vorgehensweise der primordialen Reduktion herleiten, dass intentionale Erlebnisse der Phantasie in der Primordialitätssphäre bestehen. In der Tat zielt die primordiale Reduktion darauf ab, *nur* die Leistungen der Einfühlung und die einfühlungsmäßig konstituierten Geltungen vom monadischen Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität abstrahierend abzubauen. Vor diesem Hintergrund sollte die Möglichkeit der eigenen Subjektivität, die Phantasie durchzuführen, nach wie vor der primordialen Reduktion

[472] Vgl. XIII/203, 330, 478–479; XIV/141, 160, 186, 498–502, 524; XV/194, 314, 427. Überdies hinaus vergleicht Husserl die vergegenwärtigenden Leistungen der Einfühlung sehr oft mit den quasi-setzenden Leistungen des Eigenleibs an dem dortigen Ort. Vgl. dazu XIII/369, XIV/508, 516, 545, 528–529; XV/95, 243–245, 250–252, 277, 284, 300, 634, 642, 651, 654.

[473] Siehe Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 36. Auf diese Zweideutigkeit des Bedingungssatzes „wie wenn ich dort wäre" bei Husserl werden wir im sechsten Kapitel ausführlich eingehen.

unbeschädigt bleiben. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Phantasievermögen der Subjektivität überhaupt nicht von der primordialen Reduktion betroffen wird. Denn im letzten Kapitel ist ersichtlich geworden, dass die „Ideellität" der primordial reduzierten Welt – als Ortssystem von Vermöglichkeiten – nur im „*intra*-monadischen"[474] bzw. „intra-subjektiven"[475] Sinne aufgefasst werden darf. Dies impliziert: Obwohl die Phantasie noch in der Primordialitätssphäre als gültig gehalten werden kann, wird sie aber im entsprechenden Sinne „eingeschränkt".

Um die *expliziten* und *impliziten* Phantasieleistungen der primordialen Subjektivität zu erforschen, müssen wir die intentionale Korrelation der Subjektivität und ihres Gegenständlichen nicht nur in Bezug auf das Thema der Verständlichkeit untersuchen, sondern auch auf das Thema der *Wirklichkeit*. Dies bedeutet: Wir befassen uns jetzt nicht nur mit der transzendentalen Frage nach der „apriorischen" Möglichkeitsbedingung des erfahrenen transzendenten Gegenständlichen als *Sinnhaftes*, sondern auch als *Seiendes*. In diesem Kontext bezieht sich der Seinsbegriff aber keineswegs auf das „Dabei-Sein" des Gegenständlichen im natürlichen bzw. vor-phänomenologischen Sinne, was von den konstitutiven Leistungen der transzendentalen Subjektivität unabhängig gelten kann. Vielmehr bezieht sich der Seinsbegriff hier zuerst auf das intentionale Korrelat des *setzenden* Bewusstseinsakts, was als „einwohnende[r] Sinn" des intentional-setzenden Bewusstseinsakts „wesensmäßig aufweisbar" ist (XX[1]/179). Dies weist allerdings darauf hin, dass das Sein des Gegenständlichen im Verhältnis zu jener Subjektivität verständlich gemacht werden kann, die das Sein des Gegenständlichen *entsprechend* ausweisen kann. Wie Husserl eindeutig besagt, gehört „[z]ur Möglichkeit jedes wahren Satzes […] a priori die Möglichkeit der Ausweisung" des Betreffenden (XXXVI/146). Die Thematisierung des Zusammenhangs zwischen dem Sein des Erfahrungsgegenständlichen und der Ausweisbarkeit seines Seins hat nicht nur die Konsequenz, dass das mögliche Sein des transzendenten Gegenständlichen mit der Konstruierbarkeit „ein[es] Weg[s] möglicher Ausweisung [sein]er Existenz" gleichgestellt werden kann (XXXVI/73). Sondern es bezieht sich implizit darauf, dass das *auszuweisende Sein* des transzendenten Gegenständlichen das *ausweisende Vollzugssein* der Subjektivität voraussetzen muss.

5.1.2 Eidetisches und individuelles Gegenständliches

Infolge der obigen Bestimmung lässt sich eine weitere Differenz zwischen dem Sein des „eidetischen Gegenständlichen" und dem Sein des „individuellen Gegenständlichen" beobachten

[474] Vgl. Franks, *Flesh and Body*, S. 97.
[475] Vgl. Jardine, *Empathy, Embodiment and the Person*, S. 126.

(XXXVI/73). Wie der Terminus suggeriert, fällt unter den Begriff „eidetisches Gegenständliches“ hauptsächlich *abstraktes Gegenständliches*, dessen Sinnesgehalt durchaus formal bzw. leer ist.[476] Das Wesentliche des Seins des eidetischen Gegenständlichen lässt sich deshalb auf seine *rein eidetische Allgemeinheit* zurückführen, nach der das eidetische Gegenständliche seine Seinsunabhängigkeit von aller Wirklichkeit gewinnt und nicht vom faktischen Sein (oder Nichtsein) der „wirklichen“ Welt betroffen werden kann.[477] Zum Beispiel kann die Naturzahl „3“ immerhin als (mathematisches) „Objekt“ gelten, ungeachtet dessen, ob es entsprechende Seiende oder Sachverhalte – i. e. drei „Dinge“ – überhaupt in der wirklichen Welt gibt, die die Zahl exemplifiziert. Interessanterweise bedeutet dies, dass das Sein des eidetischen Gegenständlichen im Grunde genommen *ideale „Wirklichkeit“* ist, und dass die „Ausweisung“ des Seins des eidetischen Gegenständlichen nur die *ideale Möglichkeit* zu seiner Ausweisung – d. h. nur seine *widerspruchsfreie Denkbarkeit* – benötigt.

Mit Hinblick auf diese Eigentümlichkeit des eidetischen Gegenständlichen sieht Sowa richtig ein, dass das „wirkliche“ und das „mögliche“ Sein des eidetischen Gegenständlichen tatsächlich miteinander zusammenfallen: Die „Wirklichkeit“ und die „Möglichkeit“ des eidetischen Gegenständlichen stehen einfach als Synonyme füreinander.[478] Auf dieser Basis lässt sich ferner herleiten, dass das Sein des eidetischen Gegenständlichen ebenso unabhängig vom „faktischen“ Vollzugssein seiner ausweisenden bzw. erfahrenden Subjektivität für gültig gehalten werden kann. Denn die Geltung der Naturzahl „3“ ist nach wie vor widerspruchsfrei *denkbar*, selbst wenn *keine* Subjektivität *faktisch* an sie denkt. Das „Sein“ des eidetischen Gegenständlichen verlangt daher lediglich das *ideal-mögliche* bzw. das *prinzipiell denkbare* „Vollzugssein“ der es ausweisenden Subjektivität.[479] Das Zusammenfallen der Wirklichkeit und der Möglichkeit des eidetischen Gegenständlichen und ihre Unabhängigkeit von dem faktischen Vollzugssein der Subjektivität tragen eine wichtige Implikation in sich, nämlich, dass es überhaupt *keine Wirklichkeitskonkurrenz* zwischen dem möglichen Sein des eidetischen Gegenständlichen geben kann. Wie Sowa elaboriert, schließt die ideale „Wirklichkeit“ der Primzahl „17“ keineswegs die ideale „Wirklichkeit“ anderer Primzahlen wie „13“ oder „19“ aus, und umgekehrt. Denn alle Primzahlen, die eidetische Gegenständliche sind, können „simultan“ als „seiend“ erfasst werden, soweit sie ideal-möglich bzw. widerspruchsfrei denkbar sind für *irgendeine* Subjektivität, die an

[476] Vgl. EU/321.

[477] Vgl. XV/385.

[478] Siehe Sowa, in „Einleitung,“ XXXVI/xxiii: „Bei den idealen Gegenständlichkeiten fällt Husserl zufolge die ideale Möglichkeit mit der idealen Wirklichkeit zusammen.“

[479] Wie Husserl festlegt, beansprucht solches Sein „nicht die wirkliche Existenz eines Bewusstseins,“ sondern „bloß die mögliche Existenz“ eines es ausweisenden Bewusstseins. Vgl. EU/321; XXXVI/73–74; dazu Sowa, „Einleitung,“ XXXVI/xxii-xxiii.

diese Primzahlen denken *kann*.[480] Das „Sein“ und die „Wirklichkeit“ des eidetischen Gegenständlichen sind deshalb *miteinander verträglich* bzw. *nicht konkurrierend*.

Demgegenüber verhält sich das Sein des „individuellen Gegenstands“ in völlig anderer Weise. Mit dem Begriff „individueller Gegenstand“ bezieht sich Husserl auf „transzendentes individuelles Sein“ wie „physische“ Dinge, Eigenschaften sowie Zustände (XXXVI/74). Das Sein eines individuellen Gegenständlichen lässt sich in zwei Aspekten vom rein eidetischen Gegenständlichen differenzieren. Erstens: Jedes individuelle Gegenständliche „hat“ einerseits sein Wesen. Dies deutet darauf hin, dass individuelles Gegenständliches ständig als Einzelheit existiert, was ihr zugehöriges reines Allgemeines bzw. *Eidos* exemplifiziert. Das Eidos des individuellen Gegenständlichen unterscheidet sich trotzdem gründlich vom eidetischen Gegenständlichen dadurch, dass es immer „konkreten“ Inhalt besitzt. Zu beachten ist, dass der „konkrete“ Inhalt des Eidos wiederum nur beim wirklichen Sein des individuellen Gegenständlichen exemplifiziert werden kann, und aus diesem Grund nennt Husserl das Eidos des individuellen Gegenständlichen das *Konkretum* (XXXV/216).[481] Dies führt zum zweiten Aspekt der Differenz: Jedes individuelle Gegenständliche erweist sich zugleich als ein *Individuum* (XXXV/216). Dies bedeutet, dass das Sein bzw. die Wirklichkeit des individuellen Gegenständlichen *nicht im ideal-möglichen Sinn* zu erfassen ist, sondern nur im *wirklichen* bzw. *faktischen Sinne*. Und dieses „wirkliche“ Sein des individuellen Gegenständlichen bezeichnet, dass es überhaupt „nicht existieren“ könnte, wenn es keine *faktisch* existierende Subjektivität gäbe, die sich auf es beziehen könnte.[482] Diesbezüglich existiert Husserls Erachtens ein individuelles Gegenständliches grundsätzlich als eine *„Idee“*. Wie Husserl aber hinzufügt, lässt sich das Sein des individuellen Gegenständlichen als Idee aber „nicht im Sinn eines rein idealen Seins [verstehen], wie einer Zahl, einer Spezies, sondern eine Idee (eine mehrdimensionale) im *Kant'schen Sinn*, wir könnten sogar das Wort von der regulativen Idee

[480] Vgl. Sowa, „Einleitung,“ XXXVI/xxiii.

[481] Vgl. XXXV/215–216. Laut Husserls Beispiel kann die inhaltliche Tragweite des Begriffs „Helligkeit“ zunächst vom Begriff „Farbe“ und folglich vom Begriff „Farbgestalt“ umfasst werden. Der Begriff „Farbgestalt“ kann jedoch nicht mehr auf einen weiteren Unterbegriff zurückgeführt werden, ohne seinen begrifflichen Inhalt – d. h. „Farbigkeit“ und „Gestalt“ – zu verlieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich der Begriff „Farbgestalt“ deshalb als ein *Konkretum* bzw. konkretes Allgemeines des *Einzelgegenständlichen* verstehen.

In der Tat definiert Husserl den Begriff „Konkretum“ in diesem Kontext hauptsächlich als reines Allgemeines auf der niedrigsten Stufe, was nicht mehr auf unterstufiges reines Allgemeines zurückgeführt werden kann. Unseres Erachtens muss diese Auffassung des Allgemeinen als „Konkretum“ aber nicht so eng gefasst werden. Denn die Zurückführbarkeit des Sinnes „Helligkeit“ oder „Tisch“ auf z. B. das Konkretum „Farbgestalt“ oder „Raumding“ verhindert nicht, dass die Höhestufigen (i. e. „Helligkeit“, „Tisch“) ebenso als reines Allgemeines gelten. Was in der vorliegenden Diskussion bedeutsam ist, ist aber die Tatsache, dass man jedenfalls von dem *allgemeinen Sinn* und dem *individuellen Sein* des Einzelgegenständlichen sprechen kann. Und diese zwei Kennzeichnungen des „Seins“ des Einzelgegenständlichen unterscheiden sich wesentlich voneinander.

[482] Vgl. XXXV/216.

verwenden, das freilich seinen Sinn modifiziert hätte“ (XXXVI/77).[483] Im Anschluss an diese Bemerkung Husserls stellt Tengelyi weiter fest, dass jedes individuelle Gegenständliche, das „faktisch“ seiend ist, nicht mit seinem „Sinn“ als *ideal mögliches Einzelexemplar* des Eidos identifiziert werden kann – z. B. als „denkmögliche“ Instanz des Begriffs „Billardkugel“. Sondern es muss grundsätzlich und gleichzeitig *ein konkretes Einheitssystem* von faktisch ausgewiesenen und ausweisbaren Abschattungen sein – d. i. als „eine“ faktisch erfahrene und erfahrbare Billardkugel.[484] Mit anderen Worten: Das faktische Sein des individuellen Gegenständlichen lässt sich nicht rein auf ihre ideale Möglichkeit oder widerspruchsfreie Denkbarkeit für die Subjektivität zurückführen.

Es drängt sich hier aber sofort die Frage auf: *Was für eine Subjektivität* ist erforderlich, um das faktische Sein des individuellen Gegenständlichen auszuweisen? Bevor diese Frage beantwortet werden kann, müssen wir darauf aufmerksam machen, dass das Sein eines individuellen Gegenständlichen unter bestimmten Umständen auch im Verhältnis zu einer ideal-möglichen Subjektivität begriffen werden kann.[485] Im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls verrät sich diese Auffassungsmöglichkeit dadurch, dass ein individuelles Gegenständliches jederzeit mithilfe der *freien Variation* bzw. der *Phantasie* als Eidos-exemplifizierendes-Sein gedacht werden kann. Bei diesem Fall ist das individuelle Gegenständliche nicht in Verbindung mit seinem faktischen Sein gedacht. Sondern es ist nur als ein ideal-mögliches bzw. denkmögliches Sein *unter unendlich vielen* denkmöglichen Einzelexemplaren betrachtet, die demselben Eidos zugehören. Hier ist das faktische Vollzugssein der erfahrenden Subjektivität „irrelevant“ für die Ausweisung des denkmöglichen Seins des individuellen Gegenständlichen (XXXVI/75). Dies bedeutet, dass die Ausweisung des denkmöglichen Seins des individuellen Gegenständlichen nur das ideal-mögliche Vollzugssein der ausweisenden Subjektivität voraussetzt.[486] Und solange das individuelle Gegenständliche als denkmögliches Einzelexemplar des Eidos betrachtet wird, ist sein Sein nicht von faktischer Wirklichkeit des Gegenständlichen in der „realen“ Welt bedingt. Das individuelle Gegenständliche verhält sich an diesem Punkt also wie eidetisches Gegenständliches: Von diesem „eidetischen“ Gesichtspunkt aus kann es keine Wirklichkeitskonkurrenz bzw.

[483] Vgl. VIII/496 [Fn.].

[484] Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie,“ S. 146.

[485] Vgl. XIII/684, 687. Siehe auch J. Jansen, “Imagination in the Midst of Life: Reconsidering the Relation Between Ideal and Real Possibilities,” *Husserl Studies* 36, no. 3 (2020), S. 295; und R. Bernet, “Unconscious consciousness in Husserl and Freud,” *Phenomenology and Cognitive Sciences* 1 (2002), S. 340.

[486] Im vorliegenden Kontext besteht zwar ein kleiner, aber wesentlicher Unterschied zwischen dem „idealen Sein“ und dem „irrealen Sein“ eines konkreten Gegenständlichen. Das „ideale Sein“ des konkreten Gegenständlichen weist nur auf die Wirklichkeitsunabhängigkeit seines „Seins“ hin, denn unbeschadet des faktischen Seins oder Nichtseins in der realen Welt kann das konkrete Gegenständliche als „Seiendes“ im idealen – z. B. im gattungsmäßigen, rein allgemeinen – Sinne erfasst werden, wenn es im Prinzip denkbar ist.

Wirklichkeitsunverträglichkeit zwischen verschiedenen individuellen Gegenständlichen geben, denn das „simultane" Sein aller Exemplare desselben Eidos ist ebenso widerspruchsfrei denkbar bzw. ideal-möglich.

Die Auffassungsmöglichkeit des individuellen Gegenständlichen als Einzelexemplar des Eidos ist von großer Wichtigkeit für die transzendentale Phänomenologie Husserls. Denn aus dem eidetischen Gesichtspunkt muss jedes individuelle Gegenständliche ihre *prinzipielle* Denkbarkeit oder Erfahrbarkeit in Form der „bloß logische[n] Möglichkeit" gewinnen, bevor das faktische Sein (oder Nichtsein) des individuellen Gegenständlichen überhaupt infrage gestellt werden kann (XXXVI/60–61). Und obgleich die Denkmöglichkeit eines individuellen Gegenständlichen nur sein ideal-mögliches „Sein" ausweist und sein faktisches Sein nicht angeht, erweist sich diese Denkmöglichkeit des individuellen Gegenständlichen im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls – sowie der Transzendentalphilosophie überhaupt – gründlich als die *apriorische Möglichkeitsbedingung* seines wirklichen Seins. Denn ein individuelles Gegenständliches muss erst „‚überhaupt' möglich sein, um ‚real' möglich sein zu können" (XX[1], 178–179).[487] Vom eidetischen Standpunkt ausgehend setzt das *faktische* Sein *einer* Billardkugel daher *apriorisch* das *ideal-mögliche* – d. h. widerspruchsfrei denkbare – Sein *irgendeines* Einzelexemplars der Billardkugel voraus. Und in diesem Kontext ist das faktische Sein (oder Nichtsein) eines individuellen Gegenständlichen nur ein *Sonderfall* seines ideal-möglichen Seins.

5.1.3 Wirklichkeit des Gegenständlichen und Wirklichkeit der erfahrenden Subjektivität

Obschon das faktische Sein eines individuellen Gegenständlichen in der obenerwähnten Weise sein ideal-mögliches Sein voraussetzt, sollten wir trotzdem das Folgende nicht übersehen: Es ist für uns durchaus *unmöglich*, das faktische Sein eines individuellen Gegenständlichen vom ideal-möglichen Sein anderer Einzelexemplare desselben Eidos oder vom ideal-möglichen Vollzugssein einer es ausweisenden Subjektivität *apriorisch abzuleiten*. Darüber hinaus ist zu bemerken, dass im Gegensatz zum Sein der eidetischen Gegenständlichen das Sein der individuellen Gegenständlichen *nicht* immer miteinander *verträglich* ist. In der Tat wird bei der Ausweisung des faktischen Seins eines individuellen Gegenständlichen nicht nur *eine* seiner idealen Möglichkeiten bestätigt. Sondern es werden zugleich „unzählige parallele Möglichkeiten", die nicht im Bewusstseinsleben dieser aktuell wirklichen Subjektivität ausgewiesen sind, „durch Widerstreit mit der wirklichen Thesis [zu] eine[r] Durchstreichung" gebracht (XXXVI/76).[488] An diesem

[487] Vgl. Bernet, "Unconscious consciousness in Husserl and Freud," S. 336; und R. Bernet, "Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities," *Husserl Studies* 36, no. 3 (2020), S. 214.

[488] Zum Beispiel, wenn eine Billardkugel im Anschluss an die aktuell wirkliche wahrnehmende Subjektivität

Punkt muss diese „Durchstreichung" der „parallelen Möglichkeiten", die bei der Ausweisung des faktischen Seis der individuellen Gegenständlichen entsteht, weiter ausgeführt werden. Zum Beispiel kann eine Billardkugel, die faktisch als „rot" ausgewiesen bzw. erfahren ist, nicht mehr zugleich faktisch „blau", „gelb" oder andersfarbig sein. Bei dieser Gelegenheit sind die „parallelen Möglichkeiten" dieser Billardkugel – d. i. ihr Blau-, Gelb- oder Andersfarbig-Sein – sozusagen „durchgestrichen". Einerseits ist zu betonen, dass die durchgestrichenen Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen immer noch im Prinzip „denkbar" bleiben. Dies bedeutet, dass man *diese* rote Billardkugel noch als andersfarbig „umdenken" kann, oder dass das „andersfarbig-Sein" *dieser* roten Billardkugel nach wie vor der „Durchstreichung" denkmöglich ist. Auf der anderen Seite können diese „durchgestrichenen" Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen trotzdem *nicht mehr als faktische Wirklichkeit* gelten. Denn angesichts ihres *Widerstreits* mit *derjenigen idealen Möglichkeit* des individuellen Gegenständlichen, die faktisch ausgewiesen ist – z. B. das Rot-Sein der Billardkugel – werden „andere" idealen Möglichkeiten – z. B. das Blau-, Gelb- oder Andersfarbig-Sein – desselben individuellen Gegenständlichen zugleich als „*grundlos*" – oder in unserem Terminus, als *kontrafaktisch – zurückgewiesen*.[489] Der Begriff der „Durchstreichung" bezieht sich hier also darauf, dass die betreffenden idealen Möglichkeiten eines individuellen Gegenständlichen nicht aus apriorischer Notwendigkeit – z. B. aus logischem Widerspruch –, sondern aufgrund ihres *kontrafaktischen* Charakters *nicht als faktisch-seiend ausgewiesen werden können*. Mit anderen Worten: „Durchstreichung" besagt nichts anderes als die Verunmöglichung der faktischen Ausweisung bestimmten ideal-möglichen Seins des individuellen Gegenständlichen wegen seiner *Kontrafaktizität*. Als Ergebnis dessen erweisen sich alle idealen Möglichkeiten desselben individuellen Gegenständlichen, die „kontrafaktisch" sind und also nicht „als faktisch-seiend" ausgewiesen werden können, als *bloß ideal möglich*: Sie sind prinzipiell denkbar, aber faktisch unverwirklichbar (XXXVI/75–76, 119).[490]

Die *Durchstreichung*, die zwischen verschiedenen idealen Möglichkeiten desselben faktisch erfahrenen individuellen Gegenständlichen entsteht, ist für das faktische Sein des individuellen Gegenständlichen charakteristisch und wird von Husserl als *Unverträglichkeit* bezeichnet (XXXVI/75). Wie Husserl weiter präzisiert, sind „[k]onkrete wesensmässige Unverträglichkeiten

---

als „rotfärbig" erwiesen ist, werden unendlich viele logisch denkbare Möglichkeiten ihres „Andersfarbig-Seins" simultan in Widerstreit mit der von aktuell wirklicher Subjektivität ausgewiesenen Möglichkeit – z. B. dem „Rot-Sein" – der Billardkugel gesetzt.

[489] Vgl. XXXVI/118: „Alle diese Erfahrungen haben ihre *aktuellen Thesen* mit einem aktuellen Sinnesgehalt, und *was sie als wirklich setzen, das schließt nun unendlich viele andere Seinsmöglichkeiten als grundlos*, eben als erfahrungswidrig, als der aktuellen Erfahrung widerstreitend *aus*."

[490] Der Begriff der „bloß idealen Möglichkeit" wird gelegentlich von Husserl als „bloß logische Möglichkeit" bezeichnet. Siehe XXXVI/135–140.

[…] Unverträglichkeiten der Koexistenz (des Zugleichseins)“ (XIV/144). Vor diesem Hintergrund sind Möglichkeiten eines wirklich wahrgenommenen oder gesetzten individuellen Gegenständlichen deshalb im Grunde genommen miteinander *unverträgliche* oder *konkurrierende Möglichkeiten*. Unter den idealen Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen, die als „kontrafaktisch“ ausgewiesen bzw. „durchgestrichen“ sind, muss eine weitere Unterscheidung gemacht werden. Einerseits sind manche ideale Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen nicht nur im aktuellen Sinne kontrafaktisch, sondern auch sie stehen immer – z. B. auch in den vergangenen oder künftigen Sinnen – mit der „wirklichen Thesis“ der Erfahrung im Widerstreit. Zum Beispiel habe ich vor fünf Minuten die Rückseite eines faktisch seienden Hauses als „rot“ wahrgenommen; nun nehme ich aber nur die Vorderseite desselben Hauses wahr, ohne seine Rückseite wahrnehmen zu können. In diesem Fall bleiben die idealen Möglichkeiten, dass die Rückseite desselben Hauses eine andere Farbe hätte – z. B. blau wäre –, nach wie vor „durchgestrichen“, auch wenn ich sie gerade nicht wahrnehme. Denn diese idealen Möglichkeiten wurden bereits in der früheren Bewusstseinsphase „faktisch zurückgewiesen“. Andererseits gibt es aber ideale Möglichkeiten desselben individuellen Gegenständlichen, die aktuell nicht ausgewiesen sind, aber in Übereinstimmung mit der „wirklichen Thesis“ bleiben und sich als „durch Seinsthesen gebundene Möglichkeiten“ herausstellen (XXXVI/77). Diese idealen Möglichkeiten – z. B., dass die Hinterseite des im obigen Beispiel erwähnten Hauses rot ist – nennt Husserl „reale Möglichkeiten“ oder „motivierte Möglichkeiten“; denn obwohl die faktische Ausweisung dieser Möglichkeiten *aktuell* unverwirklichbar ist, lassen sich die *Motivationen* zu ihrer Ausweisung „in einem *aktuellen* Erkenntnisbewusstsein“ vorfinden (XXXVI/37 [Herv. d. Verf.]).[491]

In Bezug auf Husserls Erläuterung fallen uns zwei wichtige Punkte auf. Erstens: Die Ausweisung des faktischen Seins des individuellen Gegenständlichen fordert nicht ihre aktuelle Ausweisung im faktischen Vollzugssein der Subjektivität, sondern nur die Ausweisung ihrer motivierten Möglichkeiten. Mit anderen Worten: Die Bestimmung des faktischen Seins (oder Nicht-Seins) des individuellen Gegenständlich verlangt nur seine *motivierte* oder *reale Ausweisbarkeit*. Es stellt sich hier aber die entscheidende Frage: Unter welcher Bedingung kann diese Ausweisbarkeit als *reale* Ausweisbarkeit statt als ideale Möglichkeit verständlich gemacht

[491] Vgl. XXXVI/61. Wie Jansen sagt, “[t]hese possibilities do not-pre-exist. They emerge „in the midst“ of life, in the course of experience […]. [T]hey are also in a sense ‘created,’ i. e. made possible in the very actual course of experience.” Siehe auch Jansen, “Imagination in the Midst of Life: Reconsidering the Relation Between Ideal and Real Possibilites,” S. 295.

Vgl. auch A. Zhok, “Possibility and Consciousness in Husserl’s Thought,” *Husserl Studies* 32, no. 3 (2016), S. 218, 229: Dabei liefert er eine tiefgehende Analyse des Begriffs der „motivierten Möglichkeit,“ insbesondere die Austauschbarkeit dieses Begriffs mit dem der „realen Möglichkeit“. Vgl. dazu U. Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus,“ in *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna (Dordrecht: Springer, 2010), SS. 100–103.

werden? In der Tat erklärt Husserl, dass im Kontrast zum ideal-möglichen Sein des eidetischen Gegenständlichen die Bestimmung des faktischen Seins eines individuellen Gegenständlichen weder auf die „leere Mannigfaltigkeit“ seiner Abschattungen noch auf seine „leeren Erfahrungsmöglichkeiten“ zurückgeführt werden kann (XXXVI/68–69). Anders formuliert: Das ideal-mögliche Sein der Subjektivität kann nur die ideale Wirklichkeit bzw. die Denkmöglichkeit statt des faktischen Seins (oder der realen Möglichkeiten) des Gegenständlichen bestimmen. An derselben Stelle fügt Husserl unmittelbar hinzu, dass die Bestimmung des faktischen Seins der individuellen Gegenständlichen vielmehr seine „wirkliche Erfahrung und begründeten Erfahrungsmöglichkeiten“ verlangt (XXXVI/68–69).

Was bezeichnet Husserl hierbei unter dem Titel „wirkliche Erfahrung“? Und wie ist diese „Wirklichkeit“ jener Erfahrung zu begreifen, in der das individuelle Gegenständliche als faktisch-seiend ausgewiesen ist? Hier erreichen wir den zweiten Punkt: Die Gegebenheit oder das Verständlich-Machen der realen Ausweisbarkeit (und des ausweisbaren faktischen Seins) des individuellen Gegenständlichen setzt das faktische Vollzugssein der ausweisenden Subjektivität bzw. die *faktisch-seiende* Subjektivität voraus. Wie Husserl eindeutig besagt: Um die faktische Wirklichkeit des Gegenständlichen sowie der Welt auszuweisen, ist „*ein inhaltlich ausgezeichnetes aktuelles Ich, ein wirklich existierendes Bewusstsein mit wirklichen Erfahrungen und Erfahrungsthesen*“ (XXXVI/78) unumgänglich. Diese Beobachtung erläutert Husserl noch deutlicher wie folgt:

> Es ist klar: Soll die Annahme der Existenz eines Dinges, die Annahme, dass eine der idealen Möglichkeiten wirklich gelten sei, eine vernünftige sein, so genügt dazu nicht ‹die› ideale Möglichkeit eines das Ding erfahrenden Bewusstseins, sondern es ist erfordert *ein aktuell erfahrendes Bewusstsein*, also ein wirklich seiendes Ich in Erfahrungsbeziehung zu diesem Ding. (XXXVI/76) [492]

Umgekehrt kann alle Bestimmung über die faktische Wirklichkeit des Gegenständlichen sowie der Welt „keinen Sinn [haben], wenn man aktuelles Bewusstsein und das (an)geschlossene mögliche Bewusstsein (eben Motivationen) leugnen wollte“ (XXXVI/56).[493] Es drängt sich aber

[492] Vgl. XXXVI/73–74: „Ein individueller Gegenstand kann nicht existieren, ohne dass ein Ich bzw. ein aktuelles Bewusstsein existiert, das auf ihn ‚bezogen‘ ist. Ein *eidetischer Gegenstand* aber fordert bloß die mögliche Existenz eines auf ihn zu beziehenden Bewusstseins.“; dazu XXXVI/114: „Möglichkeit oder mögliches Sein eines Dingrealen: *Darin liegt, dass ein Ding nicht sein kann, ohne dass in Beziehung darauf ein aktuelles Ich wirklich ist*, für welches dieses Ding Wahrgenommen[em] werden könnte. *Jedes Ding liegt a priori in der Umgebung eines aktuellen Ich.*“ Siehe auch Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus,“ SS. 99–100.

[493] Vgl. XXXVI/119: „Eine bloß ideale Möglichkeit aber ist, solange gar keine aktuelle Erfahrung auf sie ihre Thesis erstreckt, etwas *Grundloses*[...]. Also: Sagt man, *eine Welt könnte existieren, ohne dass ein sie erfahrendes Ich existierte, so ist das ein Nonsens*. Denn die Wahrheit ‚Es kann eine Welt existieren‘ ist nichts ohne prinzipielle Begründbarkeit. Diese Begründbarkeit aber setzt ein aktuelles Ich voraus, das thetisch auf diese Welt bezogen ist.“

die Frage auf, wie und inwiefern die obige Analyse bezüglich der faktischen Wirklichkeit, der realen (bzw. motivierten) Möglichkeit und der bloß idealen Möglichkeit des individuellen Gegenständlichen mit der vorangegangenen Analyse der Zeitlichkeit und der Leiblichkeit der primordialen Subjektivität zusammenhängt. In Bezug auf diese Fragen liefert uns De Santis den ersten Hinweis. Wie er aufzeigt, kann der Unterschied zwischen den „Welten" – d. h. den wirklichen und real-möglichen Welten – und „Un-Welten" – d. i. den bloß ideal-möglichen Welten – nicht rein im Anschluss an die Konzeption eines „wirklich erfahrenden" Bewusstseins verstanden werden. Sondern er muss im Zusammenhang mit der Konzeption einer existierenden Subjektivität stehen, die wesentlich leiblich ist und deren Korrelat die existierende Welt der Wahrnehmung ist.[494] Wie Melle ferner bemerkt, lässt sich der zweite Hinweis für die erwähnten Fragen auf die abschattungsmäßige bzw. perspektivische Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenständlichen zurückführen.[495] Bei jeder aktuellen Bewusstseinsphase gibt sich das Wahrnehmungsgegenständliche präsentativ durch eine seiner Abschattungen. Währenddessen werden die übrigen Abschattungen desselben Wahrnehmungsgegenständlichen nur durch seine aktuelle Abschattung hindurch horizontmäßig mitverwiesen bzw. appräsentiert.

An diesem Punkt kommen nicht nur die Leiblichkeit der primordialen Subjektivität ins Spiel, sondern auch ihre Zeitlichkeit. Wegen der kinästhetischen Beweglichkeit ihres Eigenleibs kann die primordiale Subjektivität den faktischen „Ortszusammenhang" zwischen ihr und ihrer Wahrnehmungswelt in jener Weise ändern, sodass die Appräsentation des Wahrnehmungsgegenständlichen zur Präsentation gebracht werden kann und umgekehrt. Mit Rücksicht auf die Überschneidung der Zeitlichkeit und Leiblichkeit der primordialen Subjektivität ergibt sich aber weiter, dass die präsentive Gegebenheit des individuellen Gegenständlichen nicht ausschließlich in Bezug auf die unmodifizierte bzw. ur-gegenwärtige Bewusstseinsphase der primordialen Subjektivität gedacht werden muss. Sondern sie kann auch in Bezug auf die Gegenwart im intentional „modifizierten" Sinne konzipiert werden – z. B. als damalige Präsentation des individuellen Gegenständlichen in den damaligen Gegenwartsphasen, die sich als vergangenes oder künftiges Bewusstseinsleben der aktuellen primordialen Subjektivität erweisen. Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und realen (bzw. motivierten) Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen lässt sich also in Bezug auf die Zeitlichkeit und Leiblichkeit der primordialen Subjektivität so verstehen: Zum einen entspricht die Ausweisung der faktischen Wirklichkeit – d. i. des faktischen Seins – der individuellen Gegenständlichen und der Welt der aktuell-verwirklichenden Vermöglichkeit der primordialen Subjektivität; zum anderen

[494] D. De Santis, "Edmund Husserl on *Leib* and Transcendental Idealism: Sketching a Counter-Approach Based on Husserliana XXXVI," *AUC Interpretationes* 7, Nr. 2 (2019), S. 37. Vgl. Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus," SS. 100–101.

[495] Vgl. Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus," S. 99.

korrespondiert die Ausweisung der realen Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen und der Welt mit den vorherig-verwirklichten oder künftig-verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität. Als Zwischenergebnis können wir hier festhalten: Die ursprüngliche Gegenwärtigkeit und Leiblichkeit der primordialen Subjektivität fallen mit ihrer Faktizität zusammen.

5.2 Faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität

5.2.1 Aktuelles Vollzugssein der primordialen Subjektivität als „Urfaktum"

In Hinblick auf die obige Auffassung Husserls hinsichtlich des *Bedingungsverhältnisses* zwischen der „Wirklichkeit" und „Möglichkeit" zeigt Tengelyi auf, dass es sich hierbei um eine „plötzliche und unvorhersehbare Wende" des *Ausweisbarkeitsprinzips* in Husserls Phänomenologie handelt.[496] Tengelyi zufolge lässt sich diese Wende aber nicht voreilig als Zeichen des innerlichen Widerstreits der husserl'schen Phänomenologie begreifen. Vielmehr indiziert sie eine vertiefende *Konkretisierung* des phänomenologischen Ausweisbarkeitsprinzips, insofern, als sich das *aktuelle und wirkliche „Sein"* der erfahrenden Subjektivität nunmehr als ein *alle Realität bedingendes „Faktum"* herausstellt. [497] Dieses „Faktum" bezüglich des *Vollzugsseins der erfahrenden Subjektivität im uroriginalen, aktuellen und eigenen Sinne* nennt Husserl das „Urfaktum" bzw. die „Urtatsache" (XV/385). Wie Husserl erläutert:

> Ich bin das Urfaktum in diesem Gang, ich erkenne, dass zu meinem faktischen Vermögen der Wesensvariation etc. in meinem faktischen Rückfragen sich die und die mir eigenen Urbestände ergeben, als Urstrukturen meiner Faktizität. Und dass ich in mir einen *Kern von ‚Urzufälligem'* trage in Wesensformen, in Formen vermöglichen Funktionierens, in denen dann die weltlichen Wesensnotwendigkeiten fundiert sind. […] Das Absolute [die transzendentale Subjektivität] hat in sich selbst seinen Grund und in seinem *grundlosen* Sein seine absolute

[496] Siehe Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie," SS. 135–137. Vgl. L. Landgrebe, „Faktizität und Individuation," in *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), SS. 103–104. Vgl. dazu III[1]/120; V/150–151.

[497] Vgl. Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie," S. 147; Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 182–187; L. Landgrebe, „Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins'," in *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* (Hamburg: Meiner, 1982), S. 43; Held, *Lebendige Gegenwart*, SS. 146–150; Kern, *Husserl und Kant*, S. 296; Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 179–180; Mensch, Intersubjectivity and transcendental Idealism, SS. 131–132; Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 94; Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus," SS. 99–100; I. Römer, „Was ist phänomenologische Metaphysik?" in *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*, hrsg. von M. Gabriel, C. Oly, S. Ostritsch (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017), SS.115–130; Franck, *Flesh and Body*, S. 68; Schnell, *Was ist Phänomenologie?* SS. 99–100.

> Notwendigkeit als die eine ‚absolute Substanz'. Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen liesse. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in bezug auf sich selbst Funktionierens – seine Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu können. (XV/386 [Herv. d. Verf.])

Diese „Konkretisierung" des phänomenologischen Ausweisbarkeitsprinzips wird in gewissem Maße anvisiert, wenn man Rücksicht auf den vollzugsmäßigen Charakter der zeitlich-primordialen Subjektivität nimmt. Tatsächlich verrät sich der *urfaktische* Charakter der zeitlich-primordialen Subjektivität, als sie sich als die *Vollzugseinheit* bzw. das *Vollzugs-Ich* der *lebendigen Gegenwart* erweist. Nach der Einsicht Tengelyis weist dies darauf hin, dass der urfaktische Charakter der zeitlich-primordialen Subjektivität letztlich auf die *Performativität* ihres *aktuellen* Bewusstseins-*Vollzugs* zurückgeführt werden kann. [498] Und ausschließlich im aktuellen und urfaktischen Vollzugsein der primordialen Subjektivität können das *faktische Sein und die reale Ausweisbarkeit der individuellen Gegenständlichen* und *der Welt* konstituiert werden. Wie Husserl im obigen Zitat eindeutig sagt, trägt die primordiale Subjektivität nicht nur jedenfalls „*Urstrukturen* [ihr]er Faktizität" in sich, sondern immerzu „einen *Kern* von ‚Urzufälligem'" (XV/386 [Herv. d. Verf.]).[499] Es ist nachdrücklich zu betonen, dass das Urfaktum bzw. die Urtatsache bezüglich des aktuellen Vollzugsseins der primordialen Subjektivität immer nur von derselben primordialen Subjektivität – d. i. *von ihr selbst* – ausgewiesen werden kann. Denn was hierbei ausgewiesen ist, ist nichts anderes als das *eigene* Vollzugs-*Sein* der primordialen Subjektivität *als aktuellen Vollzieher* ihres Bewusstseinslebens.

Die Enthüllung dieser Urzufälligkeit bzw. dieses Urfaktums hat wichtige Konsequenzen in Bezug darauf, wie wir die „Notwendigkeit" des Seins der primordialen Subjektivität im Rahmen der Phänomenologie Husserls konzipieren sollten. Die Urzufälligkeit des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität bezeichnet für sie selbst, dass das *faktische Zustandekommen* ihres Vollzugsseins *nicht apriorisch* aus dem Wesen oder der Wesensstruktur ihres Bewusstseinslebens *abzuleiten* ist – ein Punkt, den Sartre ebenfalls in *Das Sein und das Nichts* zum Ausdruck bringt.[500] Im Hinblick darauf besagt Micali noch deutlicher: Es gibt *keinen wesensnotwendigen Grund* dafür, dass sich die primordiale Subjektivität in ihrem aktuellen *Sein* – d. h., dass ich existiere, anstatt nicht zu existieren – und aktuellen *Sosein* – i. e., dass ich als „ausweisende" Subjektivität

---

[498] Siehe Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 190. Vgl. auch Mensch, *Intersubjectivity and transcendental Idealism*, SS. 137–139.

[499] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 182. Vgl. Kern, *Husserl und Kant*, S. 293; Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, SS. 94–96.

[500] Siehe Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 174: „Aber dieses Erfassen des Seins als eines Seinsmangels angesichts des Seins ist zunächst ein Erfassen seiner eigenen Kontingenz durch das Cogito. Ich denke, also bin ich. Was bin ich? Ein Sein, das nicht sein eigener Grund ist, das [...] anderes sein könnte, [...] insofern es sein Sein nicht erklärt." Dazu S. 177: „Das Bewußtsein ist sein eigener Grund, aber es bleibt kontingent, daß es ein Bewußtsein *gibt* statt schlicht und einfach An-sich bis ins Unendliche. Das absolute Ereignis oder Für-Sich ist kontingent genau in seinem Sein." Vgl. auch Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 266.

Wahrnehmungs-, Wiedererinnerungs-, Erwartungs-, Phantasie- und Einfühlungsvermögen besitzt, anstatt „mehr“ oder „weniger“ – befinden *muss*.[501] Denn für die primordiale Subjektivität selbst ist immer im Prinzip – d. i. im bloß ideal-möglichen Sinne – denkbar, dass sie *nicht* oder *nicht so* existiert hätte. Aber angesichts des „Faktums“ oder der „Tatsache“, dass sie sich *bereits* in ihrem aktuellen – und *urfaktischen* – Vollzugssein befindet, „muss“ sie existieren und existiert mit den oben aufgezählten Erfahrungsmöglichkeiten. Wie Micali hinzufügt, erweist sich die Urzufälligkeit des Vollzugsseins der Subjektivität nicht lediglich als „Überschuss *an Sinn*“ – z. B., dass es immer „mehr“ Sinn geben kann –, sondern noch radikaler als „Überschuss *über den Sinn*“ – d. i., dass es jedenfalls etwas *mehr als* Sinn besteht.[502] Das faktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität lässt sich also grundsätzlich *für sie selbst* als einzigartiges Faktum konzipieren, dass *es* das aktuelle *Ereignis* ihres eigenen Bewusstseinsvollzugs *gibt*.[503] Anderes formuliert: Das „faktische Sein“ der primordialen Subjektivität ist *das Faktum des Ereignisses* des transzendentalen Bewusstseinslebens des aktuell erfahrenden bzw. ausweisenden Ichs. Wie Tengelyi aber vorwarnt, lässt sich dieses Urfaktum keineswegs als die letzte Selbstbegründung des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität konzipieren, die andere Begründungsversuche exkludiert. Vielmehr bezieht sich dieses Urfaktum nur auf die „‚letzte[n]‘ Gegebenheiten“ des *Seins* des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität und schließt nur die Möglichkeit aus, das Sein der primordialen Subjektivität aus apriorischen Prinzipien oder Wesensnotwendigkeiten abzuleiten.[504]

5.2.2 Methodische Notwendigkeit des phänomenologischen Urfaktums

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, warum und an welchem Punkt dieses Urfaktum über das Sein der Subjektivität überhaupt „verhüllt“ wird. In der Tat wird das aktuelle und urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität vom Anfang der phänomenologischen Reduktion an implizit angenommen. Dies gilt insofern, als sich die transzendentale Subjektivität bereits im konkreten Fungieren mit konkret erlebtem Bewusstseinsleben befindet, bevor sie sich zur allgemeinen phänomenologischen Reduktion bringt. Zum Ziel der *eidetischen* Analyse des intentionalen Bewusstseinslebens hin muss aber die *faktische Wirklichkeit* des Bewusstseinslebens der Subjektivität mithilfe der eidetischen Reduktion – d. i. der freien Variation – *neutralisiert*

[501] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, SS. 94–95.

[502] Ebd., S. 95.

[503] Vgl. Landgrebe, „Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘,“ S. 43: An dieser Stelle vergleicht Landgrebe Husserls Begriff des „Urfaktums“ mit Kants Begriff des „Faktums-des-ich-denke“.

[504] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 188.

werden, damit die eidetischen Strukturen und Wesensgesetzlichkeiten des Erfahrungszusammenhangs herauskristallisiert werden können.[505] Erst ab diesem Punkt ist die *sich aktuell und faktisch vollziehende* transzendentale Subjektivität zum „Ausgangsexemplar" geworden, die unmittelbar die Wesensstrukturen – z. B. den Sinn und die Wesensmöglichkeiten – des transzendentalen Bewusstseinslebens *überhaupt* instanziieren. Und wie Luft sehr richtig bemerkt, wird seither die faktische Wirklichkeit durch den *methodischen Ansatz* der eidetischen Reduktion verdeckt.[506]

Diese methodische Neutralisierung der faktischen Wirklichkeit der transzendentalen Subjektivität ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass jede Thematisierung und Aufklärung der Wesensstrukturen des Bewusstseins – einschließlich der Auffassung des „Eidos Ich" – die *Vorgegebenheit* des aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins der transzendentalen Subjektivität *im methodischen Sinne* voraussetzen muss.[507] Das heißt, für die primordiale Subjektivität muss es zunächst ihr eigenes *faktisches* Sein bzw. das *Faktum* des Ereignisses ihres eigenen Bewusstseinslebens geben, bevor sie sich weiter zur eidetischen Reduktion bringen und ihre Wesensstrukturen herauskristallisieren kann. Nimmt man aber Rücksicht auf dieses „Urfaktum" des Vollzugsseins der Subjektivität, so muss man zustehen, dass sich alle Wesensstrukturen und Wesensgesetzlichkeiten der transzendentalen Erfahrung letztlich nur als „Momente" dieses „Urfaktums" erweisen können – z. B. als Momente des faktischen und aktuellen „vermögliche[n] Funktioniere[ns]" der primordialen Subjektivität, auf dem „die weltlichen Wesensnotwendigkeiten" fundiert werden (XV/386). Held zufolge gestaltet sich die primordiale Subjektivität also wegen ihrer Gegenwärtigkeit (bzw. Aktualität) und Urfaktizität grundsätzlich als die „Urstätte" für „all[e] Fungiere[n]", in der alle Konstitution des transzendenten Gegenständlichen, der Welt sowie des „allzeitlichen Wesens" stattfinden.[508] Laut Taguchi bedeutet dies, dass alle phänomenologisch thematisierbaren Wesensstrukturen oder Wesensgesetzlichkeiten nichts anderes als die Folgenden sein können: Entweder sind sie die methodisch herauskristallisierte *Vollzugsform* der aktuellen und urfaktischen primordialen Subjektivität oder *Formen* des Konstituierten, das im aktuellen und urfaktischen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität konstituiert wird.[509] Im Anschluss an die Auffassung Helds und Taguchis stellt Bernet weiter fest, dass alle Wesensstruktur und aller wesenstypische Sinn der transzendentalen Erfahrung nichts anderes als die *methodisch „herauskristallisierten" Funktionsmomente* des

[505] Vgl. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 24–26; Bernet, „Transzendentale Phännomenologie?" SS. 62–64.

[506] Vgl. Luft, "Introduction to the Translation," *FP*, S. xlii-xliii.

[507] Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 148.

[508] Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 148. Vgl. Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, S. 121, 145.

[509] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, S. 135.

aktuellen und urfaktischen Bewusstseinsvollzugs der primordialen Subjektivität sind.[510] Aufgrund ihrer *transzendental-performativen Ursprünglichkeit* geht deshalb das aktuelle und urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität sogar ihrem „eigene[n] Eidos" – d. i. dem *Eidos-Ich* – voran, denn das Eidos als „Sinn" bzw. „ideale Möglichkeit" ist „undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches" (XV/385). Wie Taguchi klarstellt, muss die Konstitution des „Eidos Ich" „erst" auf das urfaktische und aktuelle Vollzugssein der Subjektivität „warten".[511]

Aus diesem Grund stellt sich dann das aktuelle und urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität als ein „absolutes, undurchstreichbares Faktum" heraus (XIV/155) – d. i. ein *notwendiges* Faktum im Rahmen der phänomenologischen Analyse überhaupt. Wie lässt sich aber im Rahmen der husserl'schen Phänomenologie diese Notwendigkeit verstehen, die mit dem absolut undurchstreichbaren *Faktum* des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität zusammenhängt? Wie De Santis darauf hinweist, sollte diese Notwendigkeit grundsätzlich zunächst als *„methodische Notwendigkeit"* konzipiert werden sollte.[512] Dies bedeutet, dass die absolute Undurchstreichbarkeit der primordialen Subjektivität, die mit der Gegenwärtigkeit und Urfaktizität des Letzteren zurückgeführt werden kann, nur innerhalb der Sphäre der transzendentalen – d. i. phänomenologisch reduzierten – Erfahrung gilt.[513] Dies impliziert in erster Linie, dass man diese Notwendigkeit des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität nicht aus der natürlichen, vor-phänomenologischen Einstellung entdecken oder erfassen kann. Denn von diesem Gesichtspunkt aus bin ich nur eines der unendlich vielen Gegenständlichen in der Welt, dessen Nicht-Sein sowohl „im Prinzip" denkbar ist als auch „in der Tat" geschehen kann. Solange man aber die allgemeine phänomenologische Reduktion ausübt, setzt man sich in den *methodischen Gesichtspunkt* der transzendentalen Phänomenologie. Aus dem *eidetischen* Gesichtspunkt setzt die faktische Wirklichkeit – d. i. das faktische Sein – des individuellen Gegenständlichen seine ideale Möglichkeit – d. i. seinen „Sinn", sein „Wesen" – voraus; aus dem *methodischen* Gesichtspunkt setzt trotzdem die Thematisierung und Exemplifizierung der idealen Möglichkeit des individuellen Gegenständlichen umgekehrt seine aktuelle und faktische Gegebenheit (oder reale Ausweisbarkeit) in der *phänomenologischen Empirie der aktuell und urfaktisch erfahrenden Subjektivität* voraus.[514]

Überdies hinaus ist zu unterstreichen, dass Tengelyi zufolge die Notwendigkeit des aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins der primordialen Subjektivität wesentliche Gemeinsamkeit mit

---

[510] Vgl. Bernet, „Transzendentale Phänomenologie?" SS. 64–65.

[511] Vgl. XV/383: „Das Eidos konstruiere ich, das faktische phänomenologiesierende ego. Konstruieren und Konstruktion [...] gehört zu meinem faktischen Bestande, meiner Individualität." Siehe auch Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, SS. 134–136.

[512] De Santis, "'Self-Variation'. A Problem of Method in Husserl's Phenomenology," S. 267.

[513] Vgl. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 190.

[514] Vgl. Bernet, „Transzendentale Phänomenologie?" S. 64.

Aristoteles' Konzeption der *hypothetischen Notwendigkeit* aufweist.[515] Im Rahmen der husserl'schen Phänomenologie bezeichnet dies, dass die „apriorische" bzw. wesensmäßige Notwendigkeit, die ans Wesen des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität anschließt, vielmehr vom Urfaktum des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität abhängt. Mit anderen Worten: Die primordiale Subjektivität muss „erst" im urfaktischen Sinne existieren, „bevor" alle mit ihrem Wesen verknüpften Notwendigkeiten überhaupt gelten können.[516] Als Zwischenergebnis können wir also festhalten, dass die Wesensnotwendigkeit des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität im Grunde genommen *durch das „Faktum"* ihr aktuelles und urfaktisches Vollzugssein *bedingt* wird. Aufgrund dessen bezeichnet Tengelyi die Notwendigkeit der primordialen Subjektivität, die aus der absoluten Undurchstreichbarkeit ihres aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins entspringt und prinzipiell von der „apriorischen Notwendigkeit" der Wesensgesetzlichkeiten zu unterscheiden ist, als *faktische Notwendigkeit* im phänomenologischen Sinne.[517]

Es ist nunmehr ersichtlich: Die primordiale Subjektivität konstituiert sich selbst nicht nur als gegenwärtige und leibliche Vollzugseinheit, sondern auch als *faktisches,* aber *notwendiges* (Vollzugs-)Sein. Wie es oben erläutert wurde, gilt die faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität jedenfalls *für sie*, wenn sie sich in den transzendental-phänomenologischen Gesichtspunkt setzt. Solange sie sich in diesem methodischen Gesichtspunkt befindet, gilt ihr aktuelles und urfaktisches Vollzugssein für sich als „absolut undurchstreichbar". An diesem Punkt stellen sich aber ein paar Fragen bezüglich der „Durchstreichung" der primordialen Subjektivität. Einerseits wurde in unserer früheren Analyse gezeigt: Jede Ausweisung des faktischen Seins des individuellen Gegenständlichen führt simultan dazu, dass gewisse ideale Möglichkeiten desselben individuellen Gegenständlichen aufgrund ihres kontrafaktischen Charakters – d. h. aufgrund ihres „Widerstreits" mit dem „wirklichen Thesis" der Erfahrung – *durchgestrichen* sind. Andererseits bezeichnet die faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität, dass ihr aktuelles und faktisches Vollzugssein ein „Urfaktum" ist und daher absolut *undurchstreichbar*. Mit Rücksicht auf diese Beobachtungen müssen wir die erste Frage aufwerfen: Verursacht die Selbstausweisung der primordialen Subjektivität als faktisches Vollzugssein eine vergleichbare „Durchstreichung" überhaupt? Die Antwort lautet Ja, und sie sollte uns nicht überraschen. In der Tat wurde schon bei unserer Erläuterung der modalen Einzigkeit des „Ur-Ichs" sichtbar gemacht,

[515] Siehe Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 173–179: Auf diesen Seiten lässt sich seine Analyse der aristotelischen Konzeption der „hypothetischen Notwendigkeit" auffinden; dazu 188–190. Vgl. Römer, „Was ist phänomenologische Metaphysik?" S. 121.

[516] Vgl. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 186, 190.

[517] Vgl. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 266–267; dazu Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 180: Tengelyi entlehnt den sartreschen Begriff „Notwendigkeit eines Faktums", um die nicht-apriorische Notwendigkeit des phänomenologischen Urfaktums im Rahmen der husserl'schen Phänomenologie zu charakterisieren.

dass man die „faktische“ transzendentale Subjektivität zur freien Variation bringen kann und versucht, das *Eidos-Ichs* aufzufassen. In diesem Fall kann man eine unendliche Mannigfaltigkeit von „Ichgestalten“ gewinnen, die jeweils ihren „Erlebnisstrom“ besitzt. Zu beachten ist aber nicht allein, dass diese „Ichgestalten“ trotzdem „bin ich nicht, wie ich [wirklich] bin, sondern ich, als ob ich das wäre“ (XXXV/260). Sondern auch das Bewusstseinsleben der jeweiligen Ichgestalt bildet sich als „abgeschlossene Totalität“ und differenziert sich von anderen Bewusstseinsleben – einschließlich des aktuellen und urfaktischen Bewusstseins der primordialen Subjektivität (XXXV/262). Nach unserer obigen Untersuchung können wir feststellen, dass es Wirklichkeitskonkurrenz bzw. Wirklichkeitsunverträglichkeit – d. i. „Durchstreichung“ zwischen der primordialen Subjektivität und *„anderen Einzelexemplaren“ des Eidos-Ichs* – besteht. Die modale Einzigkeit der primordialen Subjektivität weist vom *eigenen Gesichtspunkt* der primordialen Subjektivität also darauf hin, dass die Ausweisung ihres eigenen urfaktischen Vollzugsseins die prinzipielle Möglichkeit ausschließt, sie „wirklich“ oder „faktisch“ als diese „anderen Einzelexemplare“ des Eidos-Ichs zu sein. Mit anderen Worten: Diese „anderen Einzelexemplare“ des Eidos-Ichs sind für die primordiale Subjektivität ihre *bloß ideal-möglichen Bewusstseinsleben*. Vor diesem Hintergrund stellen sich aber unmittelbar die folgenden Fragen: Worin liegt die Wurzel dieser bloß ideal-möglichen Bewusstseinsleben und „Ichgestalten“? Und *wer* sind eigentlich diese Ichgestalten, diese „anderen Einzelexemplare“ des Eidos-Ichs – z. B. *sind sie die fremde Subjektivität*?

5.3 Wirklichkeit und Denkmöglichkeit der primordialen Subjektivität

5.3.1 Quasi-Wahrgenommenes und Quasi-Wahrnehmendes in der Phantasie

An dieser Stelle müssen wir zunächst ermitteln, wie und inwiefern sich das bloß ideal-mögliche Sein der „durchgestrichenen“ Subjektivität zum „Urfaktum“ ihres Vollzugsseins verhalten kann. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir noch auf das Thema der bloß idealen Erfahrungsmöglichkeiten des individuellen Gegenständlichen zurückgehen. Bei diesem Anlass sind einerseits gewisse ideale Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen als „faktische Möglichkeiten“ bestimmt, weil sie entweder im aktuellen oder im potentialen Vollzugssein der erfahrenden Subjektivität *ausgewiesen werden kann*. Auf der anderen Seite wird eine unendliche Anzahl von idealen Möglichkeiten desselben individuellen Gegenständlichen wegen ihrer Kontrafaktizität als „unverträglich“ durchgestrichen und in „bloß ideale Möglichkeiten“ abgewandelt. An diesem Fall müssen wir nochmal nach dem Grund dieser faktischen Unverträglichkeit des individuellen Gegenständlichen nachdenken – diesmal aber nicht

rein im Anschluss ans faktische Vollzugssein *einer* ausweisenden Subjektivität, sondern ans aktuelle und urfaktische Vollzugssein *der* primordialen Subjektivität, was *absolut undurchstreichbar* ist.

Solange man die modale Einzigkeit und die absolute Undurchstreichbarkeit des urfaktischen Seins der primordialen Subjektivität berücksichtigt, kann man sofort bemerken: Der Grund der faktischen Unverträglichkeit des individuellen Gegenständlichen lässt sich zuletzt auf die faktische Unverträglichkeit zwischen der primordialen Subjektivität und der unendlich vielen „Ichgestalten" im Eidos-Ich zurückführen. Noch präziser formuliert: Es handelt sich hierbei um die *Wirklichkeitsunverträglichkeit* zwischen dem *urfaktischen Sein* der primordialen Subjektivität und dem *abgewandelten Sein* jener Subjektivitäten, die als Einzelexemplare dem Eidos-Ich zugehören und – vom eigenen Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus – als *Vollzieher* der *bloß ideal-möglichen Bewusstseinslebens* „durchgestrichen" werden. Bei dieser Gelegenheit lässt sich feststellen, dass von Husserls Gesichtspunkt aus die Wirklichkeitsunverträglichkeit zwischen individuellen Gegenständlichen nur „sekundär" ist. Vielmehr liegt ihre Wurzel in der Wirklichkeitsunverträglichkeit zwischen den *urfaktischen Erfahrungsthesen* im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität und den *Erfahrungsthesen* in den Bewusstseinsleben „anderer" Subjektivitäten, die im *Widerstreit* zu den urfaktischen Erfahrungsthesen stehen und durchgestrichen werden.[518] Kurz: Die *Durchstreichung der idealen Möglichkeiten des individuellen Gegenständlichen* ergibt sich fundamental aus der *Durchstreichung der ideal-möglichen Subjektivitäten*, die diese durchgestrichenen Möglichkeiten des Gegenständlichen *„wahrnehmen" würde*.[519]

An dieser Stelle müssen wir auf den Wesenscharakter der *Phantasie* eingehen. Wie wir in der vorangegangenen Diskussion hingewiesen haben, lassen sich eine Reihe von unendlich vielen „Ichgestalten" und das Eidos Ich durch die *freie Variation* des faktischen Seins der primordialen Subjektivität veranschaulichen. Einerseits ist offensichtlich, dass die freie Variation wesentlich ein Prozess der *phantasiemäßigen Abwandlung* des Betreffenden ist. Andererseits ist auch zu beachten, dass die Methode der freien Variation nur die Bestände dieser „Ichgestalten" und des Eidos-Ich thematisiert sowie prüft, anstatt sie aufzufinden.[520] Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen der primordialen Subjektivität und den von ihr „durchgestrichenen" Subjektivitäten implizieren die

[518] Vgl. XXXVI/78.

[519] Vgl. XIV/14: „In einer Deckung des Streites mit dem aktuellen Ich und durch die Aktualität des absolut gegebenen Stromes durchstrichen, als Fiktion. So habe ich auch ein fingiertes Raumding durchstrichen durch die wirkliche Raumwelt, daher Fiktion und Nichtigkeit Äquivalente werden. Nur hat die Durchstreichung hier andere Quellen. Beim Ich gründet sie darin, dass ich, mich hinein fingierend in ein neues Leben, mich als dieses individuelle Ich weiter nehme, während das individuelle Ich seinen individuellen Sinn aus seinem ihn immer neu gestaltenden Strom gewinnt."

[520] Siehe Abschnitt 1.1.3 der vorliegenden Arbeit, Fn. 14.

erwähnten Punkte also Folgendes: *Bereits vor* aller methodischen Thematisierung steht das urfaktische Sein der primordialen Subjektivität schon im Zusammenhang mit dem durchgestrichenen Sein „anderer" Subjektivitäten, sofern sich die primordiale Subjektivität jedenfalls zur *phantasiemäßigen Abwandlung* bringen *kann*. Um diesen Zusammenhang zwischen der primordialen Subjektivität und den für sie durchgestrichenen Subjektivitäten darzulegen, müssen wir uns jetzt dem intentionalen Akt der Phantasie zuwenden. Als Wesenstyp der Intentionalität versteht Husserl die Phantasie grundsätzlich als intentional *modifizierendes* Bewusstsein der *Wahrnehmung*. Im Kontrast zur Wahrnehmung, die durch ihren uroriginal-präsentierenden Charakter charakterisiert wird, ist die Phantasie Vergegenwärtigung, in der sich das Gegenständliche nicht in originaler Weise gibt. Im Vergleich zur Wahrnehmung, Erinnerung und Einfühlung kennzeichnet sich die Phantasie aber durch ihre „Setzungslosigkeit". Diesbezüglich wird der phantasierende Akt bekanntlich von Husserl als *Quasi-Wahrnehmung* bzw. *Quasi-Setzung* genannt (XXIII/464). Dies bedeutet zum einen, dass das Phantasiegegenständliche *ohne* Wirklichkeitssetzung bzw. im Modus des *Als-ob* aufgefasst wird (XXIII/190).[521] Zum anderen weist dies darauf hin, dass diese Als-ob Auffassung sowie Als-ob Gegebenheit des Phantasiegegenständlichen auf keinen sinnlichen Inhalten der Wahrnehmung fundiert ist (XXIII/78). Was unsere Analyse eigentlich betrifft, sind aber nicht nur der nicht-originale und setzungslose Charakter der Phantasie, sondern auch die in ihr implizierte *Selbstspaltung* der Subjektivität. In der Phantasie wird nicht nur das Phantasiegegenständliche im Modus des Als-ob oder der Quasi-Setzung aufgefasst. Wie Husserl beschreibt,

> Hier erlebe ich [das phantasierende Subjekt] das aktuelle Jetzt und die aktuelle Umgebung und phantasiere in sie hinein, im *bewussten Widerstreit* zu dem und jenem aktuell Erlebten. In der Phantasievorstellung eines A, das nicht in dieser Art hineinphantasiert ist, lebend, stelle ich ein Jetzt, eine Umgebung usw. vor, ohne Mischung mit der aktuell erlebten. […] Ich lebe im Bewusstsein der Repräsentation, das verschieden ist vom Bewusstsein des aktuellen Jetzt, vom wirklich Selbstgegebensein, Selbsterscheinen. (XXIII/175)[522]

Jeder phantasierende Bewusstseinsakt der *phantasierenden* Subjektivität vollzieht sich zweifellos in der wirklichen Welt, und in diesem Akt wird ein quasi-wahrgenommenes bzw. quasi-gesetztes Gegenständliches (das Phantasiegegenständliche) thematisch konstituiert. Nicht zu übersehen ist aber, Bernet zufolge, dass eine *phantasierte Subjektivität* auch dabei implizit mitkonstituiert wird.[523] In Bezug auf die phantasierende Subjektivität, die faktisch-seiend und -wahrnehmend ist, erweist sich die phantasierte Subjektivität als die im Modus des „Als-ob" bzw. „Quasi-Wahrnehmens". Im Verhältnis zu dem Phantasiewelt bzw. quasi-

[521] Vgl. XXIII/464–469, 559–560.
[522] Vgl. XXIII/33, 342.
[523] Bernet, "Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities," SS. 219–220.

„wahrgenommenen“ Gegenständlichen ist trotzdem die phantasierte Subjektivität die „wahrnehmende“ Subjektivität, die ihr „uroriginale“ Jetzt, ihre Umgebung und ihr Erleben *in der Phantasiewelt* „haben“. Bei jeder Phantasie ist also nicht nur das Phantasiegegenständliche im Modus des Als-ob vergegenwärtigt. Sondern die Phantasie erregt eine „Zwiespältigkeit des Bewusstseins“ der phantasierenden Subjektivität mit „deckende[r] Doppelheit“ (XXIII/33). Im Hinblick auf diese „Zwiespältigkeit des Bewusstseins“ müssen wir zwei Punkte nachdrücklich betonen. Erstens zeigt sich die phantasierte Subjektivität der phantasierenden – d. i. der aktuellen und urfaktischen – Subjektivität nur in nicht-gegenständlicher und nicht-thematischer Weise. Der Grund dafür besteht einerseits darin, Geniusas zufolge, dass sich die phantasierende Subjektivität nur thematisch auf das Phantasiegegenständliche richtet.[524] Mit anderen Worten: Die phantasierte Subjektivität ist nur als „Korrelat der Gegenstandsfiktion“ – d. i. als der *Dativ* der Phantasiegegenständlichen in der Phantasiewelt – hingedeutet (XXXVI/153). Und dies weist darauf hin, dass die phantasierte Subjektivität auch von der *vollzugsmäßigen Anonymität* bzw. *Nicht-Gegenständlichkeit* der zeitlich-primordialen Subjektivität geprägt wird. [525] Zweitens kann sich die phantasierende Subjektivität dennoch ohne Schwierigkeit von der phantasierten Subjektivität unterscheiden. Denn die phantasierende Subjektivität befindet sich ständig in uroriginaler und eigener Gegebenheit ihres Bewusstseinslebens, während die phantasierte Subjektivität sich keineswegs uroriginal geben kann.[526]

Insofern sich die primordiale Subjektivität einerseits als urfaktisches Vollzugssein bestimmt und andererseits die Wesensmöglichkeit zur Phantasie in sich trägt, ist ihre *Selbstverdopplung* – und Durchstreichung – unvermeidlich. Das heißt: Angesichts ihres urfaktischen Seins und Phantasievermögens bezieht sich die primordiale Subjektivität in ihrem Bewusstseinsleben immer, aber implizit, auf eine unendliche Pluralität von bloß ideal-möglichen Subjektivitäten, deren Bewusstseinsleben jedoch von der primordialen Subjektivität selbst nicht auszuweisen ist. Vor diesem Hintergrund soll die erwähnte „Zwiespältigkeit“ des Bewusstseins der phantasierenden Subjektivität also nur als Selbstvariation der primordialen Subjektivität im *implizierten* Sinne konzipiert werden. In Bezug auf die „Implizität“ dieser Selbstspaltung bzw. Selbstvariation der primordialen müssen wir zwei Bemerkungen hinzufügen. Erstens: Was sich eigentlich bei dieser „Spaltung“ oder „Variation“ ereignet, ist weder der thematische Vollzug der Selbstabwandlung der

[524] Vgl. Geniusas, “Phantasy and Self-Awareness: Remarks on the Phenomenology of Mineness,” S. 86. Siehe dazu XXIII/209.

[525] Siehe Geniusas, “Phantasy and Self-Awareness: Remarks on the Phenomenology of Mineness,” S. 86: An dieser Stelle behauptet Geniusas, dass alles vergegenwärtigende Bewusstsein durch ein doppeltes Selbstbewusstsein [*a double self-awareness*] charakterisiert wird.

[526] Vgl. XXIII/339–340: „Nun ist das Phantasieren selbst ein wirkliches Erlebnis, *ich bin mit dabei als aktuelles Ich*, und ‚es geht zugleich ein Strahl aktueller Zuwendung durch all die Phantasiezuwendungen‘. Genauer gesprochen; Eine Phantasie kann auftauchen, aber ‚unlebendig‘, ohne dass ich sie ‚vollziehe‘.“

primordialen Subjektivität (wie im Fall der freien Variation) noch der der Phantasieauffassung des transzendenten Gegenständlichen (wie im Fall der Phantasie). Sondern es besteht nur die *Selbstkonstitution* bzw. *die Selbstbestimmung* der primordialen Subjektivität *„als" urfaktisches Vollzugssein*. Diese „Selbstbestimmung" des urfaktischen Seins der primordialen Subjektivität findet in der Tat nur anonym statt, weil sie nichts anderes als ihre Selbstzeitigung – z. B. als Selbstbestimmung ihres „wirklichen" Gegenwart-Seins – und Selbstverleiblichung – d. i. als Selbstbestimmung ihres „wirklichen" Hier-Seins – ist. Zweitens: Wie oben gezeigt wurde, tritt die phantasierte Subjektivität bei der (aktiv vollzogenen) Phantasie weder thematisch noch gegenständlich auf. Dies bedeutet, dass die phantasierte Subjektivität ursprünglich nur als *Horizont* bzw. in Gestalt der *unbestimmt bestimmbaren Möglichkeiten* des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität zu verstehen ist, wenn sie sich *anonym* durch ihre Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung hindurch als urfaktisches Vollzugssein bestimmt. Solange die primordiale Subjektivität im urfaktischen Sinne *seiend ist* und *phantasieren kann*, lässt sich die obige Mitimplikation ihrer selbstverdoppelnden Umfiktion als gültig halten. Dies bedeutet: Ähnlich wie die unendliche Pluralität von *potentialen Subjektivitäten*, die aus dem mitimplizierten *Sinnesüberschuss* der „Selbstzeitigung" und „Selbstverleiblichung" der primordialen Subjektivität entstammen, ergibt sich auch eine unendliche Pluralität von ideal-möglichen Subjektivitäten aus dem *Sinnesüberschuss* der „Selbstverwirklichung" der primordialen Subjektivität. Und wie die potentialen Subjektivitäten ist die Entstehung der bloß ideal-möglichen Subjektivität in der Primordialitätssphäre auch von doppelter Anonymität und Implizität geprägt: Die Pluralität von bloß ideal-möglichen Subjektivitäten erweist sich einerseits nur als die *anonym* „wahrnehmenden" Subjektivitäten in den „Phantasiewelten" und wird andererseits lediglich als den *Sinnesüberschuss* der anonymen Selbstverwirklichung der primordialen – und phantasiefähigen – Subjektivität implizit bezogen.

5.3.2 Denkmöglichkeit und Anderssein der primordialen Subjektivität

Die erwähnte Konzeption der Selbstverdopplung der primordialen Subjektivität spielt eine bedeutsame Rolle in Husserls Einfühlungs- und Intersubjektivitätsanalyse. In der Tat befasst sich Husserl mit dieser Konzeption in einer Reihe von Manuskripten zwischen 1919 und 1922, die jetzt im zweiten Band der Intersubjektivitätsbände in der *Husserliana*-Reihe vorzufinden sind. Dabei versucht Husserl, die Einfühlung im Zusammenhang mit der *Selbstumfingieren* der Subjektivität zu untersuchen, in der eine unendliche Pluralität von *denkmöglichen „anderen" Ichs* entsteht.[527]

[527] XIV/138–160. Auf diesen Seiten stehen hauptsächlich Text Nr. 7 unter dem Titel „Als Einleitung zur Lehre

In Bezug auf die Entstehung der „denkmöglichen“ Subjektivität besagt Husserl sehr deutlich, dass die primordiale Subjektivität „evidenterweise […] auch anders hätte sein können, anderes hätte erleben, andere Gegenstände als umweltliche hätte haben, andere Akte hätte vollziehen, andere Charaktereigenschaften hätte zeigen können“ (XIV/138). Vor diesem Hintergrund ist das Sein einer Zauberwelt mit Zentauren oder das einer alternativen Welt, in der Julius Caesar nicht ermordet wurde, immer für die primordiale Subjektivität im idealen Sinne möglich bzw. „denkbar“. Und in Hinsicht darauf, dass die primordiale Subjektivität nach dem Wesen – und dem Urfaktum – ihres Bewusstseinslebens immer phantasieren *können*, lässt sich also feststellen, dass das urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität immerhin „die Phantasiemöglichkeit des Andersseins hinsichtlich des *Lebens*“ in sich trägt (XIV/152). Denn solange es im Prinzip unendlich viele Phantasiemöglichkeiten geben kann, kann es auch für die primordiale Subjektivität unendlich vieles *denkmögliches Anderssein des Bewusstseinslebens* geben, in dem die Phantasiemöglichkeiten statt als fiktiv als wirklich „wahrgenommen“ *würden*. Wie Husserl erläutert, gehört zur primordialen Subjektivität nicht nur „die Möglichkeit der Selbstvariation“, sondern „in Phantasiemodifikation liegt all das wieder, und jeder Phantasiemodifikation entspricht *ein möglicher seiender Anderer* in der mitphantasierten (als Horizont mitzugehörigen) Welt, in der dies Phantasie-Ich vermenschlicht wäre“ (XV/640 [Herv. d. Verf.]). Demzufolge wird auch eine unendliche Pluralität von *denkmöglichen bzw. ideal-möglichen „anderen“ Subjektivitäten* implizit bezogen, die das denkmögliche Anderssein des Bewusstseinslebens *hätten*.

Überdies hinaus ist zu betonen: Insofern, als sich jede denkmögliche Subjektivität *jeweils* als „eine abgeschlossene Totalität“ bildet, die nicht nur „de[n] jeweilige[n] Ichpol und sein strömendes Leben“ hat, sondern auch „eine strömende zweiseitige Unendlichkeit mit der Form der immanenten oder egologischen Zeit“ (XXXV/262).[528] Dies bedeutet: Solange es eine unendliche Pluralität von denkmöglichen Subjektivitäten geben kann, „grenzen“ sich die denkmöglichen Subjektivitäten voneinander „aus“ und stehen sie sich einander gegenüber. Es kommt hierbei aber

---

von der Einfühlung: Denkmöglichkeit anderer Ich – das Universum möglicher (aber miteinander unverträglicher) Ichsubjekte durch Umfiktion meines Ich“ und die darauffolgenden Beilagen XVI-XXII.

[528] Vgl. XIV/142: „Erst wenn ich diesen apperzipierten Sinn abziehe und das reine Substrat Ich nehme und ihm unbestimmt die Form einer Individualität verleihe, nur näher bestimmt dadurch, dass dieses Ich das ihm anfinigierte Erlebnis erlebt oder den fingierten Akt vollzieht, habe ich eine mögliche Vorstellung.“

Wir müssen nochmal nachdrücklich betonen, dass der Begriff „Einbeziehen“ nur im metaphorischen Sinn anstatt im reellen Sinne zu verstehen ist, weil die „Vollzugsform“ der wirklichen eigenen Subjektivität keinesfalls als „reeller Bestandteil“ im Bewusstseinsleben der ideal möglichen Subjektivität vorgefunden werden kann. Der Begriff bezeichnet nur, dass der Sinn der ideal möglichen Subjektivität „als“ Subjektivität immer intentional auf den urmodalen Sinn der wirklichen eigenen Subjektivität verweist. Dieses „Einbeziehen“ der Vollzugsform drückt daher nur aus, dass ein geltungsmäßiger Fundierungszusammenhang zwischen den beiden „Subjektivitäten“ besteht, solange sich der intentional modifizierte Sinn der idealen möglichen Subjektivität ständig auf den intentional urmodalen Sinn der wirklichen eigenen Subjektivität bezieht.

die Frage auf, wie die urfaktische primordiale Subjektivität und diese für sie denkmöglichen, aber *andersseienden* Subjektivitäten zusammenhängen. Wie Husserl expliziert:

> [D]ieses Universum der Möglichkeiten meines Anderesseins „deckt" sich zugleich mit dem Universum der Möglichkeiten eines Ich überhaupt: Diese Idee […] ist mir „eingeboren". Jeder Möglichkeit eines von mir gesonderten, anderen Ich überhaupt entspricht eine Möglichkeit meines Andersseins, jedes fremde Ich ist mit dem meinen zu „decken", jedes hat eine andere Individualität, aber jedes hat dasselbe „Wesen". (XIV/154–155)

Vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus kennzeichnet Husserl diese andersseienden Subjektivitäten nicht lediglich als „fremde Ichs". Sondern auch die denkmöglichen, aber andersseienden Subjektivitäten decken sich mit der primordialen bzw. eigenen Subjektivität. Dies erinnert uns sofort an die Deckung der potentialen Subjektivitäten mit der primordialen Subjektivität. Die Charakterisierung der Bewusstseinsleben der denkmöglichen, aber andersseienden Subjektivitäten als „abgeschlossene Totalitäten" bedeutet bei diesem Fall nicht, dass sie der primordialen Subjektivität total unzugänglich sind. Denn die *Denkmöglichkeit* der Bewusstseinsleben der andersseienden Subjektivitäten weist schon darauf hin, dass diese Bewusstseinsleben in gewissem Maße durch Phantasie für die primordiale Subjektivität vorstellig sowie verständlich gemacht werden können. [529] Tatsächlich bezieht sich die „Abgeschlossenheit" der Bewusstseinsleben der andersseienden Subjektivitäten lediglich darauf, dass sie sich jeweils als *„selbstkonstituierende" Vollzugseinheit* – z. B. als *In-Gesamtvollzug-Halten* – ihres „eigenen" Bewusstseinslebens zeigt. Aufgrund dessen hat jede denkmögliche Subjektivität, die für die primordiale Subjektivität andersseiend ist, nicht nur ihr „eigenes" Bewusstseinsleben. Sondern jede denkmögliche Subjektivität hat auch als Korrelat ihres „eigenen" denkmöglichen Bewusstseinslebens „in sich und für sich eine Welt" – d. h. „eine andere mögliche Welt" für die primordiale Subjektivität (XXXIII/343–4). Ferner ist festzulegen: Ist Wahrnehmung die Grundform des Bewusstseins der Welt und innerweltlichen Gegenständlichen, so muss diese denkmöglichen Subjektivitäten sogar ihre jeweiligen Leiber haben.[530] In dieser Hinsicht erweisen sich die denkmöglichen Subjektivitäten, die im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität „eingeboren", aber nicht mit der primordialen Subjektivität zu identifizieren sind, wesentlich als erstpersönliche Gesichtspunkte im zeitlichen und leiblichen Sinne. Dementsprechend fasst Husserl also zusammen, dass diese denkmöglichen, aber andersseienden Subjektivitäten, die sich implizit aus dem Phantasievermögen der primordialen

[529] Siehe XIV/142: Vor diesem Hintergrund lässt sich die Selbstvariation der wirklichen Subjektivität ebenso von Husserl als phantasiemäßiges „Hineinfingieren" beschreiben, insoweit, dass sich die wirkliche eigene Subjektivität vermöge der Leistungen des phantasierenden Bewusstseinsakts „in ein neues Leben" hineinsetzt, damit das hineinfingierte „individuelle Ich seinen individuellen Sinn aus seinem ihn immer neu gestaltenden Strom gewinnt."

[530] Vgl. XIII/290, 300. Siehe auch Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, SS. 32–35.

Subjektivität ergeben, eine unendliche Pluralität von „möglichen konkreten Ich (Monaden) sind“ (XIV/138).[531]

5.3.3 Unverträglichkeit und Daseinsrelativität der denkmöglichen Subjektivitäten

An dieser Stelle erhebt sich aber zunächst die Frage, ob es überhaupt einen Unterschied zwischen den *denkmöglichen* Subjektivitäten, den *potentialen* Subjektivitäten und der primordialen Subjektivität selbst gibt? Die Antwort lautet Ja: Sie unterscheiden sich durch ihre *Wirklichkeitsmodalität*. In der Tat macht Husserl klar, dass sich die unendliche Pluralität von denkmöglichen Subjektivitäten zuletzt als „ein System von unverträglichen Möglichkeiten“ bildet (XIV/138). Darauffolgend drängen sich aber sofort die Fragen nach der Bedeutung und dem Ursprung dieser „Unverträglichkeit“ zwischen der primordialen Subjektivität und den für sie denkmöglichen Subjektivitäten auf. Zunächst müssen wir den Akzent darauf legen, dass das Vollzugssein der primordialen Subjektivität nicht nur urfaktisch ist, sondern auch für sie *notwendig* – d. h. „absolute Undurchstreichbarkeit“. Dies deutet darauf hin, dass das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivitäten von dem urfaktischen Sein der primordialen Subjektivität in doppelter Weise abhängig ist. Denn es setzt nicht nur das Sein der primordialen Subjektivität im „geltungsmäßigen“ Sinne voraus, insofern, als es aus der phantasiemäßigen *Modifikation* des urmodalen Sinns und der uroriginalen Gegebenheitsweise der primordialen Subjektivität entspringt. Sondern es wird auch das Sein der primordialen Subjektivität im „urfaktischen“ Sinne bedingt. Im vorliegenden Kontext lässt sich die *„Andersheit“* der denkmöglichen Subjektivitäten (und „ihrer“ Welten) tatsächlich nur im Verhältnis zur *„Urfaktizität“* der primordialen Subjektivität erfassen. In Anbetracht dessen besitzt das aktuelle Vollzugssein der primordialen Subjektivität wegen der Urfaktizität eine Notwendigkeit gegenüber ihren denkmöglichen Subjektivitäten. Denn der phantasierende Bewusstseinsakt, vermöge dessen die denkmöglichen Subjektivitäten (und Welten) überhaupt mitkonstituiert werden, ist grundsätzlich *Moment des faktischen „vermöglichen Funktionierens*“ der primordialen Subjektivität.

Demzufolge zieht diese faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität also zwei Folgen nach sich. Erstens: Das ideal-mögliche bzw. denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivität setzt das urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität voraus.[532] Mit anderen Worten: Das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivität kann sich nur aus implizierten „Phantasieabwandlungen“ des faktischen Vollzugsseins der primordialen

[531] Vgl. XIV/139, 158–159.

[532] Vgl. XIV/158: „Eine Monade kann sich selbst als anders seiend denken, aber ist sich selbst absolut als seiend gegeben. Die Setzung ihres Andersseins setzt die Setzung ihres Seins voraus.“

Subjektivität selbst ergeben, dadurch, dass „ich in die Phantasie übersetzt und nach meinem faktischen Erlebnisbestand umfingiert“ werde (XXXVI/151). Und dies gilt egal, ob diese Phantasieabwandlungen explizit vollzogen oder – als *real verwirklichbare* (Ver-) Möglichkeiten der primordialen Subjektivität – implizit hingewiesen werden. Aus diesem Grund sagt Husserl: „*Habe ich keinen wirklichen Existenzboden, keine Erfahrungsbasis, so habe ich auch keine Möglichkeiten.“* (XIV/153) Zweitens: *Das denkmögliche „Anderssein“ der Welt* und der *individuellen Gegenständlichen* setzt ebenso *das faktische bzw. „wirkliche“ Sein der Welt* und *der individuellen Gegenständlichen* voraus, die im urfaktischen Vollzugssein der primordialen Subjektivität ausgewiesen werden oder werden können. Der Grund dafür besteht laut Husserl darin, dass „die [logisch mögliche] *Variation des Bewusstseins* […] eine *Variation der Welt* bedeutet, die für dieses Bewusstsein rechtmäßige, wahre, wirkliche Welt ist“ (XXXVI/54). Dies weist darauf hin: Angesichts ihrer *realen* Ausgewiesenheit und Ausweisbarkeit im urfaktischen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität hat die „wirkliche“ Welt *eine entsprechende faktische Notwendigkeit* über die denkmöglichen andersseienden Welten. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die „faktische“ bzw. „wirkliche“ Welt (und die Gegenständlichen in ihr) also als die *ersten Transzendenten*, die von der primordialen Subjektivität *als „faktisch-seiend“ ausgewiesen* sind. Aus diesem Grund ist Tengelyi der Auffassung, dass das faktische Sein *jener* Welt, *die* nach der Ausübung der transzendentalen Reduktion als „vorgegeben“ übrig bleibt bzw. im urfaktischen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität ausgewiesen ist, gleichfalls ein *Urfaktum* ist.[533]

Hochwichtig ist zu beachten: Die „Urfaktizität“ des „faktischen“ Seins der Welt, die von der primordialen Subjektivität als „wirklich“ ausgewiesen ist, ist Tengelyi zufolge nur Urfaktum im *sekundären* Sinne. Der Grund dafür liegt darin, dass die Enthüllung und das Verständlich-Machen dieses faktischen Seins der wirklichen Welt das urfaktische Vollzugssein der primordialen Subjektivität voraussetzen müssen. In Anlehnung an die Philosophie Fichtes lässt sich das faktische Sein der wirklichen Welt genauer als ein „[z]weiter, seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz“ präzisieren, der „nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewußtseins des Setzenden“ ist.[534] An diesem Punkt müssen wir aber das Folgende nachdrücklich betonen: Obgleich die Urfaktizität bezüglich des faktischen Seins der wirklichen Welt im oben erwähnten Sinne „sekundär“ ist, bedeutet dies keineswegs, dass das faktische Sein der wirklichen Welt aus dem faktischen Vollzugssein der primordialen Subjektivität apriorisch abgeleitet ist oder werden kann. Sondern es weist nur darauf hin, dass das faktische Sein der wirklichen Welt, deren Nicht-Sein immer *sein könnte* bzw. im idealen Sinn *denkbar ist*, doch *aufgrund der aktuellen Einstimmigkeit der intentionalen Erlebnisse* der primordialen Subjektivität als „wirklich“ bzw.

[533] Vgl. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 184–185, 322–323.

[534] Vgl. J-G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956), S. 101, 104.

„faktisch“ ausgewiesen ist.[535] Mit anderen Worten: Wie das Sein der primordialen Subjektivität trägt das faktische Sein der wirklichen Welt auch eine Art *Urzufälligkeit* in sich. Denn die Antwort auf die Frage, ob die Welt „als“ wirklich aufgefasst werden kann, hängt schließlich davon ab, ob die gegebenen Erlebnisse, die die Welt und die innerweltlichen Gegenständlichen im intentionalen Sinn „darstellen“, *tatsächlich* bzw. *faktisch* einstimmig übergegriffen werden können – oder nicht. In Bezug auf die faktische Notwendigkeit der primordialen Subjektivität und der von ihr ausgewiesenen Welt legt Husserl eindeutig fest:

> Hinsichtlich meiner [erdenklichen Welt] und der [faktisch wirklichen] Welt geht die Wirklichkeit jeder Möglichkeit vorher! Das überträgt sich dann auf jede mögliche Welt: Mein darin *quasi* auftretendes, *quasi* gegenwärtiges Ich wandelt sich in seinen möglichen Abwandlungen und geht diesen vorher, und so sind alle möglichen Welten, die von dieser *quasi* faktischen aus Möglichkeiten sind, gegenüber der *quasi* wirklichen nachkommende Möglichkeiten. Aber alles hängt schliesslich doch an meiner und meiner Welt Faktizität. (XV/519)[536]

Es ist also anzusehen, dass das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivität, die aufgrund der Selbstverwirklichung und des Phantasievermögens der primordialen Subjektivität implizit konstituiert wird, nicht in totaler Unabhängigkeit von der primordialen Subjektivität verstanden werden kann. Vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus ist nicht nur, wie Husserl behauptet, „die Essenz jeder Monade“ und der für sie denkmöglichen Subjektivitäten „von der monadischen Existenz unabtrennbar“ (XIV/159). Sondern auch das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivitäten trägt in sich immer eine Art *Daseinsrelativität* bezüglich des faktischen Vollzugsseins der primordialen Subjektivität. [537] Der simultane Bestand der Wirklichkeitsunabhängigkeit – d. i. der *Denk*-Möglichkeit – und Daseinsrelativität des denkmöglichen Seins der andersseienden Subjektivität führen allerdings nicht zum Widerspruch. Einerseits bezieht sich die „Wirklichkeitsunabhängigkeit“ der andersseienden Subjektivitäten nur darauf, dass ihr Sein *keinen faktischen Vollzug* des Phantasieakts voraussetzt, sondern nur den ideal-möglichen bzw. denkmöglichen Vollzug des Phantasieakts. Andererseits ist das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivität dennoch zur primordialen Subjektivität „daseinsrelativ“. Denn der denkmögliche Vollzug der Phantasie erweist sich gründlich als *Moment des faktischen „vermöglichen Funktionierens“*. Anders formuliert: Das Verständlich-Machen der Phantasie als „denkmöglicher“ intentionaler Akt erfordert das faktische Vollzugssein der

[535] Vgl. Loidolt, „Zu den metaphysischen Urtatsachen!“ SS. 169–170.

[536] Vgl. XXXIX/226: „Alle Denkmöglichkeiten der Welt, alle Variationen, die sie in eine mögliche, erdenkliche Welt verwandeln, setzen das Faktum voraus, und die Denkmöglichkeiten sind von vornherein Denkmöglichkeiten einer Welt, und Denkmöglichkeiten meines Ego sind Denkmöglichkeiten eines Ich, das immerfort Weltlichkeit hat bzw. eine Welt hat.“

[537] Vgl. XIV/159: „Die Monade ist sich aber absolut gegeben, und jede andere Monade ist von ihr aus als für diese selbst absolut gegeben, vernunftgemäss, wenn auch vorbehaltlich, gesetzt. Alle monadischen Möglichkeiten sind daseinsrelativ zu den monadischen Wirklichkeiten.“

primordialen Subjektivität, die das Phantasievermögen als ihre *realen Vermöglichkeiten*, als ihr *reales* (Phantasieren-)*Können* „hat". Sonst würde alles in unaussprechliche Sinnlosigkeit geraten. Aus dieser Überlegung heraus stellt Husserl fest, dass „jede erdenkliche Welt überhaupt ist nur denkbar als relativ zu der Wirklichkeit von Bewusstsein" (XXXVI/78).

5.3.4 Denkmögliche Subjektivität als Koexistenz-im-Widerstreit

An dieser Stelle ist sichtbar geworden, dass die implizierte Mitkonstitution der denkmöglichen bzw. andersseienden Subjektivitäten nicht nur die „urmodale" Geltung der primordialen Subjektivität voraussetzt, sondern auch ihr „urfaktisches" Vollzugssein. Wie in der obigen Analyse beschrieben wurde, lässt sich auch eine Art „Deckung" zwischen der primordialen Subjektivität und den für sie denkmöglichen Subjektivitäten konstatieren. Ganz im Gegensatz zur Auffassung Marbachs, der äußerte, dass diese Deckung zur Entstehung der Identität desselben Ichs bzw. derselben primordialen Subjektivität führe, endet unseres Erachtens diese Deckung mit einem wesentlich unvereinbaren Widerstreit.[538] In Bezug auf dieses Thema besagt Husserl:

> Das Umfingierte ist mit dem wirklich als präsent […] Angenommenen unverträglich, die verschiedenen Möglichkeiten als Unverträglichkeit trennen die konkreten möglichen Ich, verbinden sie aber in der Form des notwendigen Ausschlusses für das Wirklichsein, wobei Ich mit [meinen denkmöglichen] Ich[s] sich im Widerstreit deckt. (XIV/139)

Es ist ersichtlich, dass der hier genannte „Widerstreit" als Wirklichkeitsunverträglichkeit konzipiert werden sollte. Wie in der obigen Analyse erläutert wurde, erweist sich die Wirklichkeitsunverträglichkeit bzw. Wirklichkeitskonkurrenz als Wesenscharakter des faktischen Seins des individuellen Gegenständlichen. Und nun können wir weiter feststellen, dass diese Wirklichkeitsunverträglichkeit des individuellen Gegenständlichen grundsätzlich auf die Unverträglichkeit zwischen dem *faktischen Sein* der primordialen Subjektivität und dem *denkmöglichen Sein* der für sie denkmöglichen Subjektivitäten zurückgeführt werden muss. In der Tat können zwei Bewusstseine nicht gleichzeitig als Wirklich-Sein *in identischer Art und Weise* in

[538] Siehe Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, SS. 110–111. Aus seiner Lektüre der Manuskripte Husserls erreicht Marbach die Schlussfolgerung, dass kein „zweites Ich" bei der Phantasie entsteht, weil die Verwandlung der phantasiemäßigen Modifikation der Setzung in die Wirklichkeitssetzung einerseits dazu führe, das fingierte Ich in das Ich des Phantasierens zu verwandeln, und andererseits die Phantasie in die Erinnerung oder Erwartung (Vgl. XIII/293, 308). Zu beachten ist aber, dass Husserl nach einigen Seiten ausführt, dass „[d]as *blosse* Phantasiesubjekt […] ich nicht als dasselbe, aber auch nicht als verschiedenes gegenüber meinem wirklichen Ich bezeichnen [kann]. So wie ich auch für ein Phantasieding, etwa einen Phantasietisch, nicht sagen kann, ob er derselbe oder ein anderer ist als dieser wirkliche Tisch: *nota bene*, wenn es sich um eine pure, zur Wirklichkeit beziehungslose Phantasie handelt." (XIII/312).

demselben Bewusstseinsleben auftreten. Sonst würden sie entweder ins *gleiche* Bewusstsein zusammenfallen, oder man würde in eine multiple Persönlichkeitsstörung oder Schizophrenie geraten und, Cavallaro und Depraz zufolge, einfach verrückt werden. [539] Aus diesem Grund vertritt Husserl die Position, dass „das Leben des einen nicht für das andere präsentiert oder repräsentiert (wiedererinnert) sein" kann, wenn es „zwei Ich" gibt (XIV/139). [540] Dies gilt auch im Fall der implizierten Mitkonstitution der denkmöglichen Subjektivitäten in der Selbstverwirklichung der primordialen Subjektivität. Denn bei diesem Verfahren bestimmt die primordiale Subjektivität anonym ihr aktuelles Vollzugssein als urfaktisch. Infolgedessen lässt sich das Sein der Subjektivitäten, die für die primordiale Subjektivität „denkbar" sind, allgemein in zwei Gruppen gliedern. Entweder sind diese „denkmöglichen" Subjektivitäten für sie nicht-uroriginal gegeben, aber in nicht-aktuellen Gegenwarten verwirklichbar (bzw. ausweisbar). Dies entspricht den „potentialen" Subjektivitäten, auf die die „Sinnesüberschüsse", die sich in der Selbstzeitigung und Selbstverleiblichung der primordialen Subjektivität implizit ergeben, verwiesen. Oder diese „denkmöglichen" Subjektivitäten geben sich als *nicht-uroriginal und unverwirklichbar (bzw. unausweisbar)*, weil ihr Sein oder ihr Bewusstseinsleben *jedenfalls* zum urfaktischen Sein der primordialen Subjektivität im Widerstreit stehen – z. B. das Leben in einer Zauberwelt mit Zentauren oder das in einer alternativen Welt, in der Julius Caesar nicht ermordet wurde.

An dieser Stelle wird erkennbar: Für die primordiale Subjektivität ist das denkmögliche Seins der letzten Gruppe von „Subjektivitäten" trotz ihrer Verständlichkeit jedenfalls unverwirklichbar, *weil* die primordiale Subjektivität im urfaktischen Sinne *ist* und *so ist*. [541] Mit anderen Worten: Als denkmögliche, aber jedenfalls unverwirklichbare Subjektivitäten sollten sie jetzt präziser als *bloß ideal-mögliche Subjektivitäten* charakterisiert werden. Es ist hervorzuheben, dass die

---

[539] Siehe M. Cavallaro, "The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy," *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, Nr. 2 (2017), S. 173; dazu Depraz, *Transcendance et incarnation*, S. 263 [zitiert nach Cavallaro].

[540] Vgl. XIV/141: „*Wunderbarerweise als kann ich den Andern nur in Deckung mit mir und die Erlebnisse des Andern nur in Widerstreit mit meinen Erlebnissen, den Strom des Andern nur in Widerstreit mit meinem Strom anschaulich vorfinden,* aber nur vergegenwärtigungsmäßig."

[541] Es ist hochwichtig zu beachten, dass die real-möglichen bzw. potentialen Subjektivitäten auch als bloß ideal-mögliche Subjektivität betrachtet werden können, wenn man sich *streng* auf das *momentane Jetzt* der primordialen Subjektivität beschränkt.

Dies bedeutet, dass die potentialen Subjektivitäten in sich simultan *zwei Status* im Anschluss an die aktuelle und urfaktische Subjektivität tragen. Denn ihre faktische Verwirklichung bzw. uroriginale Ausweisung ist einerseits in der aktuellen Bewusstseinsphase bloß ideal möglich – d. i. kontrafaktisch –, aber andererseits in der nicht-aktuellen Bewusstseinsphase real-möglich. Diese strenge Definition der Unverwirklichbarkeit kann unseres Erachtens im vorliegenden Kontext kaum förderlich sein, insofern sie scheitert, die Verwirklichbarkeit des Bewusstseinslebens der potentialen Subjektivität nicht in Betracht zu ziehen und den wesentlichen Unterschied zwischen potentialen Subjektivitäten und bloß ideal-möglichen Subjektivitäten herauszuarbeiten. Sie wird aber in der Bestimmung der Einfühlung als „Zusammensetzen" der potentialen und bloß ideal-möglichen Subjektivitäten wiederauftauchen. Und dabei werden wir nochmal erklären, warum diese strenge Definition wieder aufschlussreich dabei wird.

Unverwirklichbarkeit der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten sich weder aus apriorischem Prinzip noch aus Begriff ergibt. Sondern sie wird von der Urfaktizität des Seins der primordialen Subjektivität *durchgestrichen*. Dies bedeutet, dass vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus die Verwirklichung des Seins ihrer bloß ideal-möglichen Subjektivitäten *immer faktisch unmöglich* ist – oder dass die Unverwirklichbarkeit der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten für sie *faktisch notwendig* ist. In diesem Zusammenhang ist ersichtlich, dass die „Deckung" zwischen der primordialen Subjektivität und ihren „potentialen" Subjektivitäten, die wir im letzten Kapitel als „Koexistenz-Untereinander" gekennzeichnet haben, und die „Deckung" zwischen der primordialen Subjektivität und ihren „bloß ideal-möglichen" Subjektivitäten im Grunde genommen zweierlei sind und zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen führen. Hier charakterisieren wir jene „Deckung" zwischen der primordialen Subjektivität und ihren „durchgestrichenen" Subjektivitäten als *Koexistenz-im-Widerstreit*.[542]

Man sollte diese „Deckung" bzw. „Koexistenz" jedoch keinesfalls so verstehen, als ob die primordiale Subjektivität und ihre andersseienden Subjektivitäten zunächst unabhängig voneinander konstituiert würden, „um erst nachher eine überschiebende Deckung zu vollziehen" (XIV/142). Vielmehr gehen die „Deckung" und der „Widerstreit" Hand in Hand, wie zwei Seiten derselben Medaille. Dies lässt sich weiter durch die Aufklärung der Wesensstruktur des intentionalen Phantasieakts darlegen. Ihrem Wesen nach lässt sich die Phantasie als Quasi-Setzung bzw. Quasi-Wahrnehmung des transzendenten Gegenständlichen im Modus des „Als-ob" verstehen. Der Sinn des „quasi-" oder „als-ob" wahrgenommenen Seins – d. i. des „fiktiven" Seins – des Phantasiegegenständlichen muss jedoch schließlich *im Gegensatz zu* dem faktischen Charakter der aktuell phantasierenden Subjektivität und des in ihr ausgewiesenen Gegenständlichen konzipiert werden.[543] In Bezug auf diesen Charakter der Phantasie stellt Volonté einsichtig fest, dass der Phantasieakt seinem Wesen nach eine „Rettungsleistung" [*rescue*] von dem ist, was sonst „durchgestrichen" [*cancelled*] würde.[544] Es ist zu betonen: Mit dem Begriff „Durchstreichung" bezeichnet Volonté nicht die „Verunmöglichung" der faktischen Ausweisung des Gegenständlichen, sondern das totale Nichtsein des Gegenständlichen – z. B. als ob es *überhaupt*

[542] Vgl. XIV/144, 145.

[543] Vgl. XXIII/67–68, 483, 547. Siehe dazu J. Sallis, "Spacing Imagination: Husserl and the Phenomenology of Imagination," in *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology Liber Amicorum for Adriaan Peperzak*, hrsg. von P. Tongeren, P. Sars, C. Bremmers und K. Boey (Dordrecht: Springer, 1992), S. 209; Bernet, „Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities," SS. 217–218; A-S. Aldea, "Husserl's struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered," *Continental Philosophical Review* 46 (2013), S. 337, 384; und B. Elliot, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger* (London/New York: Routledge, 2005), S. 41.

[544] P. Volonté, "Imagination: Rescuing What is Going to be Cancelled," in *Life Scientific Philosophy, Phenomenology of Life and the Sciences of Life: Ontopoiesis of Life and the Human Creative Condition*, hrsg. von A-T Tymieniecka (Dordrecht: Springer, 1999), S. 475. Vgl. dazu S. 483.

keine Erfahrung von Erfahrenen gegeben hätte. Was Volonté an diesen Stellen meint, kann also noch deutlicher umformuliert werden wie folgt: Die *Kontrafaktizität* des Phantasiegegenständlichen ermöglicht genau seine Verständlichkeit oder Erfahrbarkeit *als* Quasi-Wahrgenommenen-Sein oder Als-Ob-Sein *statt als Nichtsein im uneingeschränkten Sinne*. Nach der Auffassung Volontés kann also die Phantasie genauer als die explizite „Setzung" des transzendenten Gegenständlichen – und die implizite Setzung der phantasierten „Subjektivitäten" – konzipiert werden, die *exakt* im Wirklichkeitswiderstreit zum urfaktischen Sein der primordialen Subjektivität und dem der von ihr ausweisbaren Welt steht. Kurz: Die *Quasi*-Setzung des phantasierten Gegenständlichen und der Subjektivitäten ist grundsätzlich die *Widerstreit*-Setzung im Verhältnis zum urfaktischen Sein der „wirklichen" ausgewiesenen Welt und der „wirklich-seienden" primordialen Subjektivität.

5.4 Beitrag und Grenze der primordialen Denkmöglichkeit zur Konstitution der Fremderfahrung

5.4.1 Kontrafaktizität und Lagelosigkeit der phantasierten Subjektivität

In Bezug auf die obige Diskussion können wir feststellen, dass das Sein der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten, die im urfaktischen Sein und im Phantasievermögen der primordialen Subjektivität mitimpliziert werden, nur als *„kontrafaktische" oder „bloß" ideale (Ver-)Möglichkeiten* der primordialen Subjektivität gelten kann. Mit anderen Worten, es wird von der Urfaktizität der primordialen Subjektivität durchgestrichen:

> Ist die *eine* Wirklichkeit, wie ich, der ich jetzt wirklich bin, und absolut zweifellos bin, so ist jede andere eine Umfiktion, die durch die Wirklichkeit als notwendige Nichtigkeit erwiesen ist. Alle diese Ichmöglichkeiten, Möglichkeiten von konkreten Monaden, stehen in Verhältnissen notwendiger Deckung […]. Und diese Deckung ist eine solche der Unverträglichkeit. (XIV/138–139)

> Nur kann ich das allgemeine Wesen einer Monade überhaupt bilden und einsichtig erkennen, dass zu ihr wesensmäßig gehört, dass, wenn sie ist, ihr mögliches Nichtsein nur die Form eines möglichen Andersseins haben kann, das durch das für sie selbst bestehende absolute Sein aufgehoben ist. (XIV/159)[545]

In der Tat lässt sich diese Koexistenz-im-Widerstreit weiter in Bezug auf die Zeitlichkeit der primordialen Subjektivität und dieser bloß ideal-möglichen Subjektivitäten elaborieren. Die

[545] Vgl. XIV/159: „Das Nichtsein einer Monade steht in absolutem Widerstreit mit den gegebenen Monaden, das Möglichsein jeder erdenklichen Monade ist entweder Wirklichsein oder steht mit jeder wirklichen Monade ‚direkt oder indirekt' in Widerstreit."

Gegebenheit des phantasierten Gegenständlichen wird wesentlich dadurch charakterisiert, dass sie keine „absolute und ernstliche Einmaligkeit" im entströmenden Bewusstsein der phantasierenden Subjektivität haben kann (XXXIII/333).[546] Wie alles intentionale Gegenständliche wird das phantasierte Gegenständliche nur aus der synthetischen Auffassung von „erlebten Sinnlichkeiten" vorstellig gemacht. Dies erlebten Sinnlichkeiten, die in Phantasie als intentionale Darstellungsmomente des Phantasiegegenständlichen beseelt werden, nennt Husserl *Phantasma* oder *Phantasmata*.[547] Die Phantasmata unterscheiden sich jedoch wesentlich von den erlebten Sinnlichkeiten eines Wahrnehmungsgegenständlichen dadurch, dass die Phantasmata von „de[m] Charakter der ‚Nichtursprünglichkeit', des ‚Nicht-da' (verglichen mit der Empfindung)" geprägt werden (XXIII/167).[548] Dies bedeutet, dass die Gegebenheit der Phantasmata nicht in den leiblichen Empfindungsfeldern der Subjektivität stattfindet, und dass die „Abschattungen" des Phantasiegegenständlichen niemals in die lebendige (Ur-)Gegenwart – z. B. durch den ur-impressionalen bzw. ur-jetzigen Punkt – „einsetzen" können.[549] Dementsprechend legt Husserl fest, dass sich die „Zeitlichkeit" des Phantasiegegenständlichen genau durch ihre *Lagelosigkeit* im Zeitbewusstsein der phantasierenden Subjektivität – d. i. durch ihr Fehlen von „absolut [n]icht-[w]iederholbaren" Aufeinanderfolgen des reell erlebten Zeitobjekts – auszeichnet (XXXIII/331).[550] Wie Husserl betont, „hat" jedes Phantasiegegenständliche seinen Zeithorizont. Im Gegensatz zum Zeithorizont der phantasierenden Subjektivität (oder dem des Wahrnehmungsgegenständlichen) ist der Zeithorizont des Phantasiegegenständlichen aber nicht nur „unbestimmt und beliebig durch Phantasie auszufüllen", sondern auch „[j]ede solche [phantasiemäßige] Ausfüllung" würde „dem [phantasierten] Individuellen eine andere individuelle Bestimmung zuteilen" (XXIII/551). Dies führt interessanterweise zum folgenden Ergebnis: Bei verschiedenen Phantasiefällen kann man verschiedene Gegenständliche mit den „gleichen Inhalten" erfahren – z. B. verschiedene Einhörner mit gleichen Merkmalen; bei diesen „inhaltlich gleichen" Phantasiegegenständlichen kann man trotzdem nicht sagen, ob verschiedene Einhörner miteinander identisch oder nicht-identisch sind.[551] Denn zwei Gegebene müssen zunächst ihre jeweilige „absolute Lage[]" im Zeitbewusstsein haben, bevor sie überhaupt bestimmt werden, *ob*

[546] Vgl. EU/197.

[547] Vgl. XXIII/11–12, 80–81.

[548] Vgl. XXIII/169. Vgl. dazu Lohmar, *Phenomenologie der schwachen Phantasie*, S. 8, 12; Sallis, "Spacing Imgination. Husserl and the Phenomenology of Imagination," S. 211.

[549] Siehe XXXIII/327–328. Vgl. D. Lohmar, "The Time of Phantasy and the Limits of Individuation," *Husserl Studies* 36 (2020), SS. 245–246; und R. Bernet, „Wirkliche Zeit und Phantasiewelt. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation," *Phänomenologische Forschungen* (2004), S. 40.

[550] Fink, „Vergegenwärtigung und Bild," SS. 21–22: „*Die Grundarten der Imagination gliedern sich nicht nach den Grundarten der erfahrenden Akte, sondern […] sie gliedern sich nach der Mannigfaltigkeit der Zeithorizonte, in denen gegenwärtigendes Aktleben apriori steht.*"

[551] Vgl. XXXIII/334, 337. Siehe dazu Lohmar, "The Time of Phantasy and the Limits of Individuation," S. 252; und Bernet, „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit," S. 52.

sie „In-Deckung“ miteinander stehen.

Durch diese Lagelosigkeit und das Fehlen von Identität zeichnen sich nicht nur das Wesensmerkmal des Phantasiegegenständlichen aus, sondern auch das der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten.[552] Insofern sich die bloß ideal-möglichen Subjektivitäten als die subjektiven Korrelate des Phantasiegegenständlichen herausstellen, sind sie (und die von ihnen erfahrenen „Welten“) ebenso „lagelos“ im Bewusstsein der primordialen Subjektivität, die phantasieren kann. An diesem Punkt ist klar geworden, warum Husserl sehr oft die Leistungen der Einfühlung im Anschluss an die der Phantasie diskutiert, und warum die Phantasie *eines der Wesensmomente der Einfühlung* ausmacht. Der Grund dafür liegt im Folgenden: Weil die phantasierte Subjektivität überhaupt *keine „Lage“* im Bewusstsein der phantasierenden Subjektivität besitzen kann, weist sie sich immer nur als eine *„zweite“ Subjektivität* für die phantasierende Subjektivität aus. Dies deutet darauf hin, dass das Bewusstseinsleben der phantasierten – und der bloß ideal-möglichen – Subjektivität wesentlich *nicht* zu derjenigen Deckungseinheit – d. i. zur Deckung-Untereinander – mit der phantasierenden Subjektivität kommen kann, wie es zwischen der aktuellen Subjektivität und ihren potentialen Subjektivitäten geschieht. Denn die Lagelosigkeit der phantasierten Subjektivität schließt alle ihre Möglichkeit aus – oder sozusagen „schützt“ die phantasierten Subjektivitäten vor –, sich *reell* in dem zeitlich entströmenden Bewusstsein der phantasierenden Subjektivität vorzufinden. Im Gegensatz zu Marbach und Held stellt Bernet deshalb deutlich fest, dass die phantasierte Subjektivität wesentlich als eine „zweite“ Subjektivität für die phantasierende Subjektivität konzipiert werden sollte.[553] Und wie Held sehr richtig bemerkt: Genau, weil die phantasierte Subjektivität lagelos für die phantasierende Subjektivität ist, ist ihr Zeitbewusstsein für das der phantasierenden Subjektivität „unüberbrückbar“.[554]

Hier müssen wir darauf aufmerksam machen, dass die phantasierte Subjektivität als eine „zweite“ Subjektivität *nicht total unzugänglich* für die aktuell erfahrende Subjektivität ist. Denn die Auffassungsmöglichkeit des Phantasiegegenständlichen als Quasi-Wahrgenommenes deutet sofort auf die Auffassungsmöglichkeit des „zweiten“ Bewusstseinslebens der phantasierten Subjektivität als Quasi-Wahrnehmendes hin – egal, ob dieses „zweite“ Bewusstsein thematisch oder unthematisch erfahren wird. Der Gedankenlinie Helds zufolge können wir einerseits bestätigen, dass die bloß

[552] Bernet, „Wirkliche Zeit und Phantasiezeit,” S. 56.

[553] Bernet, “Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities,” S. 220. Vgl. Bernet, “Unconscious consciousness in Husserl and Freud,” S. 333, 336; Cavallaro, “The Phenomenon of Ego-Splittung in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy,” S. 172; und J. Cobos, “The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A View from Husserl’s Phenomenology of Phantasy,” *Husserl Studies* 29 (2013), S. 151.

Für die Position Marbachs und Helds, siehe Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, SS. 110–111; und Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 38.

[554] Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 153.

ideal-möglichen Subjektivitäten, die im urfaktischen Sein und Phantasievermögen der primordialen Subjektivität „eingeboren“ sind, jeweils ihr „eigenes“ Bewusstseinsleben „haben“. Im Vergleich zu den Bewusstseinsleben der potentialen Subjektivitäten sind sie trotzdem für die primordiale Subjektivität „unüberbrückbar“. Zum anderen bewähren sich die bloß ideal-möglichen Subjektivitäten gründlich als die quasi-wahrnehmenden Subjektivitäten der andersseienden Welten, die wegen ihres *kontrafaktischen* Charakters bezüglich des urfaktischen Seins der primordialen Subjektivität als *unverträglich* bestimmt werden und „durchgestrichen“ sind. Aufgrund des „Sinnüberschusses“, der sich aus ihrer Selbstbestimmung als aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins ergibt, befindet sich die primordiale Subjektivität nicht nur im Bewusstsein der von ihr ausgewiesenen bzw. „wirklichen“ Welt. Sondern sie findet auch eine unendliche Pluralität von *faktisch unverwirklichbaren*, aber *radikal einzelnen* – d. i. „unüberbrückbaren“ – Subjektivitäten mit ihren ebenso unverwirklichbaren und radikal einzelnen „Welten“.[555]

5.4.2 Kommentar zu Held: Erfüllungsmöglichkeit der Phantasie durch die Wahrnehmung

Obgleich die Phantasie ihrem Wesen nach das unüberbrückbare Bewusstseinsleben einer „zweiten“ Subjektivität verständlich machen kann, gerät sie sofort in eine Sackgasse. Der Grund dafür besteht darin, dass das Sein der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten aus der Sicht der primordialen Subjektivität – also in der Primordialitätssphäre – niemals als „faktisch“ bzw. „wirklich“ aufgefasst werden kann. In der Tat lässt sich die Hauptkritik Helds gegen Husserls Einfühlungstheorie auf diese *Unverwirklichbarkeit der Phantasie* zurückführen. Held zufolge kann der Phantasieakt weder durch Wahrnehmung, noch durch Erinnerung, noch durch Erwartung erfüllt werden, denn sie gehören jeweils zu verschiedenen Wesenstypen von intentionalen Akten, nämlich den *nicht-setzenden* Akten einerseits und *setzenden Akten* andererseits. Nach Held erweist sich also jeder Versuch, den Akt des einen Wesenstyps durch den des anderen Wesenstyps zu erfüllen, nur als Kategorienfehler.[556]

---

[555] Vgl. XXXIII/336: „Sowie wir uns in einer Phantasie intentional bewegen, korrelativ in einer phantasierten Welt, gibt sie Einstimmigkeit und Widerspruch, Unverträglichkeit – zwischen den Gebilden zusammenhangsloser Phantasien nicht. Warum nicht? Weil die ‚Dinge‘, die Vorgänge, die ‚Wirklichkeiten‘ der einen Welt mit denen der anderen ‚nichts zu tun‘ haben, […] weil die Erfüllungen und Enttäuschungen der Intentionen, die für die eine Phantasiewelt konstitutiv sind, nie hineinreichen können in diejenigen, die für eine andere Phantasiewelt konstitutiv sind […].“

Vgl. Bernet, “Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities,” S. 221; Jansen “Imagination in the Midst of Life: Reconsidering the Relation Between Ideal and Real Possibilites,” SS. 295–296; und Lohmar, “The Time of Phantasy and the Limits of Individuation,” SS. 251–252.

[556] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 41: „Dieser Schluß ist aber nicht statthaft. Die Bestätigung meiner Phantasievorerwartungen findet zwar *aufgrund* der Positionalität meiner Wahrnehmung des Körpers dort statt;

Wir müssen zunächst aber mit Nachdruck betonen, dass Husserl sich der Gefahr dieses Kategorienfehlers bewusst ist. Tatsächlich drückt Husserl am Ende seiner Analyse des denkmöglichen Seins der andersseienden Subjektivitäten deutlich aus, dass er das Wesentliche des Einfühlungsaktes *keineswegs* so verstanden hat, „als ob […] Umfiktionen meines Ich, wodurch ich andere konkrete Ich erhalten könnte", dem Einfühlungsakt „vorangingen und vorangehen können" (XIV/160). In derselben Reihe von Manuskripten lässt sich sogar beobachten, dass Husserl die Richtigkeit seiner Analyse in Zweifel zieht, denn *„[e]rst muss die Leistung der Einfühlung direkt aufgewiesen werden, und dann müsste erwogen werden, inwiefern diese geleistete Appräsentation die einzige Möglichkeit darstellt, damit für ein Ich ein anderes dasein kann*" (XIV/141). Diese Zitate müssen aber nicht im strengsten bzw. wörtlichen Sinne interpretiert werden, als ob Husserl der Auffassung wäre, dass die Einfühlung in sich *überhaupt* kein Moment der Phantasie in sich tragen würde. Unseres Erachtens möchte Husserl hauptsächlich die folgenden Punkte zum Ausdruck bringen: Erstens fordert die Einfühlung keinen vorangehenden Vollzug der Phantasie im „faktischen", „thematischen" oder „konkreten" Sinne, in dem das denkmögliche Sein der andersseienden Subjektivitäten „erst" für die primordiale Subjektivität im „fertig entwickelten" Sinne konstituiert wird. Und zweitens: Was Husserl im obigen Zitat unterstreicht, ist vielmehr die Auffassung, dass die Konstitution des denkmöglichen Seins der andersseienden Subjektivitäten wesentlich *nicht* mit den Leistungen der Einfühlung *gleichgesetzt werden* kann. Wie die Leistungen des Einfühlungsakts und die des Phantasieakts zusammenhängen, bleibt unseres Erachtens in diesen Zitaten dahingestellt.

Obwohl die Kritik Helds im Allgemeinen überzeugend und richtig ist, könnte sie sich im aktuellen Kontext als problematisch herausstellen. Denn obgleich die Wahrnehmung (und andere setzende Akte) und die Phantasie zwei verschiedene Wesenstypen von intentionalen Akten sind, trägt die Phantasie, wie Jansen sehr richtig einsieht, immer die *Übergangsmöglichkeit* in sich, von einer „Quasi-Setzung" in eine „Setzung" verwandelt zu werden.[557] In der Tat besagt Husserl auch eindeutig:

> Zum Wesen der Phantasie gehört die Möglichkeit der Einstellungsänderung, welche die Phantasie in ein setzendes Bewusstsein, ein Möglichkeitsbewusstsein verwandelt. […] Nun kann aber das aktuelle Ich sich auf das Phantasierte als solches setzend beziehen, und es setzt dann, wenn es keine

das Bewußtsein von dieser Bestätigung ist aber Phantasiebewußtsein; denn die Vorstellung, die bestätigt wird, bleibt auch nach der Bestätigung fiktiv. Es mag hundertmal eintreten, daß der Baum dort, in den ich mich phantasierend versetzt habe, für meine positionale Wahrnehmung seiner ein Gebaren zeigt, das sie sich aus der Fiktion ergebenden Verhaltensmöglichkeiten ‚als ob ich dort wäre' bestätigt – die Übertragung meiner Leiblichkeit in jenes Dort behält trotzdem den Charakter des Als-ob."

[557] Jansen, "Imagination in the Midst of Life: Reconsidering the Relation Between Ideal and Real Possibilities," S. 296; vgl. Bernet, "Unconscious consciousness in Husserl and Freud," SS. 339–340: "It is a modified form of perception which indicates the possibility of perception without presupposing its factual givenness."

> Rückbeziehung auf das Phantasieren mitvollzieht, die Setzung einer Möglichkeit. Das Phantasieding wird zu dem möglichen und zu dieser Möglichkeit. (XXXIII/342 [Herv. d. Verf.])[558]

Der Bestand dieser Übergangsmöglichkeit bezieht sich keineswegs darauf, dass die Wahrnehmung und die Phantasie in diesem Fall „zusammenfallen" würden. Denn an dieser Stelle wird eine *Einstellungsänderung* – d. h. eine „zusätzliche" Wirklichkeitssetzung der „Als-ob-Setzung" – erfordert.[559] Die Wirklichkeitssetzung einer „Als-ob-Setzung" resultiert dann in der Setzung des „faktischen" Seins des individuellen Gegenständlichen in der Modalität der *Möglichkeit* – z. B. „Ich kann mir denken, es gebe in irgendeinem noch unerforschten Erdteil einen Zentauren", und dieser Gedanke lässt sich schließlich nur „durch weitere Erfahrung" entscheiden (XXXVI/185). Es scheint hier ziemlich so an, dass man einfach durch Einstellungsänderung das Phantasiebewusstsein des Gegenständlichen ins Möglichkeitsbewusstsein umwandelt, das wesentlich ein setzendes Bewusstsein ist. Ist dies aber eigentlich der Fall?

5.4.3 Kommentar zu Römpp: Einfühlung als Selbstvariation der eigenen Subjektivität und Gleichstellung der Subjektivitäten

Obwohl das ideal-mögliche Sein der phantasierten Gegenständlichen und der phantasierten Subjektivität durch die erwähnte „Einstellungsänderung" als „mögliches" faktisch-Sein aufgefasst werden kann, sollte man noch nicht zu früh optimistisch sein. Denn das faktische Sein der phantasierten Subjektivität als andersseiende Subjektivität wird in der Primordialitätssphäre vom aktuellen und urfaktischen Vollzugssein der primordialen Subjektivität *durchgestrichen*. Tatsächlich fällt dieser Punkt schon ins Auge Husserls. Wie Husserl im obigen Zitat explizit macht, gibt es eine Bedingung zur Umwandlung des Phantasiebewusstseins ins Möglichkeitsbewusstsein, nämlich, dass die Wirklichkeitssetzung des Phantasierten „keine Rückbeziehung auf das Phantasieren mitvollzieht". Mit Rücksicht auf die obige Erläuterung bezüglich des Themas der *Wirklichkeitsunverträglichkeit* sind wir der Auffassung, dass die Setzung des Phantasierten ins Mögliche genau von ihrer Wirklichkeitsverträglichkeit bedingt ist. Dies bedeutet, dass eine „Möglichkeitssetzung" nur gültig ist, wenn die Setzung des Phantasierten ins Mögliche – einschließlich der Gegenständlichen und der Subjektivitäten – *nicht dem Urfaktum* der primordialen Subjektivität widerspricht. Mit anderen Worten: Das Phantasierte kann als mögliches

[558] Vgl. XXIII/559–560: „Wie komme ich nun aber zur Klärung der Setzung reiner Möglichkeit, die doch eine wirkliche Setzung, ein Glaube ist? [...] Das sagt, das ‚Sein als ob' kann selbst ein Vermeintes und Wirkliches sein, eine Als-ob Modifikation vollziehen ist selbst wieder ein Glauben, dessen Geglaubtes das Als-ob ist, und dieses kann evtl. evident gegebenes sein, d.i. zu originärer, zu Selbstgegebenheit kommen."

[559] Vgl. XXXVI/184.

Gegenständliches gesetzt werden, solange es faktisch in „weiterer“ Erfahrung der primordialen Subjektivität ausgewiesen werden kann.

Es stellt sich vor diesem Hintergrund deshalb die Frage, inwieweit das Sein der bloß idealmöglichen Subjektivitäten, das als Sinnesüberschuss des urfaktischen Seins der primordialen Subjektivität mitimplizit wird, *allein* zur Konstitution der einzufühlenden Subjektivität beitragen kann. In der Tat versuchen verschiedene Forscher, die Leistungen der Einfühlung in Bezug auf die der Phantasie aufzuklären. Im Gegensatz zu Held, wer die Einfühlung als das – unerreichbare bzw. zum Scheitern verdammte – Zusammensetzen der Potentialitäten und Irrealitäten der primordialen Subjektivität erfasst, ist Römpp der Auffassung, dass die Konstitution sowohl der „Fremdheit“ als auch der „Subjektivität“ der einzufühlenden Subjektivität direkt auf die Leistungen der Phantasie zurückgegriffen werden könne.[560] Nach seiner Auffassung lege die „Anwendung der eidetischen Variation“ den Grund für ein Verständnis des Erfahrbar-Machens der fremden Subjektivität „im absoluten und ‚zunächst‘ solipsistischen ego“.[561] Römpps Erachtens eröffne also die eidetische Variation für die primordiale Subjektivität nicht nur die Möglichkeit, sich selbst „als ‚Exempel‘ eines vor dieser Leistung noch nicht gegebenen Allgemeinen“ und sich „als Ich unter anderen“ zu verstehen, sondern auch die Möglichkeit, „andere Ich als gleichbedeutend und gleichgeltend mit ihm [dem absoluten ego] selbst“ aufzufassen.[562] Nachdem er seinen eigenen Standpunkt dargelegt hat, wendet sich Römpp der Reihe von Texten in *Husserliana* XIV bezüglich des denkmöglichen Seins der andersseienden Subjektivitäten zu, auf die wir bereits in der obigen Analyse eingegangen sind. Im Anschluss an diese Texte besagt Römpp explizit, dass diese denkmöglichen Subjektivitäten nicht einfach mit der primordialen Subjektivität identifiziert werden könnten, sofern die beiden miteinander unverträglich seien.[563] Beim ersten Blick unterscheidet sich die Auffassung Römpps nicht von unserer Interpretation des Denkens Husserls. Bei näherer Betrachtung ist allerdings zu bemerken, dass es sich bei Römpps Konzeption der „Unverträglichkeit“ vielmehr nur um die formale bzw. „numerische“ Identität der Einzelexemplare eines Eidos handelt – z. B., dass „ein“ Einzelexemplar nicht „ein anderes“ Einzelexemplar ist. Römpps Konzeption der „Unverträglichkeit“ hat also mit der Wirklichkeitskonkurrenz und der Durchstreichung *gar nichts* zu tun. Sondern es gebe, so Römpp, keine Wirklichkeitskonkurrenz zwischen individuellen Gegenständlichen oder „konkreten“ Subjektivitäten, weil sie schließlich nur *Einzelexemplare desselben Eidos* seien.

Unsere Interpretation von Römpps Konzeption der „Unverträglichkeit“ wird durch seine eigenen Worte gestützt. In der Tat stellt Römpp fest: In der Konstitution der Erfahrbarkeit der

[560] Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 96.
[561] Ebd., S. 40.
[562] Ebd..
[563] Ebd., SS. 40–41.

fremden Subjektivität durch Selbstmodifikation verwandele sich die primordiale Subjektivität nicht nur ins „Ur-ego“, sondern sie beziehe sich auf „andere egos“; und diese Selbstmodifikation der primordialen Subjektivität sei nicht nur die Voraussetzung für die „konkrete“ Einfühlung, sondern sie stelle auch die „Selbstentfremdung“ der primordialen Subjektivität dar.[564] Wie Römpp weitergeht, sei diese eidetische „Selbstmodifikation“ der primordialen Subjektivität, die zugleich eine „variierend[e] Selbstexemplifizierung“ des absoluten ego sei, nur die „abstrakte“ Möglichkeitsbedingung der Fremderfahrung und könne die „phänomenale Struktur“ der Fremderfahrung noch nicht beschreiben.[565] Was Römpp als Analyse der „besondere[n] konkrete[n] Erfahrungsweise“ der fremden Subjektivität versteht, betrifft aber vorwiegend die Frage nach der „Verkörperlichung“ der primordialen Subjektivität in der Primordialitätssphäre und der „Interpretation“ des primordialen Dings als Fremdleib.[566] An dieser Stelle lässt sich erkennen, dass nach Römpps Auffassung die konstitutiven Leistungen der Einfühlung kaum vom Begriff der eidetischen Variation oder von den Leistungen der Phantasie unterschieden werden können. Der Grund dafür besteht darin, dass Römpps Erachtens die Einfühlungsleistungen mit der *eidetischen Selbstvariation* der primordialen Subjektivität gleichgestellt werden könnten, indem sich die primordiale Subjektivität als das „erste“ bzw. „Ausgangsexemplar“ des Eidos-Ichs bestimme und sich zur freien Variation bringe. Als Ergebnis dessen gewinne die primordiale Subjektivität für sie die Verständlichkeit oder Erfahrbarkeit der fremden Subjektivität *durch das Eidos-Ich* – d. i., dadurch, dass die fremde Subjektivität als „andere“ Einzelexemplare des Eidos-Ich betrachtet würden. Obgleich Römpp betont hat, dass die eidetische Selbstvariation der primordialen Subjektivität nur die „abstrakte Möglichkeitsbedingung“ der Einfühlung ausmache, reiche dieser Prozess *allein* hin, sowohl die „Subjektivität“ als auch die „Fremdheit“ der fremden Subjektivität als *numerische (Nicht-)Identität der Einzelexemplare des Eidos-Ichs* verständlich zu machen. Und die Frage nach der „konkreten Erfahrungsweise“ der Einfühlung, die nicht durch die Konzeption der eidetischen Variation erklärt werden könne, betreffe in Römpps Auffassung lediglich die *Erfüllungskriterien* sowie die *Motivationsstruktur* der Einfühlung – z. B., dass das dortige „Ding“ *dem* Eigenleib *ähnlich* sein *müsse*.[567]

Bei dieser Angelegenheit können wir das Problem in Römpps Konzeption der Einfühlung – als eidetische Selbstvariation der primordialen Subjektivität – bemerken. In der Tat hat Römpp klare Kenntnis über Helds Kritik an Husserl, die sich auf die Unerfüllbarkeit der Phantasie mit

[564] Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 43.
[565] Ebd., S. 40, 138.
[566] Ebd., SS. 57–59.
[567] Ebd., S. 87.

wahrnehmungsmäßiger Gegebenheit bezieht.[568] Angesichts dessen glaubt Römpp trotzdem, dass seine Auffassung von diesem Problem – und von Helds Kritik – befreit sei. Denn Römpps Erachtens habe die Einfühlung wesentlich nichts mit dem Zusammenwirken der Wahrnehmung und der Phantasie zu tun.[569] Diese Auffassung Römpps verrät sich schon dadurch, dass Römpp jene Subjektivitäten, die in *eidetischer Selbstvariation* der primordialen Subjektivität entstanden seien, als „gleichbedeutend" und „gleichgeltend" mit der primordialen Subjektivität konzipiere. Diesbezüglich erregt die Auffassung Römpps tatsächlich den Verdacht, dass er unbeabsichtigt das „Dritte" – z. B. das Eidos-Ich – ins einfühlungsmäßige Positionsverhältnis wiedereinführt und somit die absolute Unumkehrbarkeit zwischen der „eigenen" und „fremden" Subjektivität gefährdet. Und obwohl Römpp klargestellt hat, dass er die primordiale Subjektivität lediglich „als ‚Exempel' eines vor dieser [eidetisch selbstvariierenden] Leistung noch nicht gegebenen Allgemeinen" betrachtet, ist es unbestreitbar, dass die *modale* Einzigkeit der primordialen Subjektivität nach der „Einfühlung" – d. i. ihrer eidetischen Selbstvariation – aufgelöst und nur in *numerische* Einzigkeit degradiert wird. Das Problem der Auffassung Römpps lässt sich also darauf zurückführen, dass er die Wirklichkeitsunverträglichkeit zwischen der primordialen Subjektivität und ihrer denkmöglichen Subjektivitäten übersieht und irrtümlich glaubt, dass es sich bei der Einfühlung hauptsächlich *nur um die Phantasie* handele. Unseres Erachtens hat Römpp das Wesentliche der Phantasie im Rahmen der Primordialitätssphäre falsch erfasst, weil er den *kontra-urfaktischen Charakter* des bloß ideal-möglichen Seins der andersseienden und phantasierten Subjektivitäten einerseits und den *urfaktischen Charakter* der primordialen Subjektivität andererseits nicht richtig erkennt. Mit anderen Worten: Es besteht im Rahmen der Auffassung Römpps keine echte Wirklichkeitsunverträglichkeit zwischen der primordialen Subjektivität und ihren denkmöglichen Subjektivitäten. Der Denkrichtung Römpps zufolge gebe es natürlich kein Problem bezüglich der Erfüllung der idealen Möglichkeiten, solange er die primordiale Subjektivität als *eines* der unendlich vielen möglichen *Exemplare* des Eidos-Ich gedacht habe.

5.4.4 Kommentar zu Aguirre: Einfühlung und erfahrungsgebundene Phantasie

Im Vergleich zu Römpp wird Helds Zweifel an der wahrnehmungsmäßigen Erfüllbarkeit der Phantasie von Aguirre als gültig und wichtig gehalten. In der Tat glauben Aguirre und Held ebenso, dass Husserl der Ansicht ist, dass die Phantasie eine wesentliche Rolle in der Einfühlung spielt. Im Gegensatz zu Held ist Aguirre allerdings der Auffassung, dass jenes Phantasiemoment, das in der

[568] Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 90, Fn. 11.
[569] Ebd..

Einfühlung eingesetzt wird, keine *reine* Phantasie ist. Die „reine Phantasie", auf die sich Aguirre in diesem Kontext bezieht, lässt sich durch ihre totale Setzungslosigkeit von der faktischen Welt und ihre beliebige Abwandlung des Phantasierten charakterisieren.[570] Wie Aguirre auch in seiner Forschung zitiert, bemerkt Husserl selbst – und in Übereinstimmung mit Helds Kritik – das Problem, dass „von der blossen Phantasie […] kein Weg in die Wirklichkeit [führt]". An dieser Stelle wirft Husserl aber unmittelbar die Frage auf, ob es „statt einer puren Phantasie eine phantasiemässige Umwandlung und Ansetzung einer Seinsmöglichkeit" geben kann (XV/251 [Fn. 1]).[571] Aguirres Antwort auf diese Frage Husserls ist bejahend: Aguirres Erachtens stelle sich die „als-ob" Vergegenwärtigung in der Einfühlung keineswegs als „bloße Phantasie" bzw. als „zur Wirklichkeit beziehungslose Phantasie".[572] Sondern sie sei *gebundene Phantasie*, deren Vorstellung und Variation *der faktischen Gegebenheit der Erfahrung* entsprechen müsse und nicht unbeschränkt beliebig sein könne; und sie lasse sich bereits im Fall der (Vor-)Erwartungen in Form der „Als-ob-Antizipationen" beobachten.[573] Beispielsweise kann ich „erwarten" oder mich in „gebundener" Weise vorstellen, dass das, was „wirklich" im Hinterhof des Hauses meiner Großeltern steht, nicht ein von mir schon bekannter Apfelbaum ist, sondern ein Zitronenbaum, ein Laternenpfahl oder nichts wäre. Der Auffassung Aguirres zufolge gelten die letzten Erfahrungen als gebundene Phantasien, solange das phantasiemäßige Umdenken die allgemeine Wirklichkeit des Hinterhofs – und andere Teile der wirklichen Welt – nicht berührt und nur die Wirklichkeit dessen, was im Hinterhof steht. Vor diesem Hintergrund ist Aguirre also der Meinung, dass der Bestand des Phantasiemoments in der Einfühlung zu keiner „Fiktion" führe, sondern nur die „Nicht-Gegenwart" des Bewusstseinsvollzugs der primordialen Subjektivität darstelle. Und die Konstitution dieser „Nicht-Gegenwart" geschehe lediglich „im Bereich des real Möglichen" oder im positionalen – d. h. im urfaktischen und wirklichkeitssetzenden – Bewusstsein der Subjektivität.[574]

Es ist zu unterstreichen, dass die Auffassung Aguirres wichtige Einsicht enthält. Die Gültigkeit der „gebundenen Phantasie" hat ihre Wurzel nicht nur darin, dass der nicht-setzende Charakter der Phantasie vom setzenden Charakter anderer Intentionalitäten betroffen werden kann – z. B. nach der Umwandlung des Phantasiebewusstseins ins Möglichkeitsbewusstsein. Sondern sie kann auch darauf zurückgeführt werden, dass die „realen" Möglichkeiten der individuellen Gegenständlichen – und die „realen" Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität – *doppelte Wirklichkeitsmodalitäten* in sich tragen. Zum Beispiel: Wenn ich zurzeit die Vorderseite eines

[570] Aguirre, *Die Phänomenologie Husserl im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, SS. 152–153.
[571] Ebd., S. 157.
[572] Ebd., SS. 154–155.
[573] Ebd., SS. 156–157, 159.
[574] Ebd., SS. 161–162.

Hauses sehe, ist die Hinterseite desselben Hauses trotz ihrer realen, aber nicht-aktuellen Sichtbarkeit für mich in der aktuellen Bewusstseinsphase unsichtbar, weil ich „faktisch" hier statt dort bin. Dies bedeutet: Nicht nur überschneiden sich *bei diesem Fall* die realen Möglichkeiten und die bloß-idealen Möglichkeiten des Gegenständlichen miteinander, sondern auch die unendliche Pluralität von potentialen Subjektivitäten und die von bloß ideal-möglichen Subjektivitäten, die als Sinnesüberschüsse des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität mitimpliziert werden. Und dies gilt insofern, als man das aktuelle und faktische Sein der primordialen Subjektivität in ihrem *strengsten* – d. i. *momentanen* – Sinne betrachtet. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die Wahrnehmungsmöglichkeiten der Hinterseite des Hauses zum einen als „real" bzw. „wirklich", weil sie im nicht-aktuellen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität verwirklichbar bzw. ausweisbar ist. Die weist darauf hin, dass sich diese realen Wahrnehmungsmöglichkeiten der Gegenständlichen in der Primordialitätssphäre auf die nicht-aktuellen, aber verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität bzw. die *potentialen* Subjektivitäten bezieht.

Zum anderen ist aber zu beachten, dass diese Wahrnehmungsmöglichkeiten zugleich kontrafaktisch sind. Dies inkludiert alle Erscheinungsmöglichkeiten der primordialen Wahrnehmungsgegenständlichen *außer* der streng aktuell und faktisch wahrgenommenen.[575] Denn ihre Ausweisung steht *genau in der aktuellen Bewusstseinsphase* in Wirklichkeitskonkurrenz mit *jener* Erfahrung, die „nun" im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität ausgewiesen ist. Zurück zum obigen Beispiel: Als ich zurzeit die Vorderseite des Hauses sehe, ist die Möglichkeit, die Hinterseite des Hauses „nun" zu sehen, doch für mich faktisch unverwirklichbar und daher bloß ideal-möglich. Bei dieser Angelegenheit müssen wir aber darauf aufmerksam machen, dass unlösbare Probleme bei Aguirres Interpretation des Phantasiemoments der Einfühlung als „gebundene Phantasie" bestehen. In erster Linie ist es nicht klar, ob die gebundene Phantasie ihrem Wesen nach „Phantasie" oder „Erwartung" ist. Wenn man sie grundsätzlich als *Erwartung* konzipiert, wird zugleich darauf hingewiesen: Jene Nicht-Gegenwart, die aufgrund der gebundenen Phantasie entsteht, bezieht sich nur auf die nicht-aktuellen verwirklichbaren Vermöglichkeiten – d. h. – die *Potentialität* – der primordialen Subjektivität. Dieses Ergebnis lässt sich in seiner schärferen Form in Petrillos Analyse erkennen, die auf ihrer Interpretation der Auffassung Aguirres und Husserls beruht. Dabei legt Petrillo sehr deutlich fest, dass die „Positionalität" der Nicht-Gegenwart, die in der gebundenen Phantasie entsteht, im Anschluss an

[575] Vgl. XXXVI/186: „*Im Rahmen der wahren Wirklichkeit gibt es keine offenen Möglichkeiten mehr* [Herv. i. Orig.]. Jede Möglichkeit ist entweder wahr und dann Wirklichkeit, oder sie ist falsch. ‚Denkbar', ‚möglich' heißt in Beziehung auf Wirkliches als in irgendeiner Gegebenheitsweise Erfahrenes oder Vermeintes, *was in den offenen Horizont dieser Gegebenheitsweise sich phantasiemäßig und in Wesensverträglichkeit mit dem bestimmt Gesetzten hineinzeichnen lässt* [Herv. d. Verf.]. Das Mögliche ist das in solcher Motivation für den Erkennenden noch Unentschiedene."

die Leiblichkeit der primordialen Subjektivität als „Adpositionalität“ oder „Transpositionalität“ konzipiert werden solle.[576] Mit anderen Worten: Petrillo interpretiert die Nicht-Gegenwart der gebundenen Phantasie als die Gegenwart-noch-nicht der nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten. Diese Kennzeichnungen erinnern uns jedoch sofort an Claesges problematische Auffassung und Dodds Kritik an ihr, mit der wir uns im letzten Kapitel befasst haben. Das heißt: Die Ideellität der primordialen Wahrnehmungswelt als des Ortssystems von primordialen leiblichen Vermöglichkeiten lässt sich nur im primordialen Sinn statt im intersubjektiven Sinne verstehen. Denn die Verwirklichung *aller* Vermöglichkeiten in der Primordialitätssphäre *muss* sich *ausschließlich* auf das aktuelle und hiesige Sein (des Eigenleibs) der primordialen Subjektivität beziehen.

Wie wäre es aber, wenn man die gebundene Phantasie als Phantasie betrachtet? Ist das der Fall, so muss man zunächst die Frage nach der Wirklichkeitsmodalität des Gegenständlichen aufbringen: Warum betrifft die kontrafaktische Setzung der gebundenen Phantasie lediglich die Wirklichkeit *bestimmter* Gegenständlichen, anstatt Einfluss auf die Wirklichkeit *aller* Gegenständlichen zu haben? Vor diesem Hintergrund stellt sich noch weiter die Frage nach den Wirklichkeitsmodalitäten der Subjektivität in der gebundenen Phantasie: Ist die phantasierende Subjektivität der gebundenen Phantasie und die phantasierte Subjektivität in ihr identisch? Im Prinzip können sie nicht miteinander identisch sein. Kehren wir auf das obige Beispiel zurück: Als die phantasierende Subjektivität der gebundenen Phantasie bin ich mir dessen bewusst, dass ich weder die Subjektivität bin, die das Sein des Zitronenbaums oder des Laternenpfahls im Hinterhof als „wirklich“ gesetzt hätte, noch eine Subjektivität, die simultan wirklich und fiktiv wäre – das ist widersinnig. Im Hinblick auf diese zwei Fragen wird Folgendes impliziert: Im Falle der gebundenen Phantasie sind sich die phantasierende Subjektivität und die phantasierte Subjektivität nur *inhaltlich* sehr ähnlich, sie sind trotzdem nach ihrer jeweiligen *Wirklichkeitsmodalität* völlig verschieden. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass sich die sozusagen „Gebundenheit“ der gebundenen Phantasie letztlich nur als *inhaltliche Gebundenheit* erweist und überhaupt *kein Wirklichkeitsmoment* zur gebundenen Phantasie schenken kann. Die „gebundene“ Phantasie bleibt letztlich also „Phantasie“, die wesentlich „setzungslos“ und „kontrafaktisch“ ist. Auf der anderen Seite weist dies darauf hin, dass Aguirre (und Petrillo) die wichtigste Frage noch nicht beantwortet hat: Warum kann das Phantasiemoment in der Einfühlung doch vom Wirklichkeitsmoment des

[576] Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, S. 167. Vgl. XV/251–252, Fn. 1: „Was ist nun dem gegenüber Einfühlung, da sie all das nicht ist und natürlich keine Hypothese sein kann, dass ich jetzt dort sein könnte in dem Sinn: jetzt dort und zugleich, wie ich es wirklich bin, hier? Ich sage, die aller Assoziation – der originären, positionalen, nicht im Als-ob der Phantasie verlaufenden, für die dann eben alles für die ursprüngliche Assoziation Gültige sich entsprechend modifiziert – wesenseigentümliche Apperzeption – Übertragung des Seinssinnes; also hinsichtlich der Position ist sie eigentlich Adposition, oder besser, Transposition zu nennen.“

Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität „ausgewiesen“, durch ihn verständlich gemacht und mit ihm „gebunden“ werden? An dieser Stelle ist ersichtlich, dass die zentrale Frage nach der Konstitution der einzufühlenden Subjektivität lautet: Wie kann die Pluralität von nicht-aktuell verwirklichbaren – d. i. potentialen – Subjektivitäten und die Pluralität von bloß ideal-möglichen – d. i. irrealen – Subjektivitäten, die zugleich als Sinnesüberschüsse der Selbstkonstitution der primordialen Subjektivität hervortreten, aber nach ihren jeweiligen Wirklichkeitsmodalitäten voneinander zu unterscheiden sind, *doch* zusammengesetzt werden, damit sowohl die „Fremdheit“ als auch die „Subjektivität“ der einzufühlenden Subjektivität für die primordiale (bzw. einfühlende) Subjektivität verständlich gemacht werden kann? Die Aufklärung der Vorgehensweise dieses Zusammensetzens dieser doppelten Sinnesüberschüsse der primordialen Subjektivität ist nichts anderes als die statische phänomenologische Aufklärung der konstitutiven Leistungen der Einfühlung und des Verständlich-Machens der einzufühlenden Subjektivität.

VI. Einfühlung und Konstitution der fremden Subjektivität

6.1 Problematisierung der Fremdleibapperzeption

6.1.1 Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen?

Im vierten und fünften Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde aufgezeigt, dass sich die primordiale Subjektivität in ihrer anonymen Selbstzeitigung, Selbstverleiblichung und Selbstverwirklichung „überschießt". Aus der Selbstkonstitution der „eigenen" Gegenwärtigkeit und Leiblichkeit der primordialen Subjektivität entspringt einerseits implizit die unendliche Pluralität von *potentialen* Subjektivitäten, die mit den nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität identifiziert werden können. Aus der Selbstkonstitution der „eigenen" Faktizität und des Phantasievermögens der primordialen Subjektivität ergibt sich andererseits die unendliche Pluralität von *irrealen* Subjektivitäten, deren Sein für die primordiale Subjektivität immer nur als bloß ideal-möglich bzw. faktisch unverwirklichbar gilt. Es ist nachdrücklich zu betonen, dass die obengenannten „Sinnesüberschüsse", die die Selbstkonstitution der primordialen Subjektivität begleiten, sich im Rahmen der primordialen Reduktion ereignen. Das heißt: Diese Sinnesüberschüsse der primordialen Subjektivität vollziehen sich selbst unter der Wirkung jenes abstrahierenden Ausblendens, das sich spezifisch auf die Einfühlungsleistungen und den Sinn des einfühlungsmäßig Konstituierten im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität bezieht. Dies bedeutet zum einen, dass sich die *primordiale* Subjektivität bereits in der Lage befindet, in der sie sich anonym „verdoppelt" und *„fremde" Subjektivität* in ihr Bewusstseinsleben einführt. Zum anderen unterscheidet sich aber die „Fremdheit" der für sie potentialen und irrealen Subjektivitäten wesentlich von der Fremdheit der von ihr einzufühlenden Subjektivität.

Bei diesem Anlass können wir zunächst deutlich sehen: Obgleich die potentialen Subjektivitäten durch ihre Zeitlichkeit und Leiblichkeit von der primordialen Subjektivität „getrennt" sind, verhalten sie und die primordiale Subjektivität sich zueinander als *Koexistenz-Untereinander*. Denn die potentialen Subjektivitäten tragen in sich nur jene Vermöglichkeiten, die von der – „selben" – primordialen Subjektivität in anderen Phasen ihres „realen" Bewusstseinslebens verwirklicht werden können. Für die primordiale Subjektivität sind die potentialen Subjektivitäten ebenso „wirklich" bzw. „faktisch" wie die einzufühlenden

Subjektivitäten. Im Unterschied zu den einzufühlenden Subjektivitäten fehlt den potentialen Subjektivitäten trotzdem das *Trennungsmoment*, das den potentialen Subjektivitäten *uroriginale Unzugänglichkeit* oder *absolute Unumkehrbarkeit* erteilt und sie vor der „Deckung" der primordialen Subjektivität schützt. Zudem ist auch klar zu bemerken: Obgleich das Sein der irrealen Subjektivitäten der primordialen Subjektivität nicht im uroriginalen Sinne zugänglich ist, hängen sie mit der primordialen Subjektivität schließlich nur als *Koexistenz-im-Widerstreit* zusammen. Der Grund dafür liegt also darin, dass die irrealen Subjektivitäten nur jene Vermöglichkeiten mit sich bringen, die in Bezug auf das urfaktische Sein der primordialen Subjektivität als bloß ideal-möglich „durchgestrichen" sind. Für die primordiale Subjektivität sind die irrealen Subjektivitäten deshalb nicht nur für sie „setzungslos", sondern auch kontrafaktisch und können niemals „wirklich" oder „faktisch" sein wie die einzufühlenden Subjektivitäten. Mit anderen Worten: Im Vergleich zu den einzufühlenden und den potentialen Subjektivitäten mangelt den irrealen Subjektivitäten das *Verbindungsmoment*, das den irrealen Subjektivitäten koexistierende Wirklichkeit und geltungsmäßige Symmetrie schenkt und sie daran hindert, „lagelos" im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität zu werden.

An diesem Punkt ist zuzugeben, dass Husserls statische Fremderfahrungsanalyse, die mithilfe der primordialen Reduktion durchgeführt wird, zur „Grenze" der Primordialitätssphäre kommt. Dies weist nicht nur darauf hin, dass Husserl *alle* wirklichen und möglichen Formen von Subjektivitäten und Erfahrenen in der primordial reduzierten Erfahrungssphäre durchgesucht und überprüft hat. Sondern es bezeichnet auch, dass es in der Primordialitätssphäre *nichts* gibt, was mit den Leistungen oder den Konstituierten der Einfühlung direkt identifiziert werden kann. Folgen wir aber Husserls Schritten eng nach und üben die primordiale Reduktion aus, so bringen wir uns in eine interessante Situation. Auf der einen Seite arbeiten wir sehr erfolgreich eine geltungsmäßig „solipsistische" Erfahrungssphäre heraus, die zur Konstitution der absoluten Unumkehrbarkeit des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses und der „Eigenheit" der fremden Subjektivität unumgänglich ist. Auf der anderen Seite verlieren wir aber ziemlich alles methodische Moment, um die Einfühlungsanalyse weiterzuführen. Denn weder die Fremdheit der potentialen Subjektivitäten noch die der irrealen Subjektivitäten allein kann mit der Fremdheit der fremden Subjektivität gleichgesetzt werden, die durch ihre real-mögliche Mitgegenwärtigkeit gekennzeichnet ist. Und alle Möglichkeit, die *Zusammenwirkung* der potentialen und der irrealen Subjektivitäten in der Primordialitätssphäre zu entfalten, ist auch durch das Ausblenden der einfühlungsmäßigen Leistungen und der Konstituierten völlig ausgeschlossen. Bedeutet dies, dass Husserls primordiale Reduktion nur zum Scheitern seiner Fremderfahrungsanalyse führt und von Anfang an nicht ausgeübt werden sollte, oder dass die primordiale Reduktion an dieser Stelle zum Halt gemacht werden muss, um die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität wieder „anzuschalten" – und in einer anderen Weise scheitern?

Die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit, die Leistung der Einfühlung nach der primordialen Reduktion wiederanzuschalten, kann nun folgendermaßen verstanden werden. Vom allgemeinen Gesichtspunkt aus ist die primordiale Reduktion wesentlich eine „zweite“ und „thematische“ Reduktion. Wie wir im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargelegt haben, setzt ihre Durchführung nicht nur die allgemeine phänomenologische Reduktion voraus; sondern sie geht auch von der Gegebenheit des „Urfaktums“ aus, dass die transzendentale Erfahrung der primordialen Subjektivität von vornherein im fertig entwickelten und monadischen Sinn als intersubjektiv konstituiert ist. Vom allgemeinen Gesichtspunkt bedeutet dies, dass der „Erfolg“ der Konstitution der fremden Subjektivität in der Tat vor der Durchführung der primordialen Reduktion methodisch gewährleistet ist. Diesbezüglich möchten wir nochmal hervorheben: Obwohl die Einfühlungsleistungen und der Sinn der einfühlungsmäßig Konstituierten nach der primordialen Reduktion nicht mehr als gültig gehalten werden können, verbleibt die „Gesamtheit“ der „*Erlebnisse der Fremderfahrung*“ (XV/11) jedoch nach wie vor im intentionalen Bewusstsein der primordialen Subjektivität. Denn ihre Leistungen sind hier weder als falsch noch als nicht-bestehend zurückgewiesen, sondern nur abstrahierend bzw. „nachträglich“ ausgeschaltet. Der Bestand der Einfühlungserlebnisse im primordial reduzierten Sinne deutet einerseits auf die prinzipielle Möglichkeit hin, dass die Einfühlungsleistungen wiederangeschaltet werden können, weil die Einfühlungserlebnisse nur methodisch „ausgeblendet“ bzw. „deaktiviert“ sind, anstatt „beseitigt“ zu werden. Auf der anderen Seite stellt sich ihr Bestand auch als eine „Lücke“ in der Primordialitätssphäre heraus. Denn wenn wir die Einfühlung nicht wiederanschalten, erweist sich das Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität dann entweder gründlich als *kontrafaktisch* – d. i. dem Urfaktum des bereits intersubjektiv geltenden Erfahrungslebens widersprechend. Oder er muss zugeben, dass es in der Primordialitätssphäre einen Typ von „Erlebnissen von etwas“ gibt, die sozusagen „intentional“ sind, aber *weder konstitutive Leistungen* mit sich bringen *noch als Erfahrene* verständlich machen können.

An dieser Stelle sollten wir uns noch einmal daran erinnern: Husserl besagt explizit, dass er überhaupt keine Absicht hat, die Einfühlungsleistungen und den Sinn des einfühlungsmäßig Konstituierten „ernstlich“ bzw. „ein für allemal“ auszublenden. Denn die primordiale Reduktion stellt sich letztlich nur als methodisches „Mittel“ heraus, deren Anwendung ganz spezifisch zur Aufklärung der Konstitution der einzufühlenden Subjektivität dient (XIV/388). Es scheint aber ziemlich so an, dass seine Antwort noch der Frage ausweicht, *wie* das Ergebnis der primordialen Reduktion nicht als Scheitern konzipiert werden kann. Bei der Antwort auf diese Frage handelt es sich unseres Erachtens darum, wie wir die „Konstitution“ im Rahmen der husserl’schen Phänomenologie konzipieren. In der Tat stellt sich sofort die Frage nach dem *Kriterium des „Erfolgs“*, sobald man diese Grenze der primordialen Reduktion als *Zeichen des „Scheiterns“* beurteilt. Wie Ricœur in seiner Analyse einsichtsvoll bemerkt: Wenn man die

primordiale Reduktion als „Scheitern“ der Sinnkonstitution fremder Subjektivität bezeichnen möchte, nimmt man zugleich jene solipsistische Konzeption der Konstitution an, „die dem charakteristischen Begründungsanspruch einer letztlich egologischen Transzendentalphänomenologie entspricht“. [577] Anders formuliert: Die Konzeption des „Erfolgs“ bedeutet in diesem Fall, dass der Sinn oder das Sein der einzufühlenden Subjektivität aus dem Sinn oder dem Sein der einfühlenden Subjektivität *abzuleiten* bzw. *zu deduzieren* ist, als ob die Ersteren *apriorisch* vom Letzteren *völlig umgefasst* würden. In Bezug auf unsere Analyse im ersten Kapitel können wir sogar feststellen: Die transzendental-solipsistische Interpretation der husserl'schen Einfühlungstheorie hat ihre Wurzel genau darin, die Einfühlung als „Ableitung“ oder „Deduktion“ des Sinnes und Seins der fremden Subjektivität aus dem der primordialen Subjektivität zu betrachten.[578]

Wie sollte man aber die „Konstitution“ bzw. das „Verständlich-Machen“ der fremden Subjektivität in Husserls statischer Fremderfahrungsanalyse verstehen? Wie Ricœur hinzufügt: Das anscheinende „Scheitern“ der Konstitution der fremden Subjektivität in der fünften *Cartesianischen Meditation* sollte zugleich als Gelegenheit für die „authentische Entdeckung“ erfasst werden, der gemäß der „paradoxe Charakter der Gegebenheit des Fremden“ sichtbar und transzendental sichtbar und verständlich gemacht werden kann.[579] Die Antwort Ricœurs sollte uns gar nicht überraschen. Denn die wechselseitige Strukturbeziehung zwischen der primordialen (bzw. einfühlenden) Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität ist nichts anderes als ein *absolut unumkehrbares Positionsverhältnis*, das simultan von *Asymmetrie* und *Symmetrie* geprägt wird. Solange das Sinnesmoment der *Asymmetrie* für das einfühlungsmäßige Positionsverhältnis konstitutiv ist und keine totale *Symmetrie* in diesem Verhältnis erreicht werden kann, werden die Folgenden impliziert. Erstens: Der Sinn und das Sein der *fremden* Subjektivität müssen jedenfalls über die Erfahrungssphäre – d. i. *über ihre Eigenheitssphäre* – der primordialen Subjektivität *„hinausgehen“*. Und zweitens: Die „gescheiterte“ Auffassung der fremden Subjektivität als Ableitbares, Symmetrisches oder *Eigenes* der primordialen Subjektivität ist simultan *das „erfolgte“ Verständnis ihres „Hinausgehens“*. Ferner bedeutet dies: Die fremde Subjektivität charakterisiert sich in der Primordialitätssphäre genau als *„Widersprüchliches“ im hochspezifischen Sinne*.

Mit dieser *widersprüchlichen „Gegebenheit“* der einzufühlenden Subjektivität in der Primordialitätssphäre werden wir uns später im Anschluss an Lévinas' Analyse ausführlich befassen. Zum einen werden wir dort sehen, dass die primordiale Reduktion grundsätzlich die Rolle einer methodischen „Linse“ in Husserls Fremderfahrungsanalyse spielt. Nur durch diese

[577] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 400.
[578] Vgl. P. Hutcheson, “Husserl's Fifth Meditation,” *Man and World* 15, Nr. 3 (1982), SS. 267–268, 278–279.
[579] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 400.

methodische „Linse“ kann die einzufühlende Subjektivität als *„Widersprüchliches“ im primordial reduzierten Sinne* – d. i. als *fremde* Subjektivität – für die einfühlende Subjektivität verständlich gemacht werden. Andererseits sollten wir nicht übersehen, dass sich die fremde Subjektivität der primordialen Subjektivität auch als etwas geltungsmäßig „ähnlich“ bzw. „symmetrisch“ gibt. Dies weist zunächst darauf hin, dass die sozusagen „primordiale Widersprüchlichkeit“ der einzufühlenden Subjektivität keinesfalls allgemein oder unqualifiziert ist, sondern immer *hochspezifisch*. Es gilt insbesondere, weil sich die fremde Subjektivität trotz ihrer primordialen Widersprüchlichkeit immer ausschließlich *„als“ Subjektivität* erweist, anstatt „als“ die Welt oder die innerweltlichen Gegenständlichen zu sein. Zudem ist zu bemerken, dass etwas nur widersprüchlich sein kann *zu etwas „anderem“*, was *sich* als „nicht widersprüchlich“ bestimmt. Im Anschluss an diese zwei Punkte können wir jetzt die Bedeutung unserer Analysen im vierten und fünften Kapitel verdeutlichen: Der Sinn und das Sein der einzufühlenden Subjektivität werden dadurch konstituiert, indem das Einzufühlende mit dem Erfahrungsleben der primordialen Subjektivität *in einer hochspezifischen Weise kontrastierend* aufgefasst wird.

Die Primordialitätssphäre, in der die primordiale Subjektivität, ihre Konstituierten und ihre Sinnesüberschüsse vorzufinden sind, zeichnet sich daher wesentlich als den *Sinneshorizont der Einfühlung* aus. Und nur *von* diesem Sinneshorizont *aus* – oder präziser, nur *im Kontrast zu den Sinneskomponenten* „innerhalb“ dieses Sinneshorizonts – kann das Einzufühlende als fremde Subjektivität verständlich gemacht werden. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass die einfühlungsmäßige „Konstitution“ der fremden Subjektivität weder Ableitung oder Deduktion aus vorgegebenen Sinnen, Begriffen oder Prinzipien ist, noch Neuschöpfung aus dem Nichts. Sondern Einfühlung ist nichts anderes als die *Selbstauslegung* der primordialen Subjektivität[580], insofern, als sie den Sinn des Einzufühlenden im *Kontrast* zu den *anonymen Vermöglichkeitshorizonten* ihres eigenen – d. i. ihres aktuellen, potentialen und irrealen – Bewusstseinslebens *abhebt*. Auf der anderen Seite ist auch verständlich geworden, dass der Sinn der fremden Subjektivität nichts anderes als der neue und einzigartige *Sinnesüberschuss* des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität sein kann. *Die Sinneskonstitution des Einzufühlenden ist deshalb die Entfaltung des „neuen“ Sinnesüberschusses der primordialen Subjektivität in Kontrast zu ihren „ursprünglichen“ primordialen Sinnesüberschüssen*. Wie wir in der Einleitung dieser Arbeit im Allgemeinen erwähnt haben, können die konstitutiven Rollen der jeweiligen Sinnkomponenten der Einfühlung nicht auf einen Schlag erkannt und geklärt werden. Denn einige

[580] Für Husserls Gebrauch des Begriffs „Auslegung“ im Rahmen seiner Einfühlung- und Intersubjektivitätsanalyse, vgl. noch einmal I/19–20, 33–35, 82–84, 116–177; XV/3–21, 62–69, 77–78, 97, 102–105, 120–123, 133–135, 150–156, 192–195, 198–206, 276, 362–378, 384, 390–393, 435, 490–491, 497–507, 520–525, 588–590, 593–597, 613–621, 627–629, 635–641, 661–663, 666–670; XXVII/156, 176; XXXIV/150–156, 173–176, 185–192, 228–246.

„sichtbarere“ Sinnkomponenten der Fremderfahrung müssen erst methodisch vor den „weniger sichtbaren“ behandelt werden. Dies deutet darauf hin, dass die Analyse der Einfühlung, die wesentlich die *Selbstauslegung* oder *Selbstentfaltung* der Sinnesüberschüsse der primordialen Subjektivität ist, entsprechend in *hermeneutischer Weise* durchgeführt werden und *analytische „Umwege“* gehen muss. Hierbei können wir diese Bemerkung genau präzisieren: Was bei dieser Gelegenheit „weniger sichtbar“ ist, ist die Tatsache, dass das „Wesen“ der einzufühlenden Subjektivität in ihrer *primordialen Widersprüchlichkeit* liegt, und dass die „Konstitution“ der einzufühlenden Subjektivität gründlich ein Prozess des *kontrastierenden Verstehens* ist. Und was hier „sichtbarer“ ist oder erst sichtbar gemacht werden kann, ist die Primordialitätssphäre, die man mithilfe der radikalen, aber abstrahierenden Methode der primordialen Reduktion veranschaulichen kann.

Vor diesem Hintergrund können wir die *hermeneutische* Implikation der primordialen Reduktion in der Fremderfahrungsanalyse noch deutlicher erkennen. Falls man die primordiale Reduktion niemals durchführt, übersieht man die Tatsache, dass sich das Einzufühlende trotz seiner Asymmetrie ständig und in kontrastierender Weise auf die einfühlende Subjektivität bezieht, die als sein Sinneshorizont gilt. Die primordiale Reduktion ist deshalb der *hermeneutische Umweg*, den man – und Husserl – bei der Fremderfahrungsanalyse nicht umgehen kann. Und wenn man dahingegen die primordiale Reduktion (und ihr Resultat) verabsolutiert und die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität nicht „wiederanschaltet“, versäumt man die Möglichkeit, den paradoxen Charakter der einzufühlenden Subjektivität als Zeichen *ihrer Fremdheit* statt als *Unverständlichkeit* zu konzipieren. Die „Wiederanschaltung“ der Einfühlungsleistungen nach ihrem „Ausblenden“ in der primordialen Reduktion ist daher die *hermeneutische Rückkehr* auf das Hauptthema der Fremderfahrungsanalyse *nach dem hermeneutischen Umweg*. Dies erklärt noch weiter, warum die „Ausschaltung“ und die „Wiederanschaltung“ Hand in Hand gehen müssen: Wenn die Einfühlung im Grunde genommen ein „kontrastierendes“ Verständnis ist, muss dann die Fremderfahrungsanalyse Husserls in einer hermeneutischen Weise durchgeführt werden, die *den kontrastierenden Charakter* der Konstitution der fremden Subjektivität *entsprechend* darstellen kann. Dies bedeutet, dass die vollständige Bedeutung der Einfühlungsleistungen und des einfühlungsmäßig Konstituierten ebenso nur *„im Kontrast“* aufgeklärt werden kann – i. e. durch die *Vergleichung* und *Gegenüberstellung* des Bewusstseinslebens der primordial reduzierten Subjektivität *vor* und *nach* der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen. Ohne die vorhergehende Thematisierung der Primordialitätssphäre werden wir nicht nur scheitern, den Sinneshorizont der Einfühlung aufzudecken, sondern auch, den kontrastierenden Charakter der Einfühlungsleistungen und den überschießenden Charakter der fremden Subjektivität richtig zu erfassen.

6.1.2 Leiblichkeit und faktische Wirklichkeit der fremden Subjektivität

In Kürze werden wir klarmachen, dass die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität, deren Möglichkeit und Notwendigkeit wir gerade erläutert haben, erst durch die Anerkennung des primordial reduzierten „Fremdleibs“ als *Motivationsträgers der Einfühlung* zu gelangen ist. An dieser Stelle müssen wir von diesem Thema augenblicklich abweichen. Wie im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit aufgezeigt wurde, lässt sich das „mitgegenwärtige“ Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität geben, wenn bestimmtes transzendentes „Gegenständliches“ *als* „Fremdleib“ aufgefasst wird. Auf der einen Seite bezeichnet dies, dass die Gegebenheit sowohl der Leiblichkeit als auch des Bewusstseinslebens der einzufühlenden Subjektivität eine bestimmte Art *„Mittelbarkeit“* in sich tragen. Dies gilt insofern, als sie nicht in uroriginaler Weise für die primordiale bzw. einfühlende Subjektivität zu erfahren sind. Auf der anderen Seite bezieht sich diese Mittelbarkeit trotzdem *keinesfalls* darauf, wie Husserl in seiner Kritik gegen den Analogieschluss Lipps klarstellt, dass die Einfühlung *Denkakt* bzw. *intellektuelles Schlussverfahren* ist (I/141). [581] Vielmehr bezieht sich die einfühlungsmäßige Auffassung der „fremden“ Leiblichkeit und des „fremden“ Bewusstseins *direkt* auf die fremde Subjektivität „selbst“ – d. i. statt auf die vermittelnden „Begriffe“ oder durch diskursive „Schlussfolgerung“ –, obwohl sie nur *vergegenwärtigt* – d. h. im *nicht-originalen* Sinne – erfahren werden. Um die wesentliche Untrennbarkeit zwischen der Gegebenheit des fremden Leibs und der des fremden Bewusstseins aufzuklären, müssen wir sie im Vergleich zur Gegebenheit des Leibs und des Bewusstseins im irrealen Sinne diskutieren. Im letzten Kapitel wurde darauf hingedeutet, dass die irrealen Subjektivitäten ebenso „leiblich-seiend“ sind bzw. ihre „Leiber“ haben müssen. Denn solange sie sich jedenfalls als die „wahrnehmenden“ Subjektivitäten „in“ den Phantasiewelten erweisen, ist es für die primordiale (oder phantasierende) Subjektivität unmöglich zu denken, dass die irrealen Subjektivitäten in den Phantasiewelten leiblos sind, aber zugleich überhaupt etwas in den Phantasiewelten „wahrnehmen“ können. Überdies hinaus kann im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit gesehen werden, dass die potentialen Subjektivitäten auch ihre Leiber haben müssen. Denn sie tragen in sich nichts anderes als die verwirklichbaren – leiblichen – Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität, die sie in anderen nicht-aktuellen Zeitphasen und Raumlagen verwirklichen kann.

Wie lassen sich die Gegebenheiten von verschiedenartigen „zweiten“ Bewusstseinen – einschließlich der potentialen, irrealen und einzufühlenden – voneinander unterscheiden, wenn sie ebenfalls durch die *uroriginale Unzugänglichkeit* in der *aktuellen Phase* des Bewusstseins der primordialen Subjektivität charakterisiert sind? Die Antwort lautet: Es handelt sich um die

[581] Vgl. XIII/36–38, 70–74.

Gegebenheitsweise des Bewusstseins im Anschluss an den Leib, mit dem das „zweite" Bewusstsein *in eins* gegeben ist. Aus dieser Überlegung heraus stellt Ricœur sogar die Fremdleibapperzeption mit der Auffassung der fremden Subjektivität gleich.[582] Mit dem Thema, wie und inwiefern der einzufühlende Leib und das einzufühlende Bewusstsein „in eins" miteinander gegeben sind, werden wir uns in der daraufkommenden Analyse befassen. Erinnern wir uns aber daran, dass die „Zweiheit" des Bewusstseinslebens der irrealen Subjektivität genau darin besteht, dass sie keine „einmalige Lage" im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität haben kann. Dieses Fehlen von „Lagelosigkeit" im Bewusstsein der primordialen Subjektivität weist nicht darauf hin, dass die bloß ideale Möglichkeit der irrealen Subjektivitäten wesentlich durch ihre „Leiblosigkeit" gekennzeichnet ist. Vielmehr geht es hierbei darum, dass die „Leiber" der irrealen Subjektivitäten keinesfalls in Verbindung mit der faktischen Welt oder mit dem aktuellen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität gesetzt werden können – z. B., dass die primordiale Subjektivität die „Leiber" der irrealen Subjektivität niemals wirklich „wahrnehmen" kann. Denn die Vermöglichkeiten der „Leiber" der irrealen Subjektivitäten stehen im *Wirklichkeitswiderstreit* mit dem Sein der primordialen Subjektivität und sind daher *durchgestrichen*. Diesbezüglich bemerkt Flatscher einsichtsvoll, dass sich das einzufühlende Bewusstsein vom irrealen Bewusstsein exakt dadurch unterscheidet, dass das einzufühlende Bewusstsein immer *konkret* und *in eins* mit ihrem Leib „wahrgenommen" bzw. als faktisch-seiend gesetzt wird. Vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität ist – Flatscher zufolge – gerade diese wahrnehmungsmäßige „Konkretheit" des Fremdleibs, die verhindert, das einzufühlende Bewusstsein als phantasiertes Bewusstsein oder als „Geist" – hier, das „Gespenst" – zu erfahren.[583] Dies gilt auch umgekehrt: Könnte das einzufühlende Bewusstsein *unabhängig* von ihrem Leib gegeben werden, so wäre seine Gegebenheit von der des irrealen Bewusstseins durchaus *nicht zu differenzieren*. Überdies hinaus ist zu unterstreichen, dass die primordiale bzw. einfühlende Subjektivität selbst „Subjekt eines Leibs und einer ausserleiblichen Natur" sein muss (XIV/98). Denn nur eine *verleiblichte* Subjektivität kann die „zweite" Subjektivität als ihr Gegenüberstehendes *in der faktischen Welt* erfahren. Wie Husserl deutlich besagt:

> Muss ich nun nicht korrelativ und apriori sagen: Es ist undenkbar, dass ausser mir und allgemein ausser einem Subjekt ein anderes Subjekt existierte, wenn ich, wenn das erstere Subjekt keinen Leib hätte, wenn es nicht Subjekt wäre einer um diesen Leib orientierten physischen Natur, in welcher dann ein zweiter Leib, der des andern ich, koexistiere? (XIV/98)[584]

[582] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 401. Vgl. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 78.

[583] Flatscher, „Grenze der Einfühlung," SS. 195–196.

[584] Vgl. XIII/267: „Hätte ich keinen Leib [...] so könnte ich also keinen anderen Leib, keinen anderen Menschen ‚sehen'." Dazu XIV/98

In der Tat kann nur eine *verleiblichte* Subjektivität die „zweite“ Subjektivität *in der faktischen Welt* erfahren. Dieser Zusammenhang zwischen der *Leiblichkeit* der primordialen Subjektivität und der *Wahrnehmbarkeit* der einzufühlenden Subjektivität ist daher, so Melle, „ein apriorischer Zusammenhang“.[585] Hier müssen wir zunächst die Frage aufwerfen, was für eine Rolle diese Wahrnehmbarkeit des Fremdleibs in der Fremderfahrung spielt. Wie Breyer richtig bemerkt, weist die Wahrnehmbarkeit des Fremdleibs darauf hin, dass der einzufühlende Leib als Einheitliches aufgefasst werden kann, das im Wechsel seiner Erscheinungen festhält.[586] In der Tat ist diese Konstitution der Einheit der Erscheinung des Fremdleibs erforderlich, weil das einzufühlende Bewusstsein nur in eins mit dem einzufühlenden Leib aufgefasst werden kann. Diesbezüglich zeigt Taipale weiter auf, dass die Konstitution von etwas als „einheitliches“ Gegenständliches die Fremderfahrung nicht voraussetzen kann. Wie Taipale weiter elaboriert: Würden wir davon ausgehen, dass die Konstitution der Einheit des Gegenständlichen von der Fremderfahrung bedingt würde, so müssten wir zugleich behaupten, dass wir bereits die Erfahrung der „fremden Subjektivität“ hätten, bevor wir die fremde Subjektivität „durch ihren Leib hindurch“ einfühlen könnten. Und wenn wir weder in diesen Zirkelschluss geraten noch die Konzeption einer „leiblosen“ fremden Subjektivität akzeptieren wollen, müssen wir dann zustimmen, Taipale zufolge, dass die mögliche Konstitution des Gegenständlichen in gewissem Maße von der möglichen Konstitution der fremden Subjektivität unabhängig ist.[587] Zusammengefasst: Die Wahrnehmbarkeit des Fremdleibs ist nicht nur das Zeichen dafür, dass die fremde Subjektivität in derjenigen Erfahrungswelt verankert ist, die die primordiale Subjektivität aktuell und urfaktisch – d. i. *„als“ wirklich* – erfährt.[588] Sondern sie signalisiert, dass sich der Fremdleib der einzufühlenden Subjektivität in der primordialen Erfahrungswelt als Einheitliches gegenüber *anderen Gegenständlichen* und *dem Eigenleib* der primordialen Subjektivität herausstellt.

6.1.3 „Fremdkörper“ als Kern der Wahrnehmbarkeit und einfühlungsmäßiger Motivationsträger

Die Möglichkeit und Notwendigkeit, die Einfühlungsleistungen nach der primordialen Reduktion wiederanzuschalten, haben wir oben diskutiert. Dementsprechend folgt aber die Frage: Wie sieht

[585] Vgl. Melle, „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus,“ S. 104.

[586] T. Breyer, „Intersubjektive Erfüllungen. Zur Funktion der Aufmerksamkeit in der transzendentalen Genesis der Fremderfahrung,“ in *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, hrsg. von I. Römer (Würzburg: Ergon, 2011), SS. 153–155.

[587] J. Taipale, *Phenomenology and Embodiment: Husserl and The Constitution of Subjectivity* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014), SS. 70–71.

[588] Vgl. XV/315, 572. Siehe dazu Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 102.

die einzufühlende Subjektivität – und insbesondere *der Fremdleib* – in der Primordialitätssphäre aus, *nachdem* die Einfühlungsleistungen der einfühlenden Subjektivität ausgeblendet wurden, aber *bevor* sie wiederangeschaltet sind? In Bezug auf diese Frage bietet Husserl tatsächlich zwei verschiedene Antworten, die einerseits der Unterscheidung der statischen und der genetischen Fremderfahrungsanalyse bei Husserl entsprechen und andererseits eng mit der „Wiederanschaltung" der Einfühlungsleistungen zusammenhängen. Wie wir im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit skizziert haben, stellt sich der Eigenleib der primordialen Subjektivität in der primordial reduzierten Erfahrungssphäre *als* der „einzige" Leib und „ein Analogon des äusseren physischen Dings" heraus (XIV/76).[589] Aus diesem Ergebnis der primordialen Reduktion ist leicht herzuleiten, dass es in der primoridalen Erfahrungssphäre keinen „Fremdleib" geben kann. Dies bedeutet aber keineswegs, dass *das*, was vor der primordialen Reduktion als Fremdleib aufgefasst wird, nach der primordialen Reduktion nicht mehr bestünde, als ob es niemals existiert hätte. Sondern es bezeichnet nur, dass *das*, was *als* „Leib" der „einzufühlenden Subjektivität" aufgefasst wird, jetzt *nicht mehr so* apperzipiert werden kann. *Als „was"* wird dieses „das" aufgefasst, wenn es kein bloßes „Nichtsein" wäre? Wie Husserl explizit macht, ist der Fremdleib „[f]ür die Einfühlung […] *‚zunächst'* bloss körperliches Ding, und damit kommt überhaupt in der Leiblichkeit *der dingliche Kern zur Abhebung* und zur wirklichen Gleichstellung mit allen anderen Körpern, die nicht Leiber sind" (XV/642 [Herv. d. Verf.]).

Auf den ersten Blick lässt sich dieser „dingliche Kern" des „noch nicht einzufühlenden" Fremdleibs ziemlich nicht von anderen leblosen Körpern unterscheiden. Die entscheidende Frage hier ist aber: Was bedeutet es, wenn Husserl besagt, dass der Fremdleib „zunächst" bloß körperliches Ding ist? In der Tat ergibt sich die Konzeption des primordial reduzierten Fremdleibs oder – in unserem Terminus – des *Fremdkörpers* als „bloss körperliches Ding" aus der Ausschaltung der Einfühlungsleistungen und aller einfühlungsmäßig Konstituierten.[590] Wie wir mehrfach mit Nachdruck betont haben, erweist sich die primordiale Reduktion als eine „zweite" Reduktion. Sie kommt also nicht nur der „ersten", allgemeinen

[589] Vgl. XIV/6–8, 63, 505.

[590] In der vorliegenden Arbeit bezieht sich der Begriff „Fremdkörper" spezifisch auf das, was nach der primordialen Reduktion abstrahierend *als „bloßes Wahrnehmbares"* gilt und nach der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen *als „Fremdleib"* aufgefasst werden kann. Wie wir sofort aufzeigen werden, erweist sich der Begriff des „Fremdkörpers" nur als die Kennzeichnung der *analytisch bzw. methodisch herausgelösten Wahrnehmbarkeitsschichte* des Fremdleibs, was bereits vor der primordialen Reduktion als Fremdleib konstituiert ist. Im Kontext unserer Arbeit unterscheidet sich der „Fremdkörper" wesentlich vom „physischen Körper" oder „Raumding" im primordial reduzierten Sinne. Denn die Letzteren verbleiben als die, die *nicht als Fremdleib* aufgefasst werden können, sogar nachdem man die Einfühlungsleistungen wiederanschaltet.

Überdies hinaus ist zu bemerken: In der Analyse der genetischen Konstitution der Fremderfahrung im achten Kapitel wird weiter sichtbar gemacht, dass der „Fremdkörper" im Grunde genommen diejenigen *erlebten Sinnlichkeiten* bezeichnet, die angesichts der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität als *Erscheinungen* bzw. *Darstellungsmomente des Fremdleibs* im intentionalen Sinne „beseelt" werden.

phänomenologischen Reduktion nach, sondern setzt auch die Gegebenheit des monadischen Bewusstseinslebens der transzendentalen Subjektivität voraus. Und nur so kann die Primordialitätssphäre der einfühlenden Subjektivität durch das abstrahierende Ausblenden der Einfühlungsleistungen und einfühlungsmäßig Konstituierten – im methodischen Sinne – *nachträglich* herauskristallisiert werden. Dies weist jedoch darauf hin, dass sowohl die Durchführung der primordialen Reduktion als auch die Geltungen von allem, was sich nur durch die primordiale Reduktion methodisch thematisieren lässt, ebenso von dieser *methodischen Nachträglichkeit* geprägt werden müssen. Diesbezüglich besagt Husserl sehr deutlich, dass „[b]ei der *Fremd*wahrnehmung […] die Körperwahrnehmung nicht isoliert [ist], sondern nur *abstraktiv herauszulösende Schichte* der ganzen Fremdwahrnehmung" (XV/85 [Herv. d. Verf.]). Die „Herauslösbarkeit" dieser Schicht von *dinglicher Wahrnehmbarkeit* bezieht sich deshalb keineswegs darauf, dass der Fremdkörper „zunächst" als lebloses Dingliches im „fertigen" Sinne konstituiert würde, „bevor" man ihm weitere Leiblichkeit hinzufügen könnte.[591] Vielmehr ist diese Schicht von dinglicher Wahrnehmbarkeit nur eine der *unselbstständigen* – d. i. *methodisch* bzw. *analytisch abstrahierten* – Sinneskomponenten des Fremdleibs. Wie Husserl erläutert:

> [F]remde Leiber werden dann meine primordialen Körper, die als fremde Leiber *bei Aufhebung der primordialen Abstraktion zur Geltung kommen*. Die Mitgeltung von Anderen besagt jetzt zugleich, dieser Körper ist in [der] Primordialität [der jeweiligen Anderen] ihr einziger Leib und ist zugleich für mich seiend […] (Mat VIII/14 [Herv. d. Verf.]).

In Bezug darauf bemerkt Aguirre einsichtsvoll: Ist die Einfühlung am Werk, so kann der Fremdkörper nicht als rein physikalisches Ding aufgefasst werden. Denn der sozusagen „Fremdkörper" trägt zur Fremderfahrung nur als „das *vermittelnde* Moment" bei, „durch das hindurch" die Leiblichkeit und das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität apperzeptiv aufgefasst werden können.[592] Auf die genaue Bedeutung des „Fremdkörpers" bzw. der „Wahrnehmbarkeitsschicht" in der Fremderfahrung werden wir später zurückkommen. Neben der

---

[591] Vgl. M. Schlossberger, *Die Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander* (Berlin: Akademie Verlag, 2005), SS. 12–13, 129–133; Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, S. 241; A. Chruduzimski, *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität: Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden* (Frankfurt [Main], Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick: Ontos-Verlag, 2005), SS. 179–180. Die Auffassungen dieser Philosophen erweisen sich unseres Erachtens als irrtümlich. Auf die Frage, wie die „Vermitteltheit" des „Fremdkörpers" in der statischen Phänomenologie verstanden werden sollte, werden wir später im Anschluss an Theunissens Vorwurf der Dingvermitteltheit bei Husserl wieder zurückkommen.

[592] Aguirre, *Husserls Phänomenologie im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, SS. 35–36. Vgl. Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 72; und J. Taipale, "Beyond Cartesianism: Body-perception and the immediacy of empathy," *Continental Philosophical Review* 48, no. 2 (2015), SS. 169–171: Taipale versucht, das Ausdrucksphänomen bei der Fremdleibapperzeption mit den Begriffen „ausdrücklicher Durchsichtigkeit [expressive transparency]" und „materieller Opazität [*material opacity*]" darzustellen.

obigen Bestimmung gibt es bei Husserl aber eine zweite Konzeption des „noch nicht" einzufühlenden „Fremdkörpers". Wie Husserl aufzeigt, lässt sich der Fremdkörper auch als „Motivationsfundament der Fremderfahrung" (XV/14), „einfühlungsmässige Motivationseinheit" (XV/365) oder „Motivationsträger für Einfühlung" verstehen (XV/634). Von diesem Gesichtspunkt aus wird der Fremdkörper, der früher nur als „Phänomen" in der Primordialitätssphäre übrig bleibt und keine einfühlungsmäßigen Geltungen in sich trägt, jetzt als das betrachtet, was die Einfühlung *motivieren kann.* Diese zweite Konzeption des „Fremdkörpers" steht im engen Zusammenhang mit der „Wiederanschaltung" der Einfühlungsleistungen nach der primordialen Reduktion. Diese Konzeption deutet nicht nur auf den Bestand des „Fremdkörpers" als Schicht der dinglichen Wahrnehmbarkeit in der Primordialitätssphäre hin, sondern ferner auf den Bestand des *einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs*.[593] Unseres Erachtens muss diese Konzeption des Fremdkörpers als *Träger der Motivation zur Einfühlung* wesentlich als *die erste und minimalste Wiederanschaltung* der Einfühlungsleistungen in der Primordialitätssphäre interpretiert werden. Auf der einen Seite ist zu beachten, dass sich diese Konzeption des Fremdkörpers als „einfühlungsmäßige Motivationseinheit" in implizierter Weise auf die prinzipielle *Möglichkeit* der Einfühlungsleistungen *in der Primordialitätssphäre* bezieht. Auf der anderen Seite werden die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität weder direkt noch explizit gültig gemacht. Wie wir früher aufgezeigt haben: Was bei dieser zweiten Konzeption des Fremdkörpers anerkannt wird, ist nur *Verwandtschaftshorizont* von dem, dessen Gegebenheit die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität *auslöst*.[594] Eng genommen lässt sich der Motivationscharakter dieses „Verwandtschaftshorizonts" der Einfühlung nicht mit dem „Verständlich-Machen" der einzufühlenden Subjektivität gleichstellen. Denn der einfühlungsmäßige Verwandtschaftshorizont ist *kein Akt der* einfühlungsmäßigen Auffassung, sondern er ist die *genetische Vorstruktur* der Einfühlung, in der „Erfahrungsmotivationen erwachsen, mit denen Einfühlungen auftreten" (XV/51).[595]

Aus welchem Grund lässt sich nicht nur die Motivation, sondern auch *die motivierende Vorstruktur* der Einfühlung wieder in die Primordialitätssphäre einbringen? Wie im dritten Kapitel aufgezeigt wurde, wird das Thema der Motivation der intentionalen Auffassung immer in der

[593] In der Tat gibt es beim Thema des Motivationszusammenhangs noch einen nennenswerten Punkt, nämlich, dass die „Ähnlichkeit" zwischen dem dortigen Körper und dem hiesigen Leib, die die einfühlungsmäßige Auffassung motiviert, „nicht absolute Gleichheit ist und sein kann, da ich hier bin, in meiner faktischen Umgebung" (XIV/498). Auf die Konstitution des einfühlungsmotivierenden Zusammenhangs werden wir im siebten Kapitel thematisch eingehen.

[594] Siehe Abschnitt 3.1.4 und 3.4.2.

[595] Siehe nochmal Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 50; Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 87.

statischen Phänomenologie *verdeckt*. Der Grund dafür besteht darin, dass die Zeitlichkeit des Konstitutionsverfahrens aufgrund der *eidetischen Reduktion* zum idealen Zeitpunkt des momentanen „Zugleichs" *verdichtet* ist. Nur so kann die „Statizität" des statisch-phänomenologischen Gesichtspunkts erzeugt werden, um die Apriorität sowie die Wesensgesetzlichkeit der Struktur der transzendentalen Erfahrung methodisch zu begründen. Die Motivationsstruktur der transzendentalen Erfahrung ist aber im selben Schritt verloren. Denn das Konstitutionsverfahren und alles, was im Bewusstsein der Subjektivität auftritt – z. B. die erlebten Sinnlichkeiten, ihre intentionalen Auffassungsakte und die in ihm konstituierten Gegenständlichen –, können nicht mehr als zeitlich „Ausgedehntes" betrachtet werden. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Durchführung dieser methodischen „Verdichtung" der bewusstseinsmäßigen Zeitlichkeit tatsächlich den Motivationszusammenhang des sozusagen „früheren" und „späteren" Erfahrenen *voraussetzen* muss. In der Tat befasst sich die statische Phänomenologie mit der Konstitution bzw. dem Verständlich-Machen des Erfahrenen, das nicht nur als „fertig entwickeltes" Gebilde von Sinnen verständlich gemacht ist, sondern auch als geltungsmäßig „Bekanntes". Dies impliziert zugleich, dass die Konstitution eines fertig entwickelten und bekannten – Erfahrenen immer in Bezug auf seinen Verwandtschaftshorizont „ausgelöst" oder „motiviert" wird.

Zu beachten ist, dass diese Voraussetzung des Motivationszusammenhangs oder der Motivationsstruktur der Erfahrung nicht allein die Einfühlung betrifft. Sondern dies gilt auch für *alle* statischen Analysen des intentionalen Bewusstseins, einschließlich der Wahrnehmung, Wiedererinnerung, Erwartung und Phantasie. Denn diese methodische Ausschließung und Voraussetzung der gesamten Problematik der genetischen Phänomenologie sind der statischen Analyse *überhaupt* charakteristisch; sonst könnte die Ermittlung des geltungsmäßigen Fundierungszusammenhangs der transzendentalen Erfahrung niemals ihren methodischen Anfangspunkt festlegen. [596] Für diese Ausschließung und Voraussetzung des Motivationszusammenhangs muss allerdings die statische Analyse der Erfahrung – und im vorliegenden Kontext, die statische Analyse der Fremderfahrung – den Preis bezahlen. Das heißt: Nachdem man das geltungsmäßige Fundierungsverhältnis der einfühlenden Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität aufgeklärt hat, muss man *die Konstitution des „vorausgesetzten" Motivationszusammenhangs* zwischen ihnen wieder in die Analyse einschließen und transzendental aufklären. Und dieser Motivationszusammenhang der Einfühlung ist nichts anderes als die *wechselseitige Vorbekanntheit* zwischen dem *Eigenleib* (der einfühlenden Subjektivität) und dem *Fremdkörper* (der einzufühlenden Subjektivität). Die Anerkennung des Fremdkörpers als einfühlungsmäßige Motivationseinheit, was sich zugleich als implizite

[596] Siehe XIV/38: „⟨Als⟩ statisch […] ich wohl phänomenologische Forschungen bezeichnen [kann], die den Korrelationen zwischen konstituierendem Bewusstsein und konstituierter Gegenständlichkeit nachgehen und genetische Probleme überhaupt ausschliessen."

„Wiederanschaltung“ der Einfühlungsleistungen in der Primordialitätssphäre erweist, ist also methodisch gültig – aber unter der Bedingung, dass die Konzeption des Fremdkörpers weiter aus dem genetischen Gesichtspunkt untersucht wird.

Sobald der Fremdkörper nun als einfühlungsmäßige Motivationseinheit betrachtet wird, ruft seine Gegebenheit dann seine Auffassung bzw. Apperzeption nicht nur rein als Dingliches, sondern *„als“ Fremdleib*. Diese Auffassung des Fremdkörpers „als“ Fremdleibs nennt Husserl die „Interpretation“ (XIII/250–251; XIV/506). Der Begriff „Interpretation“ bezeichnet im Husserls Fremderfahrungsanalyse spezifisch den intentionalen Akt, der zur „*Vergegenwärtigung einer Selbstwahrnehmung* des Inhaltes ‚eigener Leibkörper‘“ beiträgt (XIII/251).[597] Es ist nachdrücklich zu betonen, dass hier der Begriff „Interpretation“ nicht einfach mit dem Begriff „Explikation“ gleichgesetzt werden darf.[598] Für Husserl weist „Explikation“ wesentlich nur auf die „Näherbestimmung und Korrektur der Antizipation“ hin. Dies weist darauf hin, dass die Explikation nur das Streben nach der *Wiederbestätigung* oder *Widerlegung* der Erkenntnis ist, die in der Erfahrung eines *vorbekannten* Wahrnehmungsgegenstands antizipiert wird (EU/121).[599] Im Gegensatz dazu hängt der Begriff „Interpretation“ offensichtlich mit den Begriffen *„intentionalen Modifikation“* und *„Auslegung“* zusammen. Wie Husserl erläutert:

> Jede intentionale Gegebenheitsweise als „Bewußtsein-von“ läßt sich in dieser Art *„statisch“ explizieren* – nicht in Teile zerlegen, sondern *intentional auslegen* und nach seinem klaren Sinn befragen [Herv. i. Orig.], und dieser Sinn läßt sich in synthetischen Übergängen, die zu der möglichen Selbstgegebenheit führen, *herstellen* oder *zur klaren Selbstaufhebung bringen* [Herv. d. Verf.]. (XVII/315)

Im Hinblick auf Husserls Erläuterung ist festzustellen: Die „Interpretation“, „Auslegung“ oder „intentionale Modifikation“ unterscheiden sich wesentlich vom eng verstandenen Begriff der „Explikation“, dadurch, dass in ihnen *neuer* – d. i. der geltungsmäßig modifizierte – Sinn aus dem *ursprünglichen* – d. h. dem geltungsmäßig unmodifizierten bzw. dem uroriginalen – Sinn hergestellt oder aufgehoben werden kann. Dank der Wirkung der interpretativen bzw. intentionalen Modifikation wird bei der Fremdleibapperzeption eine „Innenbedeutung“ dem Fremdkörper „unterlegt“ (XIV/499). Bei diesem Prozess wird also nicht nur *eine Primordialitätssphäre* bzw. *Schicht der uroriginalen Erfahrung* abwandlungsmäßig und appräsentativ „durch den Leibkörper [indiziert]“; sondern die einfühlende Subjektivität identifiziert die „Seele des Andern“ mit dieser „originalen Erfahrung“, die „diesem Körper dort durch Interpretation unterlegt[]“ wird (XIV/505–6). Das „Unterlegen“ der abgewandelten und appräsentierten Erfahrungsschicht, das hier von Husserl gemeint wird, sollte trotzdem nicht wörtlich verstanden werden. Worauf Husserl den

[597] Vgl. XIII/388–389.
[598] Vgl. Tengelyi, “The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other,” S. 430.
[599] Vgl. EU/115, 127.

Akzent legen möchte, ist nur Folgendes: Der Fremdkörper, der in der Primordialitätssphäre als bloß physisches Ding zu begreifen ist, gewinnt *überdies hinaus* „eine *ausserphysische Bedeutung*“ (XV/92), *sobald* er als einfühlungsmäßiger Motivationsträger berücksichtigt wird.[600] In der Tat besagt Husserl explizit:

> Der fremde Mensch ist ja keine von einem Leib abgesonderte „Seele“, sondern er ist für mich wahrnehmungsmässig da in seinem leibhaften, und das ist hier wirklichen leiblichen Dasein, nur dass ich ihn in einer ursprünglichen Gegebenheitsweise habe, in der mir „eigentlich“ wahrnehmungsmässig gegeben ist nur seine Aussenleiblichkeit und [ihre] Innerlichkeit appräsentativ. (XIV/331–332)

Im Hinblick auf die obigen Analysen sind wir damit sicher, dass die scheinbare Abtrennbarkeit des Bewusstseins und des „Körpers“ der einzufühlenden Subjektivität nur im methodischen bzw. analytisch-abstrahierenden Sinne gilt, weil ihre „Seele“ und ihr „Körper“ immer in synthetischer Identität gegeben *sind* und *sein müssen*. Der Bestand des methodisch herauszulösenden „dinglichen Kerns“ im Fremdleib weist deshalb nicht darauf hin, dass der Leib der einzufühlenden Subjektivität „zunächst“ als selbstständig geltendes Wahrnehmungsgegenständliches – z. B. bloß physisches bzw. lebloses Ding – im „fertig entwickelten“ Sinne konstituiert und „danach“ von einer abgewandelten Schicht der uroriginalen Erfahrung unterlegt würde. Vielmehr gilt das Ganze umgekehrt: Das, was „zunächst“ und „schon“ als Fremdleib konstituiert ist, kann rückwärts oder nachträglich als bloßes Wahrnehmungsgegenständliches konzipiert werden, *falls* man die Einfühlungsleistungen unterbricht – z. B. in der theoretischen Untersuchung oder im Zweifelsfall in unserem Alltagsleben.[601] Vor diesem Hintergrund soll dann der Begriff „Unterlegen“ als

---

[600] Vgl. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 25: Dabei beschreibt Yamaguchi diesen Charakter des „Gegebenen“ vor der Apperzeption als „wahrnehmungsbereit“ bzw. „prinzipiell-Wahrnehmungsbereit-sein“.

[601] Vgl. XXIII/491–494. Die Wahrnehmbarkeit des primordialen Fremdleibs in Fremdleibapperzeption lässt sich mit der Wahrnehmbarkeit des *Bilddings* – z. B. eines Gemäldes (auf der Leinwand) als ein Wahrnehmungsgegenständliches – im Bildbewusstsein vergleichen.

Siehe C. Ferencz-Flatz, „Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob-Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserl Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung,“ *Husserl Studies* 25, Nr. 3 (2009), SS. 238–239: Wie Ferencz-Flatz aufzeigt, haben das Bildding und das *Bildobjekt* – d. i. das Gemälde als *bildliche Vorstellung* der abgebildeten Landschaft bzw. *Bildsujets* – „die selben Empfindungsdaten“ als Unterlage. Die simultanen Auffassungen der Leinwand als Bildding *und* als Bildobjekt sind jedoch prinzipiell miteinander unverträglich, denn man kann bei jeder Gegenwart die Gemälde entweder als Bildding oder als Bildobjekt auffassen. Dazu Aldea, “Husserl’s struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered,” S. 377, 380: Wie Aldea betont, spielt das Bildding nur die Rolle als Fundierung und Erreger der Apperzeption des Bildobjekts. Das Bildbewusstsein bzw. die Apperzeption des Bildsujet bezieht sich nicht direkt auf das Bildding, aber ohne diese „fundierte Wahrnehmungsauffassung des Bilddings als Erreger [*the founding perceptual apprehension of the* Bilding *as instigator*]“ kann das Bildbewusstsein als „modifizierende Auffassung [*modifying apprehension*]“ nicht stattfinden. Siehe zuletzt C. Lotz, “Depiction and plastic perception. A critique of Husserl’s theory of picture consciousness,” *Continental Philosophical Review* 40 (2007), S. 181: Lotz vertritt hier die Auffassung, dass sich das „Bildliche Sehen“ tatsächlich als ein Prozess der „plastischen Perzeption“ [*plastic perception*] erweist,

Kennzeichnung der Fremdleibapperzeption *im Kontrast zur* Wahrnehmung verstanden werden, insofern, als der Fremdleib ständig über der möglichen Präsentation seines „dinglichen Kerns“ hinaus eine „außerphysische Bedeutung“ aufweist.

6.1.4 Kommentar zu Theunissen: Weltvermitteltheit der Fremdleibapperzeption

Wir sind jetzt darauf vorbereitet, Theunissens Kritik an Husserls Konzeption einzugehen. Theunissens zufolge unterscheide sich der transzendentale Einfühlungsbegriff von dem im psychologischen Sinne dadurch, dass Ersterer das Thema anbelangt, wie sich die einfühlende Subjektivität *im allgemeinen Sinne ins Bewusstseinsleben des Fremden hineinversetzen könne*.[602] Vor diesem Hintergrund ist Theunissen der Meinung, dass Husserl die Einfühlung grundsätzlich als intentionalen Akt verstehe, der simultan die Momente von „Sich-hinein-versetzen ins Dort“ und „Sich-heraus-versetzen aus dem zentralen Hier“ in sich trage.[603] Der Auffassung Husserls entsprechend leide die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität aber, Theunissen zufolge, unter *doppelter Mittelbarkeit* – nämlich der *Weltvermitteltheit* und *Ich-Vermitteltheit*. Und dies gelte, solange sich die einzufühlende Subjektivität niemals in apodiktischer und apriorischer Unmittelbarkeit für die einfühlende Subjektivität gegeben werden könne.[604] Mit dem Begriff „Welt-Vermitteltheit“ bezeichnet Theunissen, dass die Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität jedenfalls von der Sinneskonstitution des dortigen, raumdinglichen Körpers *bedingt* werde, *bevor* die Leiblichkeit und das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität appräsentativ aufgefasst werden könne. Theunissens Auffassung weist implizit darauf hin, dass die einfühlungsmäßige Appräsentation des Fremdleibs und des Fremdbewusstseins das *weltliche* Sein des *reinen bzw. bloß physischen Dings* voraussetzen müsse und also wesentlich von der „schärfst möglichen Form von Mundanität“ geprägt werde.[605] Mit anderen Worten: Die Sinneskonstitution der *verleiblichten*

---

durch den hindurch der auszudrückende Sinn des Bildsujets – wie bei der Skulptur – aus den erlebten Sinnlichkeiten aus- und ein-gebildet wird.

Unseres Erachtens gilt die Wahrnehmbarkeit des primordialen Fremdleibs in ähnlicher Weise: Der „primordiale Fremdleib“ bezieht sich auf die Empfindungsdaten, die als Unterlage sowohl die Rolle einer Wahrnehmung als auch die einer Fremdapperzeption (bzw. Einfühlung) erfüllen *können*. Dies besagt aber einerseits, dass der primordiale Fremdleib *nicht* „zunächst“ als Wahrnehmungsgegenständliches „vor“ der Fremdleibapperzeption vollständig konstituiert *wird* und *werden muss*, und andererseits, dass die Wahrnehmbarkeitsschichte des Fremdleibs – die „Empfindungsdaten“ – in der Fremdleibapperzeption nur erlebt wird und keineswegs thematisch oder gegenständlich auffällt.

[602] Theunissen, *Der Andere*, S. 86.

[603] Ebd..

[604] Ebd., S. 136.

[605] Theunissen, *Der Andere*, S. 137. Vgl. Smith [A.], *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, S. 222: Wie Theunissen ist Smith auch der Auffassung, dass der Fremdleib laut Husserl erst als körperliches Ding konstituiert werde, um eine weitere Auffassung dieses Dings als Fremdleib zu

einzufühlenden Subjektivität müsse die Sinneskonstitution des innerweltlichen *Dings* und der *Welt* voraussetzen.[606] Auf der Basis dieser Analyse erhebt Theunissen den Einwand, dass Husserl die Seinsart der einzufühlenden Subjektivität und des bloß physischen Dinges vermöge des „nivellierenden Gebrauch[s] der Appräsentationskategorie" gleichgestellt habe und scheitere, ihren wesentlichen Unterschied zu veranschaulichen.[607] Anders formuliert: Nach Theunissen habe Husserl die Kategorien der einzufühlenden Subjektivität und des bloß physischen Dinges unabsichtlich – aber irrtümlich – gleichgestellt, weil ihre jeweilige Gegebenheitsweise und ihr jeweiliger Sinn nur nach dem *Modell des Wahrnehmungsgegenständlichen* bestimmt werden.

Theunissens Vorwurf der „Weltvermitteltheit" bzw. „Dingvermitteltheit" gegen Husserls Theorie der Fremdleibapperzeption lässt sich in zwei Richtungen beantworten. In Bezug auf die obige Erläuterung ist zunächst zu sehen, dass sich die Primordialitätssphäre als Erfahrungssphäre der primordialen Gegenständlichen nur aus der primordialen Reduktion ergibt, die eine abstrahierende Methode ist. Dies bedeutet, dass alle „Primordialen" in gewissem Maße „fiktiv" sind, insofern, als sie nur methodisch erzeugt werden und in diesem Sinne „kontra-urfaktisch" sind. Es gibt also nie und nimmer eine Phase des Erfahrungslebens, in der die einfühlende Subjektivität „wirklich" keine Einfühlungsleistungen hätte, oder eine Erfahrungssphäre, in der keine einfühlungsmäßig Konstituierten oder einfühlungsmäßige Motivationseinheiten vorzufinden wären. Mit Rücksicht auf unsere frühere Analyse ist ferner festzustellen, dass die Konzeption des Fremdkörpers als „bloss körperliches Ding" ebenso „fiktiv" bzw. kontra-urfaktisch ist. Denn sie ergibt sich nur aus der methodischen Herauslösung der Schicht der Wahrnehmbarkeit aus dem Fremdleib der einzufühlenden Subjektivität, der im monadischen Erfahrungsleben der einfühlenden Subjektivität *bereits* im „fertig entwickelten" Sinn verständlich gemacht *wurde*.

Es stellt sich hier aber die Frage: Wie lässt sich die konstitutive Rolle des „Fremdkörpers" verstehen, wenn wir der Auffassung Husserls zustimmen, dass es „wirklich" einen Kern oder eine Schicht der Wahrnehmbarkeit bei Fremdleib besteht, und der Auffassung Aguirres, dass der Fremdkörper als „das vermittelnde Moment" der Fremdleibapperzeption funktioniert? Unseres Erachtens deuten die Auffassungen Husserls und Aguirres auf die Folgenden hin. Erstens: Die Wahrnehmbarkeit des Fremdleibs sollte nicht nur als eine ihrer Auffassungsmöglichkeiten konzipiert werden, sondern auch als *Möglichkeitsbedingung* der Fremdleibapperzeption. Zweitens: Diese Möglichkeitsbedingung ist die *nachträgliche Wahrnehmbarkeit* des Fremdleibs statt der vorangehenden Konstitution des Fremdkörpers als rein physisches Ding. Deutlicher umformuliert: Die Fremdleibapperzeption setzt lediglich voraus, dass das, was als Fremdleib aufgefasst wird, nicht

ermöglichen. Vgl. auch V/109; VIII/492–494: Aus den Lektüren dieser Passagen stammt Theunissens Kritik an der Fremderfahrungstheorie Husserls.

[606] Vgl. Theunissen, *Der Andere*, SS. 136–138.

[607] Ebd., S. 138.

nur als rein Wahrnehmungsgegenständliches erfahren werden kann, sondern auch *so sein muss*. Im Hinblick auf unsere Kritik an Theunissens Vorwurf gegen Husserl ist zu bemerken, dass Theunissen die Wirkung der primordialen Reduktion irrtümlich *verabsolutiert* und alle Primordialen – einschließlich der primordialen Subjektivität, der Primordialitätssphäre und der primordialen Erfahrenen – *substanziiert* hat. Vor diesem Hintergrund wird das Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität nicht als sich „wirklich" bzw. „faktisch" vollziehendes Leben einer weltlosen Subjektivität interpretiert. Sondern transzendentaler Vorrang kann auch der primordialen Subjektivität erteilt werden, solange ihr Sein und ihre Einfühlungsleistungen unabhängig von anderen Bedingungen gültig sein können – z. B. den *Urfakten* bezüglich ihres einfühlungsfähigen Seins und der Gegebenheit, dass bereits intersubjektiv gültig ist. Im Gegensatz zu Theunissens Auffassung möchten wir nochmal unterstreichen, dass die Apperzeption des „Fremdleibs" nicht nur *simultan*, sondern auch *in eins* mit der Auffassung des Fremdbewusstseinslebens geschieht. Dies bedeutet: In der Einfühlung geben sich das Fremdbewusstsein und die Fremdleiblichkeit einerseits *direkt* – d. i. *sich selbst* statt ihres Anzeichens oder Anscheins – in der Einfühlung, aber andererseits *indirekt* – d. h. *keineswegs in uroriginaler Weise*, wie die einfühlende Subjektivität ihr eigenes Bewusstsein und ihre Eigenleiblichkeit *erst-persönlich erlebt*.[608]

Angesichts der einheitlichen Gegebenheit des „Fremdleibs" als das, was *sich auf das Fremdbewusstsein bezieht*, und des „Fremdbewusstseins" als das, was *vom Fremdleib bezogen ist*, kann man das Bewusstsein der fremden Subjektivität „durch" ihren Leib „hindurch" einfühlungsmäßig auffassen. Es stellt sich allerdings sofort die Frage, wie ist diese *„Bezogenheit"* des Fremdleibs *auf* das Fremdbewusstsein richtig zu verstehen. Die Antwort auf diese Frage kann nicht nur dazu beitragen, die eigentümliche Gegebenheitsweise der fremden Subjektivität *überhaupt* aufzuklären, sondern auch uns vor den falschen Konzeptionen des „leblosen" Fremdleibs oder Fremdbewusstseins zu schützen. Wie Husserl eindeutig sagt, setzt die Fremdleibapperzeption „als *identisch* […] den mir äusserlich erscheinenden fremden Leibkörper und die vergegenwärtigte Selbsterscheinung dieses Körpers" (XIII/252). Die Selbsterscheinung dieses „Körpers", was für die einfühlende Subjektivität nur vergegenwärtigt gegeben ist, ist nichts

[608] Vgl. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, S. 4: „Die Einfühlung hat also nicht den Charakter äußerer Wahrnehmung, aber sie hat doch mit ihr etwas gemein: dies, daß ihr Objekt jetzt und hier selbst da ist. Wir haben die äußere Wahrnehmung als originär gebenden Akt kennen gelernt. Ist die Einfühlung nicht äußere Wahrnehmung, so ist damit noch nicht gesagt, da ihr dieser Charakter des ‚Originären' abgeht." Dazu Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 21: „Daß aber ‚Erlebnisse' da sind, das ist uns in den Ausdrucksphänomenen – wiederum nicht durch Schluß, sondern ‚unmittelbar' – gegeben im Sinne originären ‚Wahrnehmens': wir nehmen die Scham *im* Erröten wahr, im Lachen die Freude. Die Rede, es sei uns ‚zunächst nur ein Körper gegeben', ist völlig irrig."

Man muss aber beachten, dass die Frage, wie diese Direktheit und Indirektheit der Fremderfahrung zu verstehen ist, den Streitpunkt zwischen Husserl und Scheler bildet. Allerdings ist Zahavi der Auffassung, dass dieser Streit in gewissem Maße geschlichtet werden kann. Vgl. XIV/xxvi. Siehe dazu D. Zahavi, "Empathy, Embodiment and interpersonal Understanding: from Lipps to Schutz," *Inquiry* 53, no. 3 (2010), SS. 289–295.

anderes als die Erscheinung der *Leiblichkeit* dieses „Körpers“ *für die einzufühlende Subjektivität*.[609] Dies bedeutet: Vom Gesichtspunkt der einfühlenden Subjektivität aus ist die Apperzeption des Fremdleibs nichts anderes als die Identitätssetzung der *Außenerscheinung* dieses „Körpers“ und die *Vergegenwärtigung* seiner *Selbsterscheinung für die einzufühlende Subjektivität* selbst. Es ist genau in dieser Weise, dass der Fremdleib „eben *doppelt* und *in eins* als erfahrenes Ding und als fungierender Leib erfahren ist“ (XIV/57 [Herv. d. Verf.]).[610] Wie Husserl an anderer Stelle verdeutlicht: Diese Identitätssetzung gilt nur, wenn sie „*durch die Beziehung zur ‚innerlichen‘ Anschauung* […] *den Sinn einer Vergegenwärtigung meines Ich*“ darstellt, „*während sie ohne diese Beziehung blosse äussere Erscheinung eines Körpers wäre“* (XIII/262). An dieser Stelle müssen wir aber Fragen in Bezug auf die „Bezogenheit“ des Fremdleibs auf das Fremdbewusstsein aufwerfen: Was ist jene „innerliche Anschauung“, die bei der Identitätssetzung der Außenerscheinung und der vergegenwärtigten Selbsterscheinung des dortigen „Körpers“ erforderlich ist? Wie und inwieweit kann sich die einfühlungsmäßige Apperzeption des Fremdleibs auf das Fremdbewusstsein beziehen?

6.2 Einfühlung als Fremdleibapperzeption

6.2.1 Fremdleibapperzeption und Bildbewusstsein

Aus den Manuskripten in Husserls *Intersubjektivitäts-Bänden* können wir tatsächlich verschiedene Auffassungen herausarbeiten, die als Hinweise zur Beantwortung der obigen Fragen dienen können. Auf der einen Seite ist zu bemerken, dass Husserl den Zusammenhang zwischen der „körperlichen“ Seite und der „seelischen“ Seite des Fremdleibs – d. h. der Leiblichkeit und dem Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität – mit dem zwischen den „gegenwärtigten“ und „vergegenwärtigten“ Aspekten des *Wahrnehmungsgegenständlichen* vergleicht. Bei diesem Fall versteht Husserl den Zusammenhang des Fremdkörpers und des Fremdbewusstseins wie folgt: „Wahrnehmend sehe ich den Menschen M und ihn sehend ‚verstehe‘ ich als Bestandsstück dieser Wahrnehmung *sein Gerichtet-sein auf jene andere Seite*, sein psychisches Hinsehen etc.“ (XV/83 [Herv. d. Verf.]). Es fällt aber sofort auf, dass sich die „seelische“ Seite des Fremdleibs wesentlich von der vergegenwärtigten Seite des Wahrnehmungsgegenständlichen unterscheidet. Denn die „seelische“ Seite des Fremdleibs kann

[609] Vgl. XV/634.

[610] Vgl. Luo, *Husserl and the Problem of Empathy*, S. 180: An dieser Stelle zeigt Luo auf, dass die Einfühlung in Bezug auf diesen Charakter wesentlich eine „Bi-Direktionalität [*bi-directionality*]“ ist, was sich zugleich auf die Wahrnehmbarkeitsschichte und die Seelenschichte der einzufühlenden Subjektivität bezieht.

keinesfalls von der einfühlenden Subjektivität erfahren oder erlebt werden; sonst würde die Leiblichkeit und das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität mit denen der einfühlenden Subjektivität zusammenfallen. Hier sollten wir aber diese Auffassung Husserls nicht voreilig als fehlerhaft bewerten. Denn es muss nicht falsch sein, die „körperliche" und „seelische" Seite des Fremdleibs im Anschluss an die „gegenwärtigte" und „vergegenwärtige" Aspekte derselben „Sachen" zu konzipieren. Das Problem dieser ersten Auffassung Husserls besteht also nur in dem Versuch, die letztere Unterscheidung in Bezug auf das Modell der *Dingwahrnehmung* nachzudenken. Wie sonst kann der Zusammenhang zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung aber im vorliegenden Kontext konzipiert werden?

Auf der anderen Seite möchten wir aber ebenso darauf aufmerskam machen, dass Husserl die Einfühlung im Vergleich zum *Bildbewusstsein* bringt.[611] In der Tat lässt sich ein Wahrnehmungsgegenständliches immer auf Basis seiner uroriginalen Präsentierbarkeit bzw. Wahrnehmbarkeit *bildlich* oder *signitiv* – d. i. als „Bild" oder als „Zeichen" – auffassen.[612] Beim Bildbewusstsein kann also ein *Bildding* – z. B. das aktuell wahrgenommene „Gemälde" – immer als *Bildobjekt* – i. e. „Darstellung" oder „Abbild" von „etwas anderem" – apperzipiert werden. Dementsprechend wird das *Bildsujet* bzw. das abgebildete „Objekt", das *anders als* das wahrgenommene Gemälde ist, in nicht-uroriginaler Weise erfahren. Zum einen ist sich Husserl völlig dessen bewusst, dass die Einfühlung nicht mit dem Bildbewusstsein identifiziert werden kann, weil eine solche Identifikation zu Lipps Auffassung der Einfühlung als Analogieschluss führen würde. Der Denkrichtung Lipps zufolge muss man also Folgendes zugestehen: Die „Einfühlung" des Zorns im Fremdbewusstsein müsste die „Wahrnehmung" des Zorns im eigenen Bewusstsein voraussetzen, sodass mein Zorn die Rolle als Analogon spielen könnte, um den Zorn des Anderen abzubilden (XIII/187–188).[613] Dieses Verständnis der Einfühlung ist offensichtlich falsch und unsinnig, denn die einfühlende Subjektivität muss nicht selbst zornig sein, um den Zorn des Anderen verständlich zu machen. Zum anderen sieht Husserl aber auch sehr richtig ein, wie Ferencz-Flatz anmerkt, dass die Leibapperzeption dem Bildbewusstsein in

[611] Siehe XIII/188–189, 233–234. Vgl. Z. Luo, "'Seeing-in' and Twofold Empathic Intentionality: A Husserlian Account," *Continental Philosophy Review* 51, Nr. 3 (2018), SS. 311–318: In seiner Analyse geht Luo vom Gesichtspunkt der husserl'schen Phänomenologie aus und vergleicht das Appräsentationsmoment der Einfühlung mit dem des Bildbewusstseins. Seines Erachtens kann ein Bild oder Zeichen als „Lichtbild" oder „Meldeanlage" bewirken und auf etwas hinweisen, was aktuell wirklich seiend ist. Dies enthüllt allerdings ein anderes Problem, nämlich, dass sich das Gebildete oder das Gezeichnete nur im transzendenten gegenständlichen Sinne darstellen und sich von der eigenen Subjektivität uroriginal beweisen lässt. Vgl. Ferencz-Flatz, „Zur ‚Anschaulichkeit' der Einfühlung bei Husserl," SS. 103–105. Zu beachten ist, dass Petrillo den Zusammenhang zwischen der Wahrnehmbarkeits- und der Seelenschichte des Fremdleibs im Verhältnis zum Zusammenhang der Anzeige und Bedeutung interpretiert. Siehe Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, SS. 117–123.

[612] Vgl. XIX[1]/396–398, 457–461.

[613] Vgl. auch Franck, *Flesh and Body*, S. 104.

gewissem Maße ähnlich ist. Das heißt: Bei der Einfühlung wird der dingliche Kern des Fremdleibs, der immer von der einfühlenden Subjektivität im originalen Sinne erfahren werden kann, als *das* aufgefasst, was das Fremdbewusstsein *abschattet*, obgleich es nie von der einfühlenden Subjektivität im originalen Sinne zu erfahren ist.[614] In dieser Hinsicht ist die Fremdleibapperzeption genauso *indirekt* wie das Bildbewusstsein, insofern, als es immer einen wesentlichen Unterschied zwischen der *Erscheinungsweise* des „Abschattenden" und des „Abgeschatteten" besteht.[615] Mit anderen Worten: Das *immer* original gegebene „Gemälde" (d. i., der Fremdkörper) schattet das *nie* original gegebene „Bildsujet" (d. h. das Fremdbewusstsein) ab.

Wir müssen hier aber darauf aufmerksam machen, dass es entscheidende Differenzen zwischen der Abschattung in der Fremdleibapperzeption und jener im Bildbewusstsein gibt. Erstens: Das, was im Bildbewusstsein aufgefasst wird, kann als *Quasi*-Gegenwärtiges sein – z. B. als explizit abgebildetes Gegenständliches oder implizit abgebildete Subjektivität der *Quasi-Wahrnehmung*. In der Tat ist das Bildbewusstsein nur möglich, wenn das *Bildobjekt* einerseits vom *real*-wahrnehmbaren *Bildding* abhängt und sich andererseits auf das *quasi*-wahrnehmbare *Bildsujet* bezieht. Wie Aldea noch deutlicher besagt, entsteht das Bildbewusstsein (und das *Bildobjekt*) genau in diesem Wirklichkeitswiderstreit und Wirklichkeitsdurchstreichung zwischen dem *Bildding* und dem *Bildsujet*.[616] Im Kontrast dazu besteht es gar keinen Wirklichkeitswiderstreit oder -durchstreichung zwischen dem Fremdkörper, Fremdleib und dem Fremdbewusstsein der einzufühlenden Subjektivität. In der Tat *muss* es *keinen* solchen Wirklichkeitswiderstreit bei der Fremdleibapperzeption *geben*; sonst könnte sich der Fremdleib, Kern zufolge, keinesfalls als *mitgegenwärtiger* Träger des *wirklich gesetzten* kinästhetischen Systems und Erfahrungslebens erweisen.[617] Zweitens: Im Gegensatz zum *Bildsujet* lässt sich das Fremdbewusstsein nicht unabhängig vom Fremdleib (oder Fremdkörper) auffassen. Wie Husserl erläutert: „Die ‚Anzeige' im Sinne eines objektiven Anzeigens (ein Objektives zeigt ein anderes an) liegt hier [d. i. bei der Einfühlung] nicht vor" (XIV/331). Dieses Zitat liefert uns einen richtigen Hinweis darauf, wie und inwiefern der Fremdleib und das Fremdbewusstsein „in eins" miteinander gegeben sind. Was Husserl hierbei unterstreichen möchte, ist die folgende Tatsache: Der Zusammenhang zwischen dem *Bildobjekt* und dem *Bildsujet* ist einer zwischen zwei „Sachen", deren jeweiliges Sein und Sinn unabhängig voneinander gelten kann. Währenddessen sind der Fremdleib und das Fremdbewusstsein keine zwei „Sachen" in der

[614] Ferencz-Flatz, „Zur ‚Anschaulichkeit' der Einfühlung bei Husserl," S. 105. Vgl. XIII/188.

[615] Aldea, "Husserl's struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered," SS. 376–377.

[616] Vgl. ebd., SS. 376–380.

[617] I. Kern, "Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity," in *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*, hrsg. von F. Kjosavik, C. Beyer und C. Fricke (New York: Routledge, 2019), S. 94.

gerade erwähnten Weise, sondern verschiedene Aspekte *derselben* „Sache“, nämlich der einzufühlenden Subjektivität. Auf der einen Seite ist zu bemerken, dass das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität nicht nur *simultan*, sondern auch *ausschließlich* durch die einfühlungsmäßige Auffassung ihrer Körperlichkeit hindurch verständlich gemacht werden kann. Noch deutlicher umformuliert: Es gibt außer der einfühlungsmäßigen „Interpretation“ bzw. „Auslegung“ des real-wahrnehmbaren „Fremdkörpers“ überhaupt *keine andere Weise*, die Leiblichkeit und das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität erfahren zu können.[618] Im Vergleich lässt sich das *Bildsujet* nicht notwendigerweise bildlich auffassen.[619] Natürlich verliert das Gegenständliche – z. B. das Einhorn (als Fiktives), Julius Caesar (als Vergangenes) oder den Eiffelturm (als Gegenwärtiges) – in dieser Hinsicht seinen Sinn *als Bildsujet* bzw. Abgebildetes. Dies verhindert aber nicht, dass dasselbe Gegenständliche ebenfalls in anderen, nicht-bildlichen Weisen – z. B. „direkt“ in Phantasie, Erinnerung oder möglicher Wahrnehmung – erfahren werden kann.

Mit Rücksicht auf diese Differenz zwischen der Fremdleibapperzeption und dem Bildbewusstsein sollte der Fremdkörper – d. h. den dinglichen Kern bzw. die Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs – nicht als notwendiges *Mittel* konzipiert werden, als ob er „zuerst“ als neutraler Stoff existieren würde und „danach“ einseitig von den Leistungen der bedingt würde. Sondern der „Fremdkörper“ ist, Wehrle zufolge, das *Medium* der Einfühlung. Wie Wehrle weiter erklärt, bezeichnet die Charakterisierung des Fremdkörpers als „Medium“ einerseits, dass sich die Einfühlung *nur in ihm* – d. h. in der Erfahrung von dem, was wahrnehmbar ist – vollziehen kann. Dies bedeutet: Obwohl die Verständlichkeit des Fremdkörpers „als“ Fremdleib die Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität voraussetzt, wird die *Vollzugsmöglichkeit* der Einfühlung umgekehrt von dem „Bestand“ dieses *Vollzugsmediums* bedingt.[620] Andererseits verweist diese Kennzeichnung auch darauf, dass die Konzeption des „Fremdkörpers“ nur *„als“ Medium der Einfühlung* sinnvoll ist und außer diesem Kontext unverständlich wird.[621] Denn der „Fremdkörpers“ stammt wesentlich aus der methodischen Herauslösung des dinglichen Kerns oder der Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs, was nur im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse bzw. der primordialen Reduktion gelten kann.

---

[618] Flatscher, „Grenze der Einfühlung. Zum Problem der Alterität bei Husserl und Levinas,“ S. 192: „Die Einfühlung indiziert jedoch nicht gemäß einer Abbildungsrelation eine abwesende Gegenwart, die auch in direkter Weise zugänglich wäre.“

[619] Aldea, “Husserl’s struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered,” SS. 376–377.

[620] Vgl. nochmal XIV/45–46 und Abschnitt 2.3.1 der vorliegenden Arbeit.

[621] M. Wehrle, „Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog,“ in *Grenzen der Empathie: Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, hrsg. von T. Breyer (Paderborn: Wilhelm Fink, 2013), SS. 6–7, 12. Vgl. dazu XIV/45–46 und Abschnitt 2.3.1 der vorliegenden Arbeit.

6.2.2 Eigenleib der einfühlenden Subjektivität als urmodaler Leib

Für die einfühlende Subjektivität schließt die Fremdleibapperzeption nicht einfach mit der Appräsentation der Erfahrungsschicht „im" Fremdkörper ab. Der Grund dafür liegt darin, dass sich diese Erfahrungsschicht „im" Fremdkörper zugleich als jene herausstellt, die im „uroriginalen" Sinn von der einzufühlenden Subjektivität erlebt wird. In der Tat ist bei jeder Fremdleibpräsentation simultan impliziert, dass nicht nur die einzufühlende Subjektivität „in" diesem Fremdleib „waltend wie ich" ist, sondern auch, dass sie „*dadurch* auf andere Dinge bezogen als sie wahrnehmend, auf eine ganze Umwelt bezogen" ist (XIV/505–506). Hier lässt sich noch deutlicher sehen, dass die Fremdleibapperzeption die Leiblichkeit der einfühlenden Subjektivität voraussetzt. Dies gilt aber nicht allein, weil die Erfahrung des Fremdleibs – als Wahrnehmbares – die Wahrnehmungsmöglichkeit der einfühlenden Subjektivität erfordert. Vielmehr geht es darum, dass die einfühlende Subjektivität ihre Eigenleiblichkeit als *Quelle des unmodifizierten Sinns* von Leiblichkeit benötigt, um den Fremdleib als Funktionszentrum der Empfindungsfelder und kinästhetischen Beweglichkeit im *intentional modifizierten Sinne* aufzufassen. Der Eigenleib der einfühlenden Subjektivität spielt also die Rolle des „Interpretationsstück[s]" der Fremdleibapperzeption (XIV/527). Wie Husserl weiter erläutert:

> Der eigene Leib fungiert hierbei auch sozusagen als der Urleib, nämlich insofern die Wahrnehmung des eigenen Leibs ausgezeichnet ist als die ursprünglichste Leiberfahrung und die apperzeptive Voraussetzung ist für jede mögliche Erfahrung des Typus „fremder Leib". […] Also ist hier für mich die ursprünglichste Quelle des Sinnes von Leib und Seele und Beseelung. (IX/)

In dieser Hinsicht ist zu beachten, dass die einzufühlende Subjektivität nie im formalen, abstrakten Sinne aufgefasst wird – z. B. als „Vollzugseinheit" des intentionalen Bewusstseinslebens. Sondern es handelt sich bei der Einfühlung immer, wie Merleau-Ponty einsieht, um eine „Übertragung" des erstpersönlich erlebten *„Leibschemas"* im *modifizierten* Sinne.[622] Dies weist darauf hin, dass die Einfühlung immer zugleich „die vergegenwärtigte ‚Selbstwahrnehmung' der spezifisch zugehörigen *sensuellen Schicht*, die Vergegenwärtigungen der den Leibkörper umgebenden *Dingwelt* und endlich die Selbstgegebenheit und *Selbsterlebtheit* einer Mannigfaltigkeit von *Erlebnissen*" der einzufühlenden Subjektivität ist (XIII/251). Aus dieser Überlegung heraus stellt Ricœur fest, dass die Apperzeption des Fremdleibs exakt die

[622] Siehe Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 220: „Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich auch durch meinen Leib die ‚Dinge' wahrnehme. Der Sinn der also ‚verstandenen' Geste eines Anderen ist nicht hinter ihr gelegen, sondern fällt zusammen mit der Struktur der von der Gebärde entworfenen Welt, die ich verstehend mir zu eigen mache; er tritt in der Geste selbst zu tage." Vgl. Tengelyi. "The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other," S. 435; Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, S. 104.

Einfühlung *ist*.[623] Denn die Fremdleibapperzeption ist nicht nur die Auffassung dessen, was sonst als bloß physisches Ding erfahren worden wäre. Sondern das Bewusstseinsleben, die Erfahrungswelt und das „Ich" der einzufühlenden Subjektivität werden simultan in der Fremdleibapperzeption mitbezogen.

All dies ist die notwendige Folge der Fremdleibapperzeption. Denn jede Fremdleibauffassung impliziert sofort, dass das, was aufgefasst wird, *seinerseits* Organ der lokalisierten Empfindungen aufgefasst werden sowie Träger des welterfahrenden Bewusstseinslebens sein muss. An diesem Punkt ist ersichtlich geworden, was die „Innenbedeutung" ist, die die primordiale Subjektivität dem „Fremdkörper" „unterlegt". Wie Husserl äußert, legt die einfühlende Subjektivität „dem Anderen dasselbe Erscheinungssystem ein […]" bzw. „ihm […] entsprechend andere aktuelle Erscheinungen, aktuelle Wahrnehmungen […], eine andere Stellung, demgemäss eine andere Orientierung" (XIV/254).[624] Auf der einen Seite können dieses „Erscheinungssystem" der Welt und die „anderen aktuellen Erscheinungen und Wahrnehmungen" in ihm natürlich von der primordialen Subjektivität auslösen und einlösen; diese Auslösung und Einlösung sind aber nur ihre *Potentialität* und nur in ihren *realen, aber nicht-aktuellen* Gegenwarten möglich. Auf der anderen Seite sind für die primordiale Subjektivität die *aktuelle* und *faktische* Auslösung und Einlösung dieser „anderen" aktuellen Erscheinungen und Wahrnehmungen als *Irrealität* „durchgestrichen". Denn die primordiale Subjektivität kann sich jedenfalls nur in der uroriginalen Erfahrung dessen befinden, was sie *aktuell* und *urfaktisch* erfährt. Aus diesem Grund legt Franck fest, dass die „Grenze" des Eigenleibs nichts anderes als der Fremdleib sein kann.[625] Was Franck meint, ist nicht einfach die Tatsache, dass sich der Fremdleib die „räumliche" Grenze des Eigenleibs wie ein Raumding auszeichnet, sondern, dass sich der Fremdleib als die Grenze des *„eigenen" intentionalen Erfahrungslebens* und der *„eigenen" konstitutiven Leistungen* der primordialen Subjektivität herausstellt. Einerseits können wir so verstehen, dass die Fremdapperzeption genau die *Erfahrung dieser Grenze* der Primordialitätssphäre ist. Über diese „Grenze" der Primordialitätssphäre gibt es andererseits für die primordiale Subjektivität nicht „nichts", sondern „etwas" – z. B. *„andere" aktuell welterfahrende Bewusstseinsleben*. Diese „anderen" aktuellen Bewusstseinsleben können sogar von der primordialen Subjektivität verständlich gemacht werden – aber nur so, dass sie keinesfalls von der primordialen Subjektivität im uroriginalen Sinne zu erfahren oder zu erleben sind.

---

[623] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 401.

[624] Vgl. XIII/286.

[625] Franck, *Flesh and Body*, S. 144. Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Berlin/New York: de Gruyter, 1975), S. 102: Seines Erachtens erweist sich der Fremdleibkörper simultan als „Raumgrenze" und „Aspektgrenze" des Subjekts.

6.2.3 Zweischichtigkeit der Fremdleibapperzeption und Ausdruck des Geistes

Es drängt sich nun aber die folgende Frage auf: Wie können die Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs, die sich von der einfühlenden Subjektivität im originalen Sinn erfahren lässt, und die Bewusstseins- bzw. „Seelenschicht" des Fremdleibs, die keinesfalls der einfühlenden Subjektivität im originalen Sinne erscheint, *einheitlich* aufgefasst werden? Es handelt sich hierbei also um „*[d]ie Frage der möglichen Ausweisung*" der Fremdleibapperzeption (XIV/324). In Bezug auf die obige Analyse ist sichtbar geworden, dass der Fremdleib nicht allein durch seine Wahrnehmbarkeit gekennzeichnet ist, sondern zugleich – und noch wichtiger – „die Funktion der *Appräsentation in der Weise des ‚Ausdrucks'*" erfüllt (XIV/249).[626] Wie Husserl in *Ideen II* eindeutig besagt: In der personalen Welt bzw. der „Geisteswelt", die die „Domäne der Geisteswissenschaften" ist, zeigt sich der „Mensch" grundsätzlich als „die in personaler Einstellung gegebene Einheit von *Leib und Ausdruck des Geistes* und von *Geist als Ausgedrücktem im Leibe*" (IV/325 [Herv. d. Verf.]).[627]

In der ersten Linie bezeichnet der husserl'sche Begriff „Ausdruck des Geistes" die Tatsache, dass die Fremdleibapperzeption wesentlich kein Denkprozess ist, in dem die „Seele" durch den vermittelnden Prozess der Schlussfolgerung oder Analogie auf ein bloß körperliches Ding hinzugefügt wird. Sondern die Fremdleibapperzeption ist ein *unmittelbares* Verstehen der Orts- und Gestaltänderungen des Fremdkörpers „*als" Gehaben des Fremdleibs* (XV/92). Wie Husserl nachdrücklich betont, werden bei der Einfühlung nicht nur das Bewusstsein und die Welterfahrungen der einzufühlenden Subjektivität im modifizierten Sinne gegeben"; sondern auch „in den veränderlichen Erfahrungsinhalten [des Fremdkörpers] für mich drückt sich ein leibliches Gehaben aus" (XIV/525). Einen der augenfälligsten Fälle des „Gehabens" bzw. „Gebarens" kann man im *Sprachphänomen* finden: Die Sprache, die man anhört, kann einerseits im Hinblick auf ihre Wahrnehmbarkeit rein als „Schalle" apperzipiert werden, aber andererseits auch als „Lautäusserungen", die „zum Gebiet des ‚ich erzeuge', ‚ich bewege', ‚ich wirke'" gehören (XIV/327). Die Auffassung des Gehörten als Lautäußerungen statt als Schalle bedeutet deshalb nicht nur, dass dieses Gehörte etwas über seine Wahrnehmbarkeitsschicht hinaus – z. B. den Wortsinn oder die Wortbedeutung – mit sich bringt. Sondern dieses Gehörte ergibt sich aus der Verwirklichung des *Ich-Könnens eines Leibs*, *der nicht mein Eigenleib ist*. An diesem Punkt findet Husserls Begriff „Ausdruck des Geistes" seine Resonanz und Vertiefung im Begriffspaar „Sagen und Gesagtes" bei Lévinas. Wie Lévinas erklärt: Trotz seiner wahrnehmungsmäßigen und begrifflichen „Unerfassbarkeit" kann dem Anderen durch seine Sprache „nachgespürt" werden, insofern, als die Sprache des Anderen immer für mich verstehbar und bereits vorgegeben ist. Was

[626] Vgl. XIII/64, 69–72.

[627] Vgl. IV/96; XIII/93, 238, 435–436, 445, 470; XIV/63–70, 157, 243–249, 318, 326–340, 353–354, 422–425, 463–464; XV/85–88, 116, 194, 456, 473–478, 505–507, 559, 641, 651, 655–657, 664–665.

bei diesem Anlass nachgespürt wird, ist jedoch nicht der Sinn, der in den gesprochenen Wörtern ausgedrückt wird, sondern der implizierte, aber sich konkret vollziehende *Sprechakt,* der diesen Sinn zum (sprachlichen) Ausdruck bringt.[628] Der husserl'sche – so wie der levinas'sche – Ausdrucksbegriff lässt sich jedoch nicht auf den sprachlichen Ausdruck beschränken. Wie Husserl verdeutlicht, erfährt die einfühlende Subjektivität bei der Fremdleibapperzeption auch „[die] Stellung [des Anderen], die seiner Augen, das Mienenspiel des Gesichts etc., ich erfahre den körperlichen *Ausdruck als Ausdruck* von einem Seelischen" (XV/83). In dieser Hinsicht lässt sich vielmehr ein engerer Zusammenhang zwischen Husserls und Merleau-Pontys Auffassung des Leibes finden. Denn sie stimmen damit überein, dass der Fremdleib *selbst* bereits *der Ausdruck des Fremdbewusstseins* ist, sobald man seine Orts- und Gestaltänderungen *„als" Gebaren* auffasst.[629]

Von dieser Auffassung des Fremdleibs als „Ausdruck des Geistes" ausgehend elaboriert Husserl weiter, wie die Gegebenheit des „dinglichen Kerns" des Fremdleibs seine „Seelenschicht" zum Ausdruck bringen kann. Einerseits lässt sich die Gegebenheit des Fremdkörpers je nach seinem örtlichen und gestaltlichen Änderungsstil als „Mannigfaltigkeit des *Ausdrucks*" des Fremdleibs – z. B. als „einzelner" *Blick*, *Mimik* oder *Geste* – betrachten; und solange diese „einzelnen" Ausdrucksmannigfaltigkeiten des Fremdleibs miteinander übereinstimmen, beziehen sie sich simultan auf die „Einheit eines *Gesamtausdrucks*", die in den ständig verlaufenden Veränderungen dieser Ausdrucksmannigfaltigkeiten trotzdem „innegehalten [bleibt]" (XV/87–88). Mit anderen Worten: Nicht nur drückt das einzelne Gebaren – z. B. den Anblick, die Lache, den Schwung der geballten Faust – einzelne Welterfahrung und einzelnes Bewusstseinsleben – die Neugier, das Glück oder die Wut in Bezug auf etwas in der Welt – „im" Fremdleib aus. Sondern das Gebaren drückt insgesamt das Fremdbewusstsein als das *Einheitssystem von Ausdrucksmannigfaltigkeiten* aus, das sich aktuell, faktisch und „in" diesem Fremdleib vollzieht. Diesbezüglich funktionieren die „Änderungsstile" bzw. das Gebaren des Fremdleibs gewissermaßen „wie" die *Abschattungsmannigfaltigkeiten* des Wahrnehmungsgegenständlichen, die das Gesamtgegenständliche der Wahrnehmung intentional „darstellen". Dies erklärt also den Grund dafür, warum Husserl die Einfühlung gelegentlich als eine besondere Art der „Wahrnehmung" kennzeichnet.[630]

Mit Hinblick auf die obige Analyse stellt Husserl fest, dass die Fremdleibapperzeption – d. i. die einfühlungsmäßige Auffassung des Fremdkörpers „als" Fremdleib – „*zwei Erfüllungsgestalten*" und entsprechend *zwei „Erfüllungsstufen*" hat, die dennoch simultan gelten und zusammenwirken. Auf der einen Stufe wird die Fremdleibapperzeption durch die „Anschauung" des dinglichen Kerns des Fremdleibs erfüllt, und *zu gleicher Zeit* wird auf der

[628] Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins oder Anders als Sein Geschehen*, SS. 93–96.
[629] Vgl. Breyer, „Intersubjektive Erfüllungen," S. 155.
[630] Vgl. XIII/343, 479.

anderen Stufe das interpretative Verstehen der Seelenschicht „leer" bzw. vergegenwärtigt erfüllt.[631] Dies bezeichnet, dass sich die Fremdleibapperzeption wesentlich durch die „*Zweischichtigkeit der Erfüllung*" charakterisieren lässt (XV/85 [Fn.1]).[632] Diese einzigartige Erfüllungsweise der Fremdleibapperzeption deutet simultan auf Folgendes hin: Das Verständlich-Machen der einzufühlenden Subjektivität kann nicht erfolgen, selbst wenn nur *eine* dieser zwei Stufen nicht erfüllt wird – z. B., wenn der Leib der einzufühlenden Subjektivität nicht „(real-)wahrnehmbar" ist, oder die Änderungsstile ihres „Fremdkörpers" nicht einstimmig als Gehaben aufgefasst werden können. Die Auffassung der Seelenschicht und der Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs sind deshalb „mitverflochten" (XV/84) oder – in unserem Terminus – *wechselseitig bedingt*. Und wie Römpp aufzeigt, können das Bewusstsein und die Leiblichkeit der einzufühlenden Subjektivität nur in dieser Struktur des Ausdrucks hervorkommen.[633]

Es ist genau vor diesem Hintergrund, dass der Fremdleib als *Willensorgan bzw. einheitliches Zentrum von kinästhetischen Bewegungen* neben dem Eigenleib der einfühlenden Subjektivität aufgefasst wird.[634] Das Verstehen des Gehabens des Fremdleibs impliziert deshalb notwendigerweise das entsprechende Verstehen der Absichten, Handlungen und Überlegungen, die dem im Fremdleib ausgedrückten „Geist" gehören. Nicht zu vernachlässigen ist, dass jedes Gehaben in der Primordialitätssphäre notwendigerweise auf das Tun und die Motive des Eigenleibs der primordialen Subjektivität zurückverweist.[635] Denn das Verstehen des Gehabens des Fremdleibs erfordert immer das „Interpretationsstück" – d. i. den urmodalen Sinn und die Gegebenheitsweise des „Bezugszentrums" der Empfindungsgegebenheiten und kinästhetischen Beweglichkeit. Und dieser urmodale Leib ist nur bei der Gegebenheit des Eigenleibs der primordialen Subjektivität vorzufinden. An dieser Stelle ist sichtbar geworden, warum Husserl die Leistungen der Einfühlung bzw. der Fremdleibapperzeption mit dem Bedingungssatz „wenn ich dort wäre" dargestellt hat. Denn bei der Fremdleibapperzeption „‚leb[t]'" sich die *verleiblichte* primordiale Subjektivität „in den Anderen ‚ein[…]', als ob ich selbst so täte, ich, der ich für mich das Geistige meines Gehabens wirklich erleben und wirklich erfahrend betrachten kann, in originaler Erfahrung und Evidenz" (XV/92). Nur in dieser Weise erfolgt das Verstehen der Änderungsstile des Fremdkörpers als Gehaben des Fremdleibs.[636] Und im Anschluss an unsere

[631] Vgl. XV/86.

[632] Vgl. Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, S. 118.

[633] Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 82.

[634] Vgl. XV/86: „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*."

[635] Vgl. XIV/328.

[636] J. Smith, "Seeing Other People," *Philosophy and Phenomenological Research* 81, no. 3 (2010), S. 741: "It may be that one's perceptual presentations and anticipations 'latch onto', or match, the functional role of

Analyse, dass der Fremdleib ebenso als das erfasst wird, was seine „sensuellen Schichten", umgebende *Dingwelt* und „Selbsterlebtheit von Erlebnissen" in sich trägt, unterscheidet sich der Fremdleib wesentlich nicht vom *Träger* des leiblichen Bewusstseinslebens *eines Ichs* bzw. *einer Subjektivität* gegenüber der primordialen Subjektivität.[637]

6.2.4 Erfüllungsweise der Fremdleibapperzeption

Obwohl Husserl mehrere Ähnlichkeiten zwischen der Einfühlung einerseits und dem Bildbewusstsein sowie der Wahrnehmung andererseits entdeckt, erweisen sich diese drei intentionalen Bewusstseinsakte nach allem als wesenstypisch verschieden. Die einfühlungsmäßige Auffassung des Fremdkörpers „als" Fremdleibs muss deshalb „ihren eigenen Stil des Stimmens und Nichtstimmens" haben (XV/84–85), gemäß dem diese Auffassung erfüllt (oder widerlegt) werden kann. Wie oben erwähnt wurde, zeichnet sich die Erfüllungsweise der Fremdleibapperzeption grundsätzlich durch ihre einzigartige „Zweischichtigkeit" aus. Diesbezüglich expliziert Husserl noch weiter: Weil das Fremdbewusstsein und die Fremdleiblichkeit nur als „Leergehalt" – d. h., ohne uroriginale Gegebenheit – durch die Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs ausgedrückt werden können, müssen sie immer „in fortschreitenden Indikationen, also in weiteren Interpretationen" bestimmt werden (XIV/526). In Bezug auf diese Explikation besagt Husserl zunächst, dass der Fremdleib nicht nur zum *aktuellen* Ausdruck des *aktuell* vergegenwärtigten Fremdbewusstseins beiträgt, sondern auch zu seinen „vorgängigen Ausdrücke[n]" (XIV/243). Wie Husserl an anderer Stelle darlegt:

> Aber nun verläuft die weitere Bewegung dieses Körpers dort und sein ganzes physisches, für mich sichtliches Gehaben so, dass jenes vorgezeichnete Ausweichen nun wirklich eintritt; nämlich, was körperlich jetzt eintritt, fordert jetzt die Als-ob-Interpretation, die durch die früheren Phasen vorgezeichnet war, als ihre Erfüllung. Und so verläuft die ganze weiter geweckte Interpretation im Als-ob immer von Innendeutung zu Vordeutung führend, sodass die Vordeutung in einer mitgeforderten Äusserlichkeit terminiert, die erfüllungsmässig eintritt. (XIV/500)

Nun muss diese Auffassung Husserls sehr sorgfältig interpretiert werden. An dieser Stelle schlägt Husserl zunächst ziemlich vor, dass es eine wesentliche *Zeitverschiebung* zwischen der Gegebenheit der Seelenschicht und der Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs gäbe, sodass die *aktuelle* Auffassung des Fremdbewusstseins und der Fremdleiblichkeit nur in der *künftigen* Erfahrung die Fremdkörperlichkeit erledigt werden könnte. Dem Anschein nach gilt es

another's mental state." Vgl. XIII/251.

[637] Vgl. XIII/115, 266–267, 316; XIV/414–415; dazu Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 53.

umgekehrt, nämlich, dass die aktuelle Erfahrung des Fremdkörpers nur die vergangene Leibapperzeption statt der aktuellen erfüllen würde. Diese Interpretation des Gedankens Husserls impliziert allerdings, dass die *aktuelle* Erfahrung des Fremdbewusstseins als *Mitgegenwärtigen* im Prinzip unmöglich ist. Denn dieser Denkrichtung zufolge könnte die Seelenschicht des Fremdleibs bei jeder *aktuellen* Bewusstseinsphase keinesfalls *„als" aktuell und wirklich* ausgewiesen werden und nur in den späteren Bewusstseinsphasen „nachträglich" bestätigt werden. Neben dieser stärkeren Interpretation des Gedankens Husserls kann man aber auch eine schwächere Interpretation herausarbeiten. Wie Husserl feststellt, hängt jeder aktuelle Ausdruck der Seelenschicht des Fremdleibs nicht nur mit der aktuell gegebenen Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs zusammen, sondern:

> Bei der *Fremd*wahrnehmung ist die Körperwahrnehmung nicht isoliert, sondern nur abstraktiv herauszulösende Schichte der ganzen Fremdwahrnehmung. Sie ist kontinuierlich bedeutsam in der Weise des *Ausdrucks*: Die Erfüllung geht so vonstatten, dass das jetzt Ausdrückende, damit ein Psychisches zur Setzung bringend, eben dadurch einen neuen Ausdruck [Herv. d. Verf.] fordert, also im Körperlichen eine neue Erscheinungsstruktur als nun bedeutsam, und wenn im Körperlichen nun etwas für mich *originaliter* eintritt, was dieser Forderung nicht gemäss ist, so ist die Setzung aufgehoben. Die beiden Schichten greifen also ineinander, oder die erste Appräsentation, die körpermässige, appräsentiert stetig Psychisches, diese rückwärts gerichtet appräsentiert stetig Körperliches. (XV/85)

Jede aktuelle Fremdleibapperzeption bringt deshalb das aktuelle Fremdbewusstsein durch den aktuellen Fremdkörper „zum Ausdruck". *Überdies hinaus* bezieht die Fremdleibapperzeption aber ebenso auf *neuen* „Ausdruck des Geistes" bzw. eine „*neue* Erscheinungsstruktur" in demselben „körperlichen" Fremdleib in den *darauffolgenden* Bewusstseinsphasen. Dies bedeutet zuerst, dass jede aktuelle Fremdleibapperzeption einen Horizont der *Antizipation* mit sich bringt. Zudem ist nachdrücklich hervorzuheben: Was bei den kommenden Bewusstseinsphasen antizipiert wird, ist nicht nur die *einstimmige* Gegebenheit der *Wahrnehmbarkeitsschicht „desselben" Fremdleibs* – z. B., dass der „Fremdleib" in den nächsten Zeitphasen nicht in Stücke zerfällt oder sich in die Gestalt einer Sphinx verwandelt. Sondern es ist auch erwartet, dass die *Seelenschicht desselben Fremdleibs* durch seine Wahrnehmbarkeitsschichte hindurch ebenso *einstimmig* apperzipiert werden kann – z. B., dass derselbe Fremdleib keine Wachspuppe ist und eine Seelenschichte ausdrückt, und dass die ausgedrückte Seelenschicht in den späteren Bewusstseinsphasen noch mit der in den früheren Bewusstseinsphasen übereinstimmt.[638] Was Husserl in dem obigen Zitat bezeichnet, ist also die

[638] Vgl. XIV/501–502: „Ist aber diese Vorstellung motiviert durch einen jetzt dort seienden Körper analog meinem Leibkörper und eröffnet sie damit einen Horizont der Antizipation, der sich auf der Seite der Wahrnehmung der Körperlichkeit dort beständig bestätigt und damit als ‚Interpretation' bestätigt, so ist diese vergegenwärtigende Abwandlung meines Ich Erfahrungsgewissheit und in der Weise der Erfahrung solange in

Tatsache, dass die aktuelle Gegebenheit des Fremdleibs *als Ausdruck des „aktuellen" Geistes* die künftige Gegebenheit des Fremdleibs *als Ausdruck des „künftig" Geistes* antizipiert. Noch präziser formuliert: Die *wechselseitige Bedingtheit* der zweischichtigen Erfüllungen der Fremdleibapperzeption gilt nicht nur in derselben Bewusstseinsphase, sondern auch *zwischen verschiedenen Bewusstseinsphasen*. Auf der Kehrseite ist herzuleiten: Falls die spätere Gegebenheit desselben „Fremdleibs" der aktuellen Antizipation der Fremdleibapperzeption nicht zutrifft, wird die aktuelle „Setzung" des Fremdleibs *als* Fremdleib *nachträglich* bzw. *zurückwirkend widerlegt*. An diesem Punkt wird sichtbar, dass die spätere Gegebenheit des Fremdleibs nicht wirklich bzw. im wörtlichen Sinne die frühere Fremdleibapperzeption „erfüllt". Sondern sie bestätigt nur *wieder*.

Soweit die Leiblichkeit und das Bewusstseinsleben des Fremdleibs durch die Wahrnehmbarkeitsschicht – d. i. den „Fremdkörper" – hindurch aufgefasst werden müssen, enthält die Fremdleibapperzeption unumgänglich die *Präsumtivität* und *Enttäuschungsmöglichkeit*, die die Gegebenheit aller Wahrnehmungsgegenständlichen prägen. Dies impliziert zugleich, dass die Einfühlung, die wesentlich in Form der Fremdleibapperzeption vollzogen wird, sich als „Trugwahrnehmung" ausweisen kann (XV/88).[639] Wie aber früher erläutert wurde, bezeichnet die Verfälschbarkeit des Wahrgenommenen – oder im vorliegenden Kontext, des „dinglichen Kerns" des Fremdleibs – weder, dass die Wahrheit oder Wirklichkeit des Wahrgenommenen mangelhaft ist, noch, dass die Wahrnehmung als Wesenstyp des intentionalen Akts im Prinzip unmöglich ist. Einerseits setzt die Täuschungsmöglichkeit der Wahrnehmung bereits voraus, dass die Erfüllungsmöglichkeiten und -kriterien einer Wahrnehmung ebenso bestehen. Andererseits erweist sich die Präsumtivität der Wahrnehmung exakt als den Wesenscharakter dieser „apodiktischen" Grundform von Erfahrung. In ähnlicher Weise gilt dies auch für die Einfühlung bzw. die Fremdleibapperzeption. Wie Husserl aufzeigt: „Die Möglichkeit, dass ein Anderer sei oder nicht sei, kann ich nur vollziehen als Möglichkeit einer Einfühlung und als Möglichkeit konsequenter Bestätigung oder Nichtbestätigung dieser Einfühlung im gesamten Gang meines Lebens" (XV/31). Um es deutlicher zu formulieren: Die Täuschungsmöglichkeit der Fremdapperzeption weist darauf hin, dass die Erfüllungsmöglichkeit – d. i. der Sinn des Fremdleibs *als* Ausdruck des „Fremdgeistes" – ebenso vorstellbar und verständlich ist. Und sofern die Wahrnehmbarkeits- *und* Seelenschicht des Fremdleibs *kontinuierlich* erfüllt werden, reicht es schon aus, den Fremdleib als *aktuellen und faktischen* Ausdruck des „Fremdgeistes" auszuweisen.

---

konsequenter Bestätigung als Forterfahrung, solange das körperliche Gehaben in der Wahrnehmung stilmässig – erfüllungsmässig sich zeigt."

[639] Vgl. XV/40–50, 254.

6.3 Konstitution der fremden Subjektivität als Träger „meiner“ Möglichkeiten

6.3.1 Zusammensetzen der primordialen Potentialität und Irrealität

Nachdem wir die Sinnesüberschüsse in der Primordialitätssphäre und die Fremdleibapperzeption untersucht haben, sind wir schließlich bereit, auf das zentrale Thema der statischen Fremderfahrungsanalyse einzugehen. In den obigen Untersuchungen befassen wir uns noch nicht mit den Fragen, wie und inwieweit das in der Fremdleibapperzeption ausgedrückte *Bewusstseinsleben* und *das „Vollzugs-Ich“ dieses Bewusstseinslebens* für die primordiale Subjektivität verständlich gemacht werden können. Wie zuvor gezeigt wurde: In ihrem Bewusstseinsleben konstituiert sich die primordiale Subjektivität einerseits in anonymer Weise als aktuell, hiesig (bzw. leiblich) und faktisch-seiend. Andererseits bezieht sie sich auch in nicht-thematischer und horizontmäßiger Weise auf die unendliche Pluralität von *potentialen* und *irrealen Subjektivitäten*. Diese Letzteren, die nichts anderes als die *Sinnesüberschüsse* der primordialen Subjektivität sind, gelten insofern, als die Erinnerung, Erwartung und Phantasie den Wesensmöglichkeiten des Bewusstseinslebens der primordialen Subjektivität gehören. Obwohl diese mitimplizit konstituierte Pluralität von potentialen und irrealen Subjektivitäten verschiedenartige „Fremdheit“ in die Primordialitätssphäre einführen, können diese zwei Arten von Subjektivitäten nicht mit der einzufühlenden Subjektivität identifiziert werden. Der Grund dafür liegt einerseits darin, dass sich die potentialen Subjektivitäten als *Koexistenz-Untereinander* für die primordiale Subjektivität ausweisen, insofern, als sie nur die nicht-aktuell – z. B. in den vergangenen oder künftigen Bewusstseinsphasen – verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität in sich tragen. Andererseits lässt sich auch erkennen, dass die irrealen Subjektivitäten nach allem als *Koexistenz-im-Widerstreit* für die primordiale Subjektivität hervortreten, weil sie nichts anderes als die kontrafaktischen bzw. bloß-idealen Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität sind.

Abgesehen davon, dass die einzufühlende Subjektivität weder mit der Potentialität noch mit der Irrealität der primordialen Subjektivität völlig gleichgesetzt werden kann, zeigt sie allerdings *gewisse* Merkmale, die mit denen der potentialen oder irrealen Subjektivität zusammentreffen. Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass diese drei Arten von Subjektivitäten nur von der primordialen Subjektivität vergegenwärtigt aufgefasst werden, sondern auch darin, dass sie in verschiedenen Weisen und Sinnen mit der primordialen bzw. „eigenen“ Subjektivitität *koexistiert*. Dies kann zuerst sehr deutlich beobachtet werden, als Husserl den Zusammenhang zwischen dem Sein der primordialen Subjektivität und dem der einzufühlenden Subjektivität weder als „Koexistenz-Untereinander“ noch als „Koexistenz-im-Widerstreit“ kennzeichnet,

sondern sehr präziser als *„Koexistenz-Miteinander“* beschreibt.[640] Wie lässt sich diese Ähnlichkeit zwischen der einfühlenden Subjektivität und den potentialen oder irrealen Subjektivitäten verstehen, die jedoch wesentlich voneinander zu unterscheiden sind? Und wie sollten die Einfühlungsleistungen vor diesem Hintergrund begriffen werden?

Wie wir in den Schlussteilen des vierten und fünften Kapitels klargestellt haben, überschneidet der wesentliche Sinn der einzufühlenden Subjektivität partiell mit denen der potentialen und irrealen Subjektivitäten der primordialen Subjektivität. Dies bezieht sich einerseits darauf, dass die einzufühlende Subjektivität in ihrem „eigenen“ Bewusstseinsleben über *jene Vermöglichkeiten* verfügt, die *auch* als *nicht-aktuell verwirklichbare Vermöglichkeiten* für die einfühlende Subjektivität gelten. Andererseits erweist sich *diejenige Vermöglichkeit*, die die einzufühlende Subjektivität in der aktuellen Bewusstseinsphase der primordialen Subjektivität verwirklicht oder „besetzt“, *zugleich* als *kontrafaktisch* bzw. *bloß ideal-möglich* für die primordiale Subjektivität. An dieser Stelle müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf Helds berühmte Analyse über den Doppelcharakter des husserl'schen Einfühlungsbegriffs lenken.[641] Wie bereits aufgezeigt wurde, hat Husserl versucht, den intentional modifizierenden Charakter der Einfühlungsleistungen allgemein mit dem Bedingungssatz „*wenn ich dort wäre*“ (I/147)[642] zu umreißen. Helds Erachtens erweist sich dieser Bedingungssatz aber grundsätzlich als eine „Kontaminationsformel“. [643] Dieser Begriff der „Kontaminationsformel“ bezieht sich vorwiegend auf die *Zweideutigkeit* dieses Satzes, sofern er sowohl die Bedeutung „*wenn* ich dort sein *kann*“ als auch die Bedeutung „*als ob* ich dort *wäre*“ in sich trägt. Dieser Bedingungssatz bezeichnet also nach Held zugleich das *indefinitus* (*realis)* der Gegenwart und das *Irrealis* der Gegenwart – was jeweils der *Potentialität* und der *Irrealität* der primordialen Subjektivität entspricht.[644]

Besonders hervorzuheben ist aber, dass Husserl sich nicht nur der Zweideutigkeit dieses Satzes völlig bewusst ist. Sondern er zeigt immer Schwankung und Unschlüssigkeit, wenn er versucht, das Wesen der Einfühlungsleistungen mit diesem Bedingungssatz auf einen Schlag darzustellen. In der Tat fällt immer auf, dass Husserl die Bedeutung dieses Bedingungssatzes in

[640] Vgl. XIV/99.

[641] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ SS. 3–60.

[642] Vgl. XIII/401; XIV/141, 160, 186, 498–501, 524; XV 92, 103, 238–239, 251, 284, 314, 642.

[643] Siehe Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 36.

[644] Ebd., S. 36: In seiner berühmten Analyse zu Husserls Intersubjektivitäts- und Einfühlungsbegriff gewinnt Held die Einsicht, dass der Bedingungssatz „wenn ich dort wäre“, mit dem Husserl in der fünften cartesianischen Meditation die intentional modifizierenden Leistungen der Einfühlung zum Ausdruck bringt, eine wesentliche Zweideutigkeit in sich trägt. Dies impliziert, dass die Einfühlung in den Augen Husserls nichts anderes als das Zusammenwirken von Momenten der *Irrealität* und *Potentialität* ist.

demselben Forschungstext sehr oft dadurch aufklärt, indem er diesen Satz sowohl im *Vergleich* als auch im *Kontrast* zur Potentialität und Irrealität der primordialen Subjektivität darstellt. Held bemerkt nicht nur diese Schwankung und Unschlüssigkeit Husserls. Vielmehr kommt er zu dem einsichtsvollen Schluss, dass Husserl die Einfühlung nicht mit der Erinnerung, Erwartung oder Phantasie identifiziert hat, weil Husserl die Leistungen dieser verschiedenen Bewusstseinsakte, so Held, *simultan* zum Einsatz bringt.[645] Vor diesem Hintergrund stellt Held also fest, dass Husserl die Einfühlungsleistungen im Grunde genommen als ein einzigartiges *Zusammensetzen der Potentialität – d. i. der nicht-aktuell verwirklichbaren Subjektivitäten – und der Irrealität – d. h. der bloß ideal-möglichen Subjektivitäten – der primordialen Subjektivität* konzipiert.

Hochwichtig ist aber zu beachten, dass Helds Beurteilung des Satzes „wenn ich dort wäre" als „Kontaminationsformel" eine zweite – und kritische – Implikation hat. Was auf Helds Explikation der Kontaminationsformel und Zweideutigkeit des Bedingungssatzes „wie ich dort wäre" folgt, ist seine Kritik an Husserls Konzeption der Einfühlung. Der Grund für Helds Kritik liegt darin, dass ein solches einfühlungsmäßiges Zusammensetzen der Potentialität und Irrealität der primordialen Subjektivität seines Erachtens im Grunde genommen scheitern müsse, weil es das Sinnesmoment der *Phantasie* in den Einfühlungsleistungen gebe. Der Bestand des Phantasiemoments in der Einfühlung deute nicht nur darauf hin, so Held, dass die Erfüllung des Phantasiemoments der Einfühlung keine Gegebenheit der faktischen Sinnesmomente fordere – z. B. des primordialen „Fremdkörpers" oder der potentialen Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität. Sondern die Gegebenheit (oder Nicht-Gegebenheit) des erwähnten faktischen Sinnesmomentes sei, Helds Erachtens, für die Erfüllung (oder Enttäuschung) des Phantasiemoments der Einfühlung durchaus irrelevant, wie es im Fall der Phantasie immer sei.[646] Anders als es anscheinend ist, erweist sich Helds Aufzeigen der Kontaminationsformel des Bedingungssatzes „wie ich dort wäre" deshalb grundsätzlich als Teil seiner Kritik an Husserl, anstatt Teil des Argumentationsversuchs für Husserls Einfühlungstheorie zu sein. Dieser Denkrichtung zufolge erreicht Held sogar die Schlussfolgerung: Falls die Einfühlung wesentlich das Zusammensetzen der Potentialität und Irrealität der primordialen Subjektivität sei, könne die „Einfühlung" schließlich nur eine unendliche Pluralität von *phantasierten Subjektivitäten* konstituieren, deren Vermöglichkeiten für die primordiale Subjektivität *„ontologisch" irreal* bzw. *bloß ideal-möglich* seien, aber den Potentialitäten der primordialen Subjektivität *„inhaltlich" gleich*.[647]

---

[645] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 38–40.

[646] Ebd., S. 36.

[647] Wir werden eine Kritik an Helds Interpretation der Kontaminationsformel des husserl'schen Einfühlungsbegriff im Abschnitt 6.3.3 üben.

6.3.2 Wechselseitige Geltungseinschränkung der primordialen Potentialität und primordialen Irrealität

Um Helds Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs genauer zu prüfen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf ein Forschungsmanuskript Husserls von 1927 lenken.[648] In diesem Manuskript macht Husserl klar, dass er die Einfühlung als Vorstellung des dortig seienden „Körpers" versteht, der dem Eigenleib der primordialen (bzw. der einfühlenden) Subjektivität „ähnlich" ist und also in der Form „als ob ich leiblich dort wäre" aufgefasst wird (XIV/498–499). Husserls Erachtens trägt die Einfühlung in sich nicht allein die abwandelnde Auffassung der Außenerscheinungen des Eigenleibs, sondern auch ihrer „Innerlichkeit" – d. i. ihrer eigenen, uroriginal erlebten Leiblichkeit und ihres Bewusstseinslebens. Als Resultat dieser zweischichtigen Modifikation werden die Erscheinung eines „dorthin versetzte[n] Leibs" und die mit diesem dortigen (einzufühlenden) „Fremdkörper" verbundenen Erscheinungen der wirklichen Welt „von dort aus" ermöglicht (XIV/498–499).[649] Wie Husserl weitergeht, erweisen sich die Abwandlungen in der Einfühlung einerseits als „faktische Wandlungen" des dortigen Fremdkörpers, damit „die entsprechende Vorstellung ‚*als ob* ich dort wäre' lebendig erweckt" werden kann (XIV/499 [Herv. d. Verf.]). Auf der anderen Seite wird der dortige Fremdkörper trotzdem nur im Anschluss an seine „*quasi*-Bedeutung" als „*quasi*-Leib[]" apperzipiert (XIV/499). Denn in der Primordialitätssphäre lässt sich nur der Eigenleib der primordialen Subjektivität als Leib im urmodalen, unmodifizierten und sozusagen „genuinen" Sinne betrachten. Bis dahin werden die Einfühlungsleistungen von Husserl hauptsächlich in Bezug auf ihren *phantasiemäßig* abwandelnden Charakter gekennzeichnet, dem gemäß der dortige Fremdkörper rein als „quasi-Leib" der *bloß ideal-möglichen* Subjektivität konzipiert wird.

Zu beachten ist aber: Nach der obigen Kennzeichnung der Einfühlung hebt Husserl sofort hervor, dass die Einfühlung nicht mit dieser – phantasiemäßigen – Abwandlung identifiziert werden kann, weil es bei der Einfühlung einen zweiten Schritt gibt. Wie Husserl weiter ausführt: „Hat der Körper dort *im ersten Moment* vermöge seiner Ähnlichkeit mit ‚mir' seinen leiblichen Sinn im *Als-ob* erhalten, so ist damit – im Als-ob – ein Sinneshorizont eröffnet, also mein weiteres leibliches Verhalten ‚*wie* wenn ich dort wäre.'" (XIV/499 [Herv. d. Verf.]) An dieser Stelle macht Husserl ganz explizit, dass jener „Leib", der dank des phantasiemäßigen Abwandlungsmoments der Einfühlung als *Quasi*-Leib aufgefasst wird, seinen „Horizontstil" haben kann (XIV/499).

[648] Siehe XIV/498–502 bzw. Text Nr. 30, unter dem Titel „Die Weckung der Vorstellung ‚als ob ich dort wäre' durch einen Aussenkörper und ihre Erfüllung (Bestätigung dieser Al-ob-Interpretation). Der Andere als vergegenwärtigende Abwandlung meines Ich in Deckung (Spiegelung)".

[649] Wie überhaupt die primordiale Subjektivität die „Äußerlichkeit" ihres Eigenleibs auffasst und zur intentionalen Abwandlung bringen kann, gehört zum Bereich der genetischen Fremderfahrungsanalyse. Dieses Thema wird ausführlich im achten Kapitel behandelt.

Beispielsweise kann es immer fiktiv konstruiert werden, dass der Quasi-Leib „in der Phantasiewelt“ sich bewegen und verschiedene Erfahrungsmöglichkeiten „in der Phantasiewelt“ auslösen bzw. verwirklichen könnte. Husserl fügt trotzdem die Bemerkung hinzu, dass bei der Einfühlung „die Motivationslage eine eigentümliche [ist], die mit dem Gehaben des dortigen Körpers *eine beliebige Phantasie-Innerlichkeit nicht einzulegen gestattet*“ (XIV/499 [Herv. d. Verf.]). An diesem Punkt ist ersichtlich geworden: Wenn die Einfühlung überhaupt gelingen soll – und das ist *bereits* der Fall –, muss sie ein *weiteres Abwandlungsmoment* neben der Phantasie enthalten in sich tragen. In der „ersten“ Abwandlung fasst die primordiale bzw. einfühlende Subjektivität den dortigen, wirklich wahrgenommenen „Fremdkörper“ als „Quasi-Leib“ auf, dessen Bewusstseinsleben für die primordiale Subjektivität nur als irreales, aber „andersseiendes“ Leben gilt. Und in der sozusagen „zweiten“ Abwandlung wird dieses irreales andersseiendes Bewusstseinslebens *trotz seines kontrafaktischen Charakters* im Anschluss an die *nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten* – d. i. die *Potentialitäten* – der primordialen Subjektivität *„als real“ gesetzt*. Wie Husserl erklärt: Das bloß ideal-mögliche Bewusstseinsleben des dortigen „Fremdkörpers“ wird im Anschluss an jene (Ver-)Möglichkeiten gesetzt, die „meine *wirklichen* Möglichkeiten sind, die ich annehmen könnte als überhaupt denkbare und zum erheblichen Teil auch annehmen könnte im Rahmen meines Ich-kann, als Möglichkeiten, die wirklich zu meinem Ich als Ich des Moments, der aktuellen Gegenwart gehören […]“ (XIV/500–501). An dieser Stelle müssen wir unterstreichen, dass die obengenannte „Setzung“ und „Abwandlung“, die sich „vollziehen“, nicht eigentlich in thematischer und spontaner Weise durchgeführt werden. Die einfühlungsmäßige Auffassung vollzieht sich also keineswegs so, als ob die primordiale Subjektivität „erst“ etwas thematisch phantasieren würde und danach das Phantasierte als wirklich setzen würde. Unseres Erachtens erweisen sich diese „Vollzüge“ schließlich nur als *mögliches Wechselspiel* zwischen dem Irrealitäts- und dem Potentialitätsmoment, die als Sinnesüberschüsse in der *anonymen Selbstkonstitution* der primordialen Subjektivität *impliziert bezogen* werden und durch die Einfühlungsleistungen *explizit abgehoben* werden *können*.

Es zeigt sich nun, dass Held das Wesen des husserl‘schen Einfühlungsbegriffs insofern richtig verstanden hat, als Husserl die Einfühlung eigentlich als das Zusammensetzen von zwei heterogenen Sinnesmomenten konzipiert, die als Sinnesüberschüsse aus der Primordialitätssphäre entspringen. Der Streitpunkt zwischen Husserls Konzeption und Helds Interpretation lässt sich also grundsätzlich auf die Frage zurückführen, *ob* das primordiale Sinnesmoment der Irrealität (oder Phantasie) überhaupt *im Fall der Einfühlung* vom primordialen Sinnesmoment der Potentialität „betroffen“ werden kann. Bevor wir auf die Interpretation Helds eingehen – und Kritik an ihr üben –, müssen wir zuerst Husserls Auffassung der „Kontaminationsformel“ der Einfühlung darlegen. In erster Linie ist zu beobachten, dass das primordiale Irrealitätsmoment in der folgenden

Weise mit dem primordialen Potentialitätsmoment verbunden ist: Die bloß ideal-mögliche Subjektivität, die aus den „implizierten" phantasiemäßigen Abwandlungen bzw. aus dem primordialen Irrealitätsmoment der Einfühlung entstammt, ist immer dem dortigen Leibkörper *„einzulegen"*. Im Zusammenhang mit der früheren Analyse der Fremdleibapperzeption bedeutet dies mindestens: *Selbst* wenn man die Einfühlung als *Sonderart* der „Phantasie" konzipiert, muss die Konstitution der „phantasierten" Subjektivitäten beim Fall der Einfühlung den „Fremdkörper" voraussetzen. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend verhalten sich dann die „einfühlungsmäßige Phantasie" und eine „reine Phantasie" zueinander wie das *Bildbewusstsein* und das *reine Phantasiebewusstsein*. Mit anderen Worten: Sogar wenn man die Einfühlung als eine einzigartige Phantasie konzipiert, unterscheidet sich die einfühlungsmäßige „Phantasie" noch vom reinen „Phantasie", dadurch, dass das Erstere das fremdkörperliche „Gemälde" braucht. Diesbezüglich fasst Aguirre sehr richtig auf, indem er besagt, dass sich die *„Motivation"* der wirklichen Gegebenheit im Fall der Einfühlung *„gewissermaßen [als] die Grenze der Einbildungskraft*" erweist.[650] Denn der „Vollzug" der phantasiemäßigen Abwandlung ist bei diesem Fall nicht möglich, wenn es nicht „etwas" gibt, das *aktuell* und *faktisch* wahrgenommen werden *kann*.

Es ist aber offensichtlich, dass sich die Einfühlung wesentlich mehr – oder präziser: verschiedenartig – als Phantasie erweist. In Anlehnung an die Reihenfolge der Erläuterungen in Husserls Manuskript befassen wir uns aber zunächst mit der Rolle des primordialen *Irrealitätsmoments* in der Einfühlung. Das phantasiemäßig abwandelnde Moment, das beim „ersten" Schritt der Einfühlung zur Geltung kommt, dient tatsächlich dazu, ein zweites Bewusstseinsleben mit *unvereinbarer Zeitlichkeit* gegenüber der primordialen Subjektivität zu erzeugen. Wie Held besagt, liefert dieses Irrealitätsmoment der Einfühlung das erforderte Trennungsmoment im Zeitbewusstsein der einfühlenden Subjektivität.[651] Denn wie Husserl aufzeigt, würde „die kinästhetische Mannigfaltigkeit, die ich mitsetzen muss" ohne das Irrealitätsmoment der Einfühlung „zum Leib hier […] [gehört], nicht zum Leibkörper, der dort erscheint" (XIII/257). Aufgrund dessen kann das „zweite" Bewusstsein, das in der Einfühlung zu konstituieren ist, nicht mehr von der primordialen Subjektivität entlang desselben Flusses des Zeitbewusstseins zurückverfolgt werden. Anders formuliert: Nur mithilfe des Irrealitätsmoments der Einfühlung kann ein *„koexistierendes"* Bewusstsein, das aber im Grunde genommen *unvereinbar* ist, in dem einfühlenden Bewusstsein der primordialen Subjektivität verständlich gemacht werden. Umgekehrt gilt es auch: Das Irrealitätsmoment *hindert* im Grunde genommen

[650] Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, S. 159.

[651] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," S. 38. Siehe auch Flatscher, „Grenzen der Einfühlung," S. 195; und J-F. Courtine, „Intersubjektivität und Analogie," *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991), S. 258.

daran, das einzufühlende Bewusstsein und das einfühlende Bewusstsein in *Koexistenz-Untereinander* zu „fallen“. Das phantasiemäßig abwandelnde Moment bzw. das Irrealitätsmoment der Einfühlung trägt also wesentlich dazu bei, die *spezifische Absolutheit* des unumkehrbaren Positionsverhältnisses zwischen *zwei Subjektivitäten* – anstelle *einer Subjektivität* und *etwas anderem* – herzustellen. Das Phantasiemoment der Einfühlung ist daher zur Konstitution des *„Absolut-am-Ausgangspunkt-Bleibens“ der einzufühlenden Subjektivität* auf der *gegenüberstehenden Seite* dieses Verhältnisses – d. i. *ihrem Absolut-am-Gegenplatz-Bleiben* – erforderlich. Und infolgedessen *kann* und *muss* das, was als einzufühlende Subjektivität verständlich zu machen ist, sich für die einfühlende Subjektivität immer nur als *gegenüber-seiende Subjektivität* ausweisen.

An diesem Punkt ist hervorzuheben: Obgleich das „zweite“ Bewusstseinsleben der einzufühlenden Subjektivität, das in den dortigen Fremdkörper „einzulegen“ ist, wegen des Irrealitätsmoments der Einfühlung nicht mehr mit dem der primordialen Subjektivität „vereinigt“ werden kann, fehlt ihm zugleich die Möglichkeit, von der primordialen Subjektivität als wirklich bzw. faktisch aufgefasst zu werden. Denn das „faktische“ Sein dieser „zweiten“ Subjektivität ist, wie wir im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit klargemacht haben, angesichts des aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins der primordialen Subjektivität überhaupt als bloß ideal-möglich „durchgestrichen“. Zur Ermöglichung der „faktischen Wirklichkeit“ der irrealen Subjektivitäten muss deshalb ihre Unverträglichkeit *im entsprechenden Maße* weiter abgewandelt werden. Dies ist nur zu erreichen, wenn das bloß ideal-mögliche Sein dieser irrealen Subjektivität *weiterhin* im Verhältnis zu den *nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten* der einfühlenden Subjektivität – i. e. ihren *Potentialitäten* – aufgefasst wird. Es stellt sich dennoch die Frage, was eigentlich diese Auffassung „im Verhältnis zu“ bedeutet. Wie Husserl in einem anderen Manuskript eindeutig besagt, kann die Einfühlung nur gelingen, wenn die primordiale Subjektivität ihre Potentialitäten *direkt „als“ reale Vermöglichkeiten jener irrealen Subjektivität setzt*, die durch das Irrealitätsmoment der Einfühlung mit dem dortigen Körper „in eins“ apperzipiert wird:

> [S]o sehe ich jetzt in der Natur den fremden Leibkörper und habe […] den Anderen mit appräsentierten, aber nicht mir gegebenen Erscheinungen, mit Erscheinungen, die ich ebenso haben könnte, wenn ich mit meinem Leib an der Stelle des fremden Leibes in entsprechender Raumlage wäre. Für mich sind es mögliche Erscheinungen, aber *ich setze den Anderen als Subjekt dieser selben wirklichen Erscheinungen*. Und für mich sind es eigentlich nur mögliche Erscheinungen, sofern ich hätte vorher dahin gehen können, wo er ist, und hätte nun jetzt diese Erscheinungen haben können, die er jetzt hat. (XIV/249–250 [Herv. d. Verf.])

Wir müssen nachdrücklich betonen, dass diese Wirklichkeitssetzung der Erscheinungen der Welt (und innerweltlichen Gegenständlichen) *für* die fremde Subjektivität und die Wirklichkeitssetzung der entsprechenden Vermöglichkeiten *der* fremden Subjektivität nur zwei

Seiten derselben Medaille sind. Das heißt: Die Wirklichkeitssetzung der Erscheinungen der Welt und innerweltlichen Gegenständlichen als Erscheinung „für den Anderen“ *ist* schon die *indirekte und unthematische Form der Einfühlung*. In der Tat kann gesehen werden, dass gewisse „Vermöglichkeiten“ (sowie gewisse Erscheinungen der Welt und innerweltlichen Gegenständlichen) der bloß ideal-möglichen Subjektivität „als wirklich“ gesetzt werden können. Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung, dass diese Vermöglichkeiten (und Erscheinungen) für die primordiale Subjektivität im Prinzip *in ihrem vergangenen oder künftigen Bewusstseinsleben – d. h. nicht-aktuell – im originalen Sinne zu verwirklichen bzw. auszuweisen sind*. An dieser Stelle wird klargemacht, dass die nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten bzw. die Potentialität der primordialen Subjektivität dem einfühlenden Bewusstsein das gebrauchte *Verbindungsmoment* bietet.[652] Dieses Moment der Einfühlung dient also dazu, die irreale Subjektivität, die in der „ersten“ Abwandlung erzeugt wird, im Anschluss sowohl an den *Inhalt* als auch an die *faktische Verwirklichbarkeit* der Potentialitäten der primordialen Subjektivität verständlich zu machen. Und wie wir gerade aufgezeigt haben, vollzieht sich diese zweite Abwandlung immer nur unter der Voraussetzung, dass die „als real“ gesetzten Vermöglichkeiten der irrealen Subjektivität *nicht inhaltlich* über die Tragweite der Potentialitäten der primordialen Subjektivität *hinausgehen* können. Aufgrund des Potentialitätsmoments der Einfühlung kann ein koexistierendes, aber unvereinbares Bewusstsein, das aber nicht „lagelos“ ist, in dem einfühlenden Bewusstsein der primordialen Subjektivität verständlich gemacht werden. Das Irrealitätsmoment der Einfühlung dient also im einfühlenden Bewusstsein zur Erzeugung eines unvereinbaren (Zeit-)Punkts der Koexistenz, damit die Potentialitäten der primordialen Subjektivität im Anschluss an diesen unvereinbaren Zeitpunkt der Koexistenz *neu* verstanden werden können. Umgekehrt gilt es zugleich: Das Potentialitätsmoment *verhütet* wesentlich, das einzufühlende Bewusstsein und das einfühlende Bewusstsein miteinander als *Koexistenz-im-Widerstreit* zusammenzuhängen.

Es ist trotzdem zu beachten, dass das phantasiemäßig abwandelnde Moment der Einfühlung, das der absoluten „Trennung“ zwischen der primordialen Subjektivität und der einzufühlenden Subjektivität zugrunde liegt, auch in umgekehrter Weise von dem Verbindungsmoment *begrenzt* wird. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Auffassung Aguirres, dass die „Motivation“ der Einfühlung in gewissem Maße die Grenze ihrer „Einbildungskraft“ ausmacht, noch weiter entwickeln. Zuallererst ist sichtbar geworden, dass das Irrealitätsmoment und das Potentialitätsmoment beim Vollzug der Einfühlung *wechselseitig einschränken*. Auf der einen Seite müssen jene Vermöglichkeiten der irrealen Subjektivität, die dem Fremdkörper

[652] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 38: „Damit gewinne ich die Vorstellung von Gebundenheit“.

„eingelegt“ und als „real“ gesetzt werden, im leiblichen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität *ausweisbar* sein. Das heißt: Die Wirkung des Irrealitätsmoments muss mit den „Inhalten“ der potentialen bzw. der real motivierten Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität decken – oder ihr mindestens nicht widerstreiten. Auf der anderen Seite sind jene Vermöglichkeiten der nicht-aktuell verwirklichbaren Subjektivitäten, gemäß der die Vermöglichkeiten der irrealen Subjektivitäten als real gesetzt werden können, nicht in der Lage, den *„gegenüberstehenden“* Charakter der „irrealen“ Subjektivität zu *überwinden* oder zu beseitigen.[653] Das heißt: Das Potentialitätsmoment der Einfühlung kann niemals den Punkt erreichen, sodass die *faktische Unverträglichkeit* bezüglich der *originalen Präsentation* der „irrealen“ Subjektivität aufgehoben werden kann. Bei diesem Anlass lässt sich das Wesentliche der Einfühlungsleistungen vorläufig feststellen: *Die bloß ideal-mögliche Subjektivität*, die in den dortigen Fremdkörper „eingelegt“ werden, wird in der „zweiten“ Abwandlung der Einfühlung „ferner“ als *aktuell und faktisch seiender Mitträger der nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität* gesetzt.[654] Dementsprechend dürfen wir auch so verstehen, dass die Einfühlungsleistungen nichts anderes als *das Zusammensetzen der Potentialitäten und der Irrealitäten der primordialen Subjektivität* sein können. In Bezug auf den Charakter jenes „Zusammensetzens“ in der Einfühlung werden wir weiter analysieren. Bei dieser Angelegenheit müssen wir nochmal betonen, dass sich die Potentialitäten und Irrealitäten – d. i. die unendliche Pluralität von nicht-aktuell verwirklichbaren Subjektivitäten und von bloß ideal-möglichen Subjektivitäten – nicht aus thematisch vollzogenen intentionalen Akten entstammen. Sondern sie sind nur als *Sinnesüberschüsse* der primordialen Subjektivität anonym und implizit bezogen und funktionieren lediglich als *Sinneshorizonte* der Einfühlung, *von denen aus* der Sinn der einzufühlenden Subjektivität – hermeneutisch beschrieben – *ausgelegt* bzw. *abgehoben* werden kann.

6.3.3 Kommentar zu Held: „Kontaminationsformel“ und „Einstellungsänderung“ der Einfühlung

In dem obigen Abschnitt haben wir klargestellt, dass Husserl die Einfühlung als das auslegende Zusammensetzen der primordialen Potentialitäten und Irrealitäten konzipiert. Bevor wir darauf

[653] Vgl. Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, SS. 39–40.

[654] Vgl. XV/46: „Ich stehe *doch* jedem Anderen als konstituierendem Mitträger der Welt gleich. So wie ich selbst, so ist auch jeder Andere für das Dasein der Welt, derselben, die für mich die wirkliche, die objektive ist, notwendig.“

eingehen, wie und inwiefern dieses „Zusammensetzen“ ihrem Wesen nach „auslegend“ und also hermeneutisch ist, müssen wir zunächst antworten: Warum das Zusammensetzen bzw. die „Erfüllung“ des Potentialitätsmoments und des Irrealitätsmoments in der Einfühlung – im Gegensatz zu Helds Interpretation – überhaupt möglich ist? Im Hinblick auf Helds Analyse sei Husserls Konzeption der Einfühlung zum Scheitern verurteilt, genau, weil ihr Wesen in der Kontaminationsformel liege. Denn Helds Erachtens sei die faktische Wirklichkeit der Welt für die Erfüllung des Irrealitätsmoments der Einfühlung, das wesentlich nicht-positional bzw. setzungslos sei, irrelevant.[655] Solange man das Wesen der Einfühlungsleistungen auf ihre Kontaminationsformel zurückführe, müsse man, so Held, zugleich zugestehen: Aus dem Zusammensetzen des primordialen Potentialitätsmoments und des primordialen Irrealitätsmoments könne sich nur *phantasierte*, *irreale* bzw. *fiktive* Subjektivität ergeben, die im Anschluss an ein Wahrnehmungsgegenständliches – d. i. den „Fremdkörper“ – aufgefasst werde.[656] Held elaboriert seine Interpretation weiter mit dem folgenden Beispiel: Ich könne dort jedenfalls einen wahrgenommenen Baum, der (aufgrund des Windstoßes) bestimmte Bewegungen zeige und folglich an meinen Eigenleib sowie mein Gehaben erinnere, in der Weise „als ob ich da wäre“ phantasieren. Bei dieser Gelegenheit könne der Baum weitere Bewegungen zeigen, die der *Erwartung* meines „als ob ich da wäre“ entsprechen würden. Doch selbst wenn die Bewegungen des dortigen Baumes der Aussicht und dem Gehaben meines Eigenleibs „entsprechen“ würden, könne diese Wahrnehmung des Baums, wie Held betont, nicht zur *Wirklichkeitssetzung* des „zweiten“ Bewusstseinslebens „*in diesem* Baum“ dort führen. Denn was hier stattfinde, sei lediglich „die Bestätigung meiner *Phantasievorerwartung* […] aufgrund der Positionalität meiner Wahrnehmung des Körpers dort“; und „die Vorstellung, die bestätigt wird, bleibt auch nach der Bestätigung fiktiv“.[657]

Bei näherer Betrachtung stellt sich hierbei die Frage, ob jenes „Zusammensetzen“ der primordialen Potentialität und primordialen Irrealität, die Held mithilfe des obigen Beispiels explizit macht, die Einfühlung richtig darstellt. Unsere Antwort auf diese Frage ist verneinend: Der Fall in Helds Beispiel ähnelt vielmehr dem Fall einer *perzeptiv motivierten Phantasie*. Diese Sonderart der Phantasie lässt sich sehr häufig beim Schauspielhaus beobachten, wenn die

[655] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie,“ S. 40.

[656] Ebd., S. 41: „Dieser Schluß ist aber nicht statthaft. Die Bestätigung meiner Phantasievorerwartungen findet zwar *aufgrund* der Positionalität meiner Wahrnehmung des Körpers dort statt; das Bewußtsein von dieser Bestätigung ist aber Phantasiebewußtsein; denn die Vorstellung, die bestätigt wird, bleibt auch nach der Bestätigung fiktiv. Es mag hundertmal eintreten, daß der Baum dort, in den ich mich phantasierend versetzt habe, für meine positionale Wahrnehmung seiner ein Gebaren zeigt, das sie sich aus der Fiktion ergebenden Verhaltensmöglichkeiten „als ob ich dort wäre“ bestätigt, – die Übertragung meiner Leiblichkeit in jenes Dort behält trotzdem den Charakter des Als-ob.“

[657] Ebd..

Schauspielerin einen fiktiven Charakter „verkörpert".[658] Vor diesem Hintergrund kann natürlich das Sein des Phantasierten, dessen „quasi-Setzung" durch die perzeptive Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenständlichen motiviert ist, keineswegs als wirklich gesetzt werden. Selbst die beste Schauspielerin kann die griechische Göttin Hera keinesfalls zur Wirklichkeit – z. B. wirklich „zum Leben" – bringen; sonst würde sie die „echte" Hera werden. Wie Ferencz-Flatz in seiner Analyse aufzeigt, können die Zuschauer trotzdem beim Theater die abgebildete Göttin in einer einzigartigen Weise „wahrnehmen". Denn neben der ersten Phantasie, in der die Göttin Hera im Modus des Als-ob „gesetzt" wird, neutralisiert die Zuschauer ferner – aber nur momentan – die *faktische Wirklichkeit der Schauspielerin* durch einen zweiten Phantasieakt. Als Ergebnis dieser zweiten Phantasie tritt also – mindestens momentan – der Wirklichkeitswiderstreit zwischen der Schauspielerin und der abgebildeten Göttin (Hera) nicht hervor, weil die faktische Wirklichkeit der Schauspielerin hier von der fiktiven Auffassung der Göttin *verdeckt* werden kann.[659]

Offensichtlich ähnelt Helds Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs deutlich mehr der perzeptiven Phantasie als der Konzeption der Einfühlung, die Husserl eigentlich vertritt. Was Held in seinem Beispiel porträtiert, ist in der Tat nur die *perzeptive Phantasie des Baums „als" Subjektivität*. Diese phantasiemäßige Auffassung ist dadurch zu erfolgen, dass die *faktische Wirklichkeit* des Baums weiter und simultan *neutralisiert* wird, damit der Wirklichkeitswiderstreit zwischen dem „wirklichen" Baum und der „fiktiven" Subjektivität verdeckt werden kann. Überdies hinaus setzt Held in seinem Beispiel bereits voraus, dass das, was diese sozusagen „Einfühlung" motiviert, von vornherein ein Baum ist. In diesem Rahmen kann natürlich die Einfühlung im genuinen Sinne keinesfalls, weil sich eine einfühlungsmäßige Auffassung des Baums hier nur als *kontrafaktisch* herausstellen kann. Vor diesem Hintergrund erweist sich also die Interpretation Helds, unseres Erachtens, *nicht eigentlich als Einfühlung*; denn das einfühlungsmäßige Zusammensetzen, das Held in seinem Beispiel meint, ist einseitig von dem phantasiemäßig abwandelnden Moment dominiert, solange dieses Zusammensetzen nach wie vor *quasi-setzend* verbleibt. Mit anderen Worten: Das „Zusammensetzen" der primordialen Potentialitäten und Irrealitäten, das Held bei seiner Kritik an Husserl im Kopf hat, ist wesentlich eine besondere Art von Phantasie statt Einfühlung. [660]

---

[658] Vgl. C. Ferencz-Flatz, „Gibt es perzeptive Phantasie?" SS. 248–250.

[659] Ebd., SS. 247–249.

[660] Vgl. Breyer „Intersubjektive Erfüllungen," S. 155: „Zweitens ermöglicht die Aufmerksamkeit, gerade im Falle der Enttäuschung einer Fremderfahrung (wie im Beispiel mit der Schaufensterpuppe) bzw. in der Phase des Zweifels darüber, ob es sich bei dem Wahrgenommenen um ein psychophysisches Wesen oder ein Naturding handelt, einen Perspektivenwechsel – ein Hin und Her zwischen Innen und Außen –, das zur Evidenz nach der einen oder anderen Richtung führen kann." In Bezug auf Breyers Auffassung lässt sich erfassen, dass der Fall, den Held in seinem Beispiel beschrieben hat, *keine ausreichende Evidenz* anbieten kann, um den erforderten „Perspektivenwechsel" zwischen dem Innen und Außen des dortigen „Leibkörpers" auszulösen.

Wir müssen wieder die Frage angehen, wie und inwieweit die Einfühlung als Zusammensetzen der Potentialitäten und Irrealitäten der primordialen Subjektivität überhaupt möglich ist. Die Antwort auf diese Frage kann auch dazu dienen, Helds Kritik an Husserl zu widerlegen. Der Kern dieser Frage liegt hauptsächlich darin, wie dieses Zusammensetzen nicht nur Einfluss auf den „Inhalt" der Vermöglichkeiten der bloß ideal-möglichen Subjektivität ausüben kann, sondern auch eine Änderung über ihre *Wirklichkeitsmodalität* – d. i. *ihre Quasi-Wirklichkeit* – bringen kann. Auf den Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage haben wir bereits im letzten Kapitel hingewiesen. Wie es gezeigt wurde, besteht immer die Möglichkeit, ein Phantasiegegenständliches angesichts einer „Einstellungsänderung" als „wirklich" zu setzen. Als Ergebnis deren lässt sich dann das Phantasiegegenständliche im Modus des *Möglich-Seins im faktischen Sinne* setzen. *Unseres Erachtens besteht das Wesen der Einfühlungsleistungen – als „Zusammensetzen" der primordialen Potentialitäten und Irrealitäten – exakt in dieser Möglichkeit zur Einstellungsänderung.* Im Rahmen der Einfühlung ist diese Einstellungsänderung zu erreichen, wenn die primordiale Subjektivität die Irrealität ihrer bloß idealen Vermöglichkeiten durch die Wirklichkeit ihrer nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten hindurch *„substanziiert"* oder mit dem Letzteren *„angereichert"* wird. [661] Mit anderen Worten: Die Einfühlungsleistungen sind daher *keine zusammensetzende Phantasie*, in ihr die *„Inhalte"* der primordialen Potentialitäten und Irrealitäten zusammengefügt und *quasi-gesetzt* werden; sondern sie sind grundsätzlich *zusammensetzende Wirklichkeitssetzungen*, in denen die „Inhalte" sowie die *Wirklichkeitsmodalität* primordiale Irrealitäten durch die Wirklichkeit der primordialen Potentialitäten hindurch *„als" wirklich* gesetzt werden. Vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität ausgehend lässt sich die einzufühlende Subjektivität daher als *möglicher Mitträger* der nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten – d. i. Potentialitäten – *im aktuellen und faktischen Sinne* verständlich machen. Mit Rücksicht auf die Wesensstruktur der Leibapperzeption gilt also Folgendes: Wenn „etwas" nicht nur als „Wahrnehmbares" bzw. als „Fremdkörper" wirklich gegeben ist, sondern auch einstimmige Änderungsstile kontinuierlich zeigt, die als „Gebaren" aufgefasst werden können, lässt sich dieses „etwas" als Fremdleib auffassen, was einen *wirklichen Mitträger* der primordialen Potentialitäten der einfühlenden Subjektivität „ausdrückt". [662]

[661] Vgl. nochmal XXIII/559–60 und XXXIII/342.

[662] Vgl. XV/27–28: „Das aber nicht beliebig, sondern in bestimmter Motivation mit bestimmtem Sinn und ihrem Glauben, der Seinsglaube ist, Seinsglaube bezogen auf ein indiziertes Leben mit indizierten Wahrnehmungen, Erscheinungsmannigfaltigkeiten, wirklicher und möglicher Erfahrung usw. Zu dieser Appräsentationsgegebenheit gehören dann Wege der konsequenten Bestätigung, natürlich in meinem eigenen Lebensfeld verlaufende, aber einer Bestätigung, die sich durchaus in Modis der Vergegenwärtigung hält und prinzipiell nicht in eigene direkte Erfahrung übergehen kann. Direkt erfahren ist immer nur Vergegenwärtigung. Solange diese indirekte Erfahrung in Einstimmigkeit verläuft, kann ich nicht anders als an das Appräsentierte glauben und den Leibkörper dort wirklich als Leib, aber nicht als originär nach seiner Leiblichkeit erfahrenen und erfahrbaren Leib, sondern als Leib eines Anderen erfahren."

6.4 Widersprüchlichkeit und Fremdheit der fremden Subjektivität

6.4.1 Einfühlung als der dritte primordiale Sinnesüberschuss

Bei diesem Anlass müssen wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass dieses einfühlungsmäßige Zusammensetzen im genuinen Sinne ihren „Preis“ zahlen muss. Erstens: Obgleich die bloß ideal-mögliche Subjektivität, die in den Fremdkörper „eingelegt“ wird, jetzt als aktuell und faktisch seiend gesetzt werden kann, verbleibt sie aufgrund des primordialen Irrealitätsmoments *noch* für die einfühlende Subjektivität „durchgestrichen“ bzw. faktisch unverwirklichbar – aber in einem *zusätzlichen* und *neuen* Sinne. Das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität, das aus dem einfühlungsmäßigen Zusammensetzen entsteht, gewinnt einerseits seine neu erworbene faktische Wirklichkeit in der primordialen Welt und seine „Lage“ im einfühlenden Bewusstsein. Trotzdem verbleibt sie andererseits unmöglich, entlang des einheitlich entströmenden Zeitbewusstseinslebens der primordialen Subjektivität zurückgeführt zu werden und als Koexistenz-Untereinander zu vereinbaren. Denn das Bewusstsein der einzufühlenden Subjektivität ist wegen des Irrealitätsmoments der Einfühlung immer nur als *absolutes Am-Gegenplatz-Bleiben* für die primordiale Subjektivität verständlich. Zweitens: Obgleich das Sein jener Subjektivität, die im einfühlungsmäßigen Zusammensetzen konstituiert wird, nicht weniger „wirklich“ ist als die nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität, erfordert die Ausweisung ihres Seins „kontinuierliche“ bzw. „ständige“ Bestätigung durch die Erscheinung ihres Fremdleibs. Wie Husserl festhält, „ist dieses Als-ob [der Einfühlung] nicht willkürlich, nicht bloss Phantasie, sondern *beständig* durch die erfahrene Äusserlichkeit des Körpers dort bestimmt gefordert, in Gewissheit, setzend […]“ (XIV/500 [Herv. d. Verf.]).[663] Dies bedeutet zum einen, dass die ständige Wahrnehmbarkeit des „Fremdleibs“ oder der ständige Bestand seines „dinglichen Kerns“ nicht nur die *notwendige Bedingung* für die Leibapperzeption ist, sondern auch die für die Auffassung und Bestätigung des „Fremdbewusstseins“.[664] Zum anderen ist diese Wahrnehmbarkeit oder dinglicher Kern des Fremdleibs allein aber *keine hinreichende Bedingung* dafür, die *faktische Wirklichkeit* des Bewusstseinslebens der einzufühlenden Subjektivität zu

[663] Vgl. XIV/4: „Also das ganze äussere Gehaben dieses Leibes und Menschen, verstanden stetig in der zugehörigen Innerlichkeit, verlief erwartungsgemäss und *erregt immer neue Erwartungen*, die sich bestätigen.“ [Herv . d. Verf.]

[664] Vgl. IX/108: „Was die fremden Leiber und ihr zugehöriges fremdes Seelenleben anlangt, so ist es [...] für mich nur erfahrbar in *der* Gestalt, daß ich die fremde Leibkörperlichkeit, die ich sinnlich erfahre, interpretieren kann [...]. Sowie diese Analogie fehlt oder, wo sie wirksam war, zerbrochen ist, wie wenn der fremde Leibkörper den Stil eines Organismus verliert, wie ihn der meine doch zeigt – dann verliert jener Körper dort die Befähigung, eine ihm zugehörige Beseelung erfahrungsgemäß anzuzeigen. Fremdes Seelenleben hört dann prinzipiell auf, erfahrbar zu sein. Was für mich prinzipiell nicht erfahrbar ist, das gehört nicht meiner Erfahrungswelt an, ist darin nichts, ist weltlich nicht Seiendes.“

bestätigen. Sondern diese Bestätigung fordert, dass die *Änderungsstile* des wahrnehmbaren Fremdkörpers immer auch als Gehaben des Fremdleibs aufgefasst werden können. Wie bereits erläutert wurde: Die Einfühlung – als Wesenstyp des Bewusstseinsakts – lässt sich nicht so einfach widerlegen, wenn die Einstimmigkeit der Änderungsstile des Fremdleibs unterbrochen wird. Denn die Nicht-Bestätigung der Einfühlung deutet darauf hin, dass die Bestätigungsmöglichkeit der Einfühlung schon verständlich ist.[665] Eine solche Unterbrechung der Einstimmigkeit der Änderungsstile führt trotzdem dazu, dass der Einzelfall der einfühlungsmäßigen Auffassung des „Fremdkörpers", die sich aktuell und faktisch vollzieht, allerdings nicht erfüllt werden kann. Und als Resultat dieser Nichterfüllung – oder Enttäuschung – kann man diesen „Fremdkörpers" keineswegs als Fremdleib auffassen, die einer *aktuell* und *faktisch seienden* einzufühlenden Subjektivität „gehört": Dieser „Fremdkörper" ist entweder nur der rein dingliche Körper einer Puppe, die *keine* Subjektivität ist, oder die Leiche einer einzufühlenden Subjektivität, die *nicht mehr* lebt. Mit Rücksicht auf die obengenannten Charaktere der Einfühlung sind die Folgenden festzustellen. Erstens: Da der Sinn der einfühlenden Subjektivität, die dank des „Zusammensetzens" der primordialen Potentialitäten und Irrealitäten verständlich gemacht wird, nach allem aus den *Sinnesüberschüssen* der primordialen Subjektivitäten abgehoben bzw. auslegt wird, muss sich der hier konstituierte – d. i. der einzufühlende – Sinn ebenso als *Sinnesüberschuss* erweisen. Zweitens: Dieser *einfühlungsmäßige Sinnesüberschuss*, der sich *in* und *aus* der Primordialitätssphäre ereignet, ist so radikal, dass er sich sogar auf etwas bezieht, das *außer* der Primordialitätssphäre liegt. Diese Eigentümlichkeiten des einfühlungsmäßig zusammengesetzten Sinnes deuten also darauf hin, dass für die primordiale Subjektivität der Sinn der einzufühlenden Subjektivität letztlich nur durch ihre *primordiale Widersprüchlichkeit* gekennzeichnet werden kann.

Bevor wir darauf eingehen können, wie der „widersprüchliche" Charakter der einzufühlenden Subjektivität im Rahmen der primordialen Reduktion verstanden werden sollte, müssen wir die Aufmerksamkeit auf ein anderes Missverständnis bei Helds Interpretation der Einfühlung lenken. In der Tat kann uns Husserls Einfühlungsanalyse den Eindruck geben, dass sich die Einfühlung so vollzieht, indem die primordiale Subjektivität „zunächst" den phantasierenden Bewusstseinsakt thematisch und spontan durchführt und „danach" den wahrnehmenden, wiedererinnernden und erwartenden Bewusstseinsakt in gleicher Weise hervorbringt. Diesen Eindruck hat Held in seiner Kritik an Husserl insgesamt als wahr gehalten.[666] Wie wir in den Diskussionen in den obigen Abschnitten und in den vorigen Kapiteln aufgezeigt haben, werden die phantasiemäßigen und die potentialitätsmäßigen Abwandlungen weder thematisch noch spontan im Einfühlungsbewusstsein der primordialen Subjektivität durchgeführt. Vom methodischen Gesichtspunkt aus sind sie – wie

[665] XV/31. Vgl. Abschnitt 1.3.1 der vorliegenden Arbeit.

[666] Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," SS. 39–42.

die „Zeitintentionalitäten“ – nur *unselbstständige Sinnesmomente* des gesamten Bewusstseinsakts der Einfühlung, die gemeinsam bzw. zusammenwirkend die gesamten Einfühlungsleistungen ausmachen und nach der Ausübung der primordialen Reduktion herauskristallisiert werden können. Aus dem konstitutiven Gesichtspunkt sind diese Sinnesmomente nur beim Vollzug der Einfühlung als *Sinneshorizonte* mitbezogen, von denen aus unbestimmte, aber bestimmbare Sinne „abgehoben“ werden können. Denn was man „reell“ im Einfühlungsbewusstsein auffinden kann, ist nichts anderes als *das einfühlungsmäßige „Zusammensetzen“*, das sich zugleich als *Aktmoment* der Einfühlung herausstellt. Dies erklärt also, warum die Leistungen der Einfühlung nicht in die aufeinanderfolgende Durchführung von Phantasie, Wiedererinnerung oder Erwartung zerlegt werden können. Denn die Einfühlung ist nichts anderes als *der Auffassungsakt, der* diese Sinnesmomente „zusammensetzt“. Das einfühlungsmäßige „Zusammensetzen“ ist deshalb ein *zusätzliches Sinnesmoment – d. i. das intentional modifizierende Moment* – neben dem Potentialitätsmoment und Irrealitätsmoment der Einfühlung.

Vor diesem Hintergrund ist auch der *selbstauslegende* Charakter der Einfühlung in Husserls Phänomenologie ersichtlich geworden. Durch das Zusammensetzen der primordialen Sinnesüberschüsse, die *unthematisch* und *unbestimmt* in der *Selbstkonstitution* der primordialen Subjektivität impliziert werden, entstehen im Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität einerseits *neue Auffassungs- und Erscheinungsmöglichkeiten*. Und in Bezug auf die vorangegangene Erläuterung lässt sich besser verstehen, dass die „Neuheit“ der Einfühlung, Micali zufolge, in ihrem einzigartigen „Überschuss *über den Sinn*“ besteht.[667] Denn der Sinn (sowie das Sein) des Konstituierten, das aus dem Zusammensetzen der primordialen Sinnesüberschüsse verständlich gemacht wird, steigt im Grunde genommen über die Primordialitätssphäre – d. i. die Sphäre der *uroriginalen* und der *primordial „solipsistischen“ Erscheinung* – hinaus. Auf der anderen Seite wird verdeutlicht: Ist die Einfühlung wesentlich die zusammensetzende Auffassung der primordialen Sinnesüberschüsse, aus der sich weiterer „Überschuss *über den Sinn*“ ergibt, so muss sie ständig einzigartige *Spannung* in sich tragen.

Die Spannung der Einfühlung hat tatsächlich ihre Wurzel in dem *Widerstreit* zwischen ihrem Potentialitäts- und Irrealitätsmoment. Wie Held richtig bemerkt, sind diese Spannung sowie Zweideutigkeit sogar nach dem einfühlungsmäßigen „Zusammensetzen“ dieser zwei Momente unaufhebbar, was sich genau durch die Zweideutigkeit bzw. die Kontaminationsformel – des Bedingungssatzes „wenn ich dort wäre“ verrät. Unseres Erachtens hängt diese Spannung wesentlich damit zusammen, dass sich das Potentialitäts- und das Irrealitätsmoment der Einfühlung wechselseitig *einschränken*. Hervorzuheben ist aber, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität – als „Überschuss“ *über den primordialen Sinn* – ausschließlich in der wechselseitigen

[667] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 95.

Einschränkung ihrer Sinnesmomente auftreten kann. In Bezug auf Helds Beobachtung fügt Tengelyi sehr richtig hinzu: Die unaufhebbare Zweideutigkeit des Potentialitäts- und Irrealitätsmoments der Einfühlung impliziert vielmehr, dass es sich bei der Einfühlung „vielleicht […] gar *nicht* um eine *unbemerkte Verquickung* [handelt], sondern um eine *bewußte Verbindung* von Potentialität und Irrealität“. [668] Die Bemerkung Tengelyis unterstützt nicht nur unsere Ansicht, dass sich die Einfühlung als *zusätzlicher* Akt des Zusammensetzens erweisen muss. Denn das primordiale Potentialitäts- und Irrealitätsmoment, die ständig in Spannung bzw. in Widerstreit zueinander stehen, können nur auf *bewusste* Weise zusammengesetzt werden. Sondern seine Bemerkung weist auch auf die Antwort auf die Frage hin, warum die Einfühlung *ständige* Bestätigung durch den Fremdleib hindurch erfordert. Sonst würde das hier genannte einfühlungsmäßige Zusammensetzen entweder in Potentialitäten *oder* in bloß ideale Möglichkeiten der primordialen Subjektivität zerfallen, wenn dieses Zusammensetzen nicht ständig bestätigt würde.

Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob diese Konzeption der Einfühlung als „*bewusstes* Zusammensetzen des primordialen Potentialitäts- und Irrealitätsmoments“ im Widerspruch zum Begriff der „horizontmäßigen Einfühlung“ steht. Unseres Erachtens ist die Antwort verneinend. Einerseits muss sich die Einfühlung nicht immer als thematische Auffassung der einzufühlenden Subjektivität selbst herausstellen. Andererseits muss es bei der Einfühlung aber zumindest eine thematische Auffassung – d. i. ein bewusstes Zusammensetzen – des wahrgenommenen Gegenständlichen *„als“ das, das im mitgegenwärtigen Sinne gilt* und dessen Erscheinungen unthematisch bzw. implizit *auf seine mitwahrnehmende Subjektivität verweisen*. Mit anderen Worten: Die Konstitution der Mitgegenwärtigkeit *entweder* der einzufühlenden Subjektivität *oder* des Gegenständlichen muss ein thematischer Auffassungsakt sein, in dem das primordiale Potentialitätsmoment und Irrealitätsmoment auf bewusste Weise zusammengesetzt werden. Die Ansicht Tengelyis und Helds deutet also zugleich auf Folgendes hin: Diese Spannung bzw. dieser Widerspruch zwischen den zwei primordialen Sinnesmomenten der Einfühlung lässt sich sogar nach dem erfolgten Vollzug der Einfühlung nicht völlig auflösen. Denn sie ist nicht nur für die Einfühlung *charakteristisch*, sondern auch *konstitutiv*.

6.4.2 Kommentar zu Kozlowski: Einfühlung als Enttäuschung der Wahrnehmung

Es drängt sich an dieser Stelle also die Frage auf, wie die Spannung bzw. Widersprüchlichkeit zwischen dem Potentialitäts- und Irrealitätsmoment der Einfühlung zu verstehen ist, und was für eine Rolle sie in der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität spielt. An dieser Stelle

[668] Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 161 [Herv. d. Verf.].

sollten wir uns Kozlowskis Analyse und Kritik von Husserls Einfühlungsanalyse zuwenden. Kozlowski vertritt die sehr interessante Position, dass die sogenannte „Fremderfahrung" nur gelte, wenn „*Unstimmigkeiten"* bei der Wahrnehmung (in der Primordialitätssphäre) herrschen würden. Umgekehrt meint er: Werde die Wahrnehmung nicht in einer Weise „gestiftet" oder erfüllt, die eine einheitliche Wahrnehmungsauffassung der erlebten Momente ermögliche, so „bleibt das Erscheinende fremd". [669] Seines Erachtens weise also diese einzigartige *„frustrierende"* Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität darauf hin, dass die „Bewährung" der Fremderfahrung wesentlich nicht durch die Erfüllung der Intention – nach Kozlowski, die Erwartung einer Wahrnehmungsintention – zu erreichen sei, sondern „durch deren *Enttäuschung*". [670] Wie Kozlowski weiter erklärt, „zeige" sich ein wahrgenommener „Fremdkörper" als „Fremdleib" der einzufühlenden Subjektivität, nur wenn die primordiale Subjektivität etwas wahrnehme, was *nicht* als reines dingliches Wahrgenommenes ausgewiesen werden könne. Der entscheidende Punkt der Interpretation Kozlowskis besteht aber darin, dass er diesen „enttäuschenden" Charakter der Einfühlung weiterhin und positiv als *Widersprüchlichkeit* in der Primordialitätssphäre versteht. In der Tat hat Kozlowski auf gewisse Weise recht: Im „engsten" Sinne widerspricht die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität dem wirklichen und möglichen Erfahrungsleben der primordialen Subjektivität *in jeder Hinsicht*. Denn die einzufühlende Subjektivität lässt sich weder mit den potentialen Vermöglichkeiten noch mit den bloß ideal-möglichen Vermöglichkeiten der primordialen Subjektivität im *totalen* Sinne vereinbaren.

Es ist aber genau vor diesem Hintergrund, dass Kozlowskis Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs zurückgewiesen werden muss. Erstens versteht Kozlowski die Einfühlung nicht nur *ausschließlich* nach dem Modus der *Wahrnehmung* – in seinen Worten, „im Horizont der Körperapperzeption" –, sondern er konzipiert auch die primordiale Reduktion statt als methodisches Ausblenden der Einfühlungsleistungen als *ontologische Demontierung* bzw. *Ausschließung* der *intentionalen Erlebnisse* der Einfühlung.[671] Als Ergebnis dieser Auffassung kann es natürlich nach der primordialen Reduktion keine Möglichkeit geben, den Sinn der einzufühlenden Subjektivität verständlich zu machen. Denn es fehlt hier *der primordialen Subjektivität* nicht nur das Irrealitätsmoment, um die unvereinbare Koexistenz im kontrafaktischen Sinne zu verstehen, und nicht nur das zusammensetzende Moment, um den Sinn der einzufühlenden Subjektivität aus dem Erfahrungsleben der primordialen Subjektivität auszulegen. Sondern *dem Forscher* mangelt auch die Möglichkeit, seinen analytischen Gesichtspunkt zu wechseln – z. B. die Einfühlung „wiederanzuschalten", um die „Solitärität" der primordialen

[669] Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, S. 192.
[670] Ebd..
[671] Ebd., SS. 241–242.

Subjektivität *methodisch statt ontologisch* zu interpretieren. Der Denkrichtung Kozlowskis zufolge ist die Einfühlung für die „primordiale Subjektivität" also zum Scheitern verurteilt, denn diese „Subjektivität" kann sich nur in der Lage befinden, in der sie „wirklich" bzw. „faktisch" *kein Einfühlungsvermögen* besitzt. Zweitens lässt Kozlowski die Tatsache außer Acht, dass die Enttäuschung des Bewusstseinsakts *eines Wesenstyps* nicht notwendigerweise zur Erfüllung oder Auslösung des Bewusstseinsakts *eines bestimmten Wesenstyps* führt. Offensichtlich muss die Enttäuschung der Wahrnehmung von „etwas" als „bloß körperliches Ding" nicht zum – mindestens negativen – Verständlich-Machen desselben „etwas" als einzufühlende Subjektivität führen. Denn das, was die Wahrnehmung „jedenfalls" enttäuscht, kann sich auch als *Schein*, *Bild oder Phantasie* erweisen. In der Tat ist sich Kozlowski auch dieser Tatsache bewusst.[672] In Bezug auf diese möglichen Gegenbeispiele präzisiert Kozlowski somit noch weiter, dass die „Enttäuschung" der Wahrnehmung von etwas nicht direkt mit der „Bestätigung" der Einfühlung desselben zu identifizieren sei. Sondern sie „*motiviert*", so Kozlowski, die erfahrende Subjektivität nur zu einer „neue[n] *positive[n]* Entscheidung" bezüglich dessen, was die Wahrnehmung enttäuscht.[673] Unseres Erachtens hat Kozlowski hier aber nur die Frage nach dem „echten" Akt der Einfühlung verschoben, die diese „neue positive Entscheidung" leistet. Es ist zu unterstreichen, dass Kozlowski am Ende seiner Analyse keine überzeugende Antwort auf diese Frage geboten hat. Sondern er kommt einfach zur Schlussfolgerung, dass sich Husserls transzendentale Fremderfahrungstheorie schließlich an den *Analogieschluss* wenden müsse, um das „psychophysische[n] Wesen" der einzufühlenden Subjektivität als „theoretischen Gegenstand[]" *gedanklich zu konstruieren*.[674] Die Schlussfolgerung Kozlowskis unterscheidet sich daher wesentlich nicht davon, auf die transzendentale Aufklärung der Fremderfahrung zu verzichten.

Abgesehen von den erwähnten Defiziten müssen wir dem gerecht werden, dass Kozlowskis Auffassung der Einfühlung als „Enttäuschung" und „Widerspruch" zur Erwartungsintentionalität in einer sinnvolleren Weise umformuliert werden kann. Mit Rücksicht auf unsere frühere Analyse ist anzusehen, dass verschiedene Widerstreite oder Widersprüche im Vollzug der Einfühlung bestehen. Sie beziehen sich nicht nur darauf, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität über die Sinneshorizonte der primordialen Subjektivität hinausgeht, sondern auch darauf, dass Widerstreit zwischen dem Potentialitäts- und Irrealitätsmoment der primordialen Subjektivität besteht, die trotzdem in der Einfühlung zusammengesetzt werden. Wie wir mehrfach betont haben, sollte diese Widersprüchlichkeit der Einfühlung nur methodisch statt ontologisch – d. i. und im Anschluss an die Ausübung der primordialen Reduktion – begreifen. Die Analyse Kozlowski

[672] Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, S. 215.
[673] Ebd., SS. 217–218.
[674] Ebd., SS. 241–242.

liefert uns allerdings eine wichtige Bemerkung auf das Folgende: Es ändert nichts an der Tatsache, dass sich die bestehenden Sinnesmomente, der Vollzugscharakter und das Konstituierte der Einfühlung immer als „*widerspruchsvoll*“ herausstellen *müssen*, nachdem man die *primordiale Reduktion* ausübt. Dies besagt noch weiter: Die Einfühlung und das Einzufühlende tragen in sich *Wesenscharakter*, der *von einem hochspezifischen methodischen Gesichtspunkt* aus immer nur als *einzigartige Widersprüchlichkeit* sichtbar gemacht werden kann. Diese Konzeption der „einzigartigen Widersprüchlichkeit“ in den Einfühlungsleistungen und dem Sinn des Einzufühlenden vertritt auch Kozlowski. Für ihn gelte die „Einfühlung“ also tatsächlich als eine „einzigartige“ Enttäuschung der bloßen Wahrnehmung (und vielleicht auch der bloßen Phantasie), die allerdings nicht einfach in die Widerlegung oder das Korrigieren der bloßen Wahrnehmung zurückfällt – d. h. ins „Nichts“ oder in „etwas anderes“. Sondern diese Enttäuschung der Wahrnehmung „bestätigt“ entweder die Erfahrung der einzufühlenden Subjektivität oder „motiviert“ mindestens eine „weitere positive Entscheidung“ – z. B. die gedankliche Konstruktion – bezüglich der einzufühlenden Subjektivität. Bezeichnet aber diese wesentliche Widersprüchlichkeit der Einfühlung und des Einzufühlenden, dass die primordiale Reduktion sowie die statische Fremderfahrungsanalyse lediglich zum performativen Widerspruch führen – und also scheitern? Wie soll diese „einzigartige“ bzw. *„primordiale Widersprüchlichkeit“* der Einfühlung, die immer im Rahmen der primordialen Reduktion auffällt, interpretiert werden?

6.4.3 Primordiale Widersprüchlichkeit und „Infragestellung“ der eigenen Subjektivität

Wie die *primordiale Widersprüchlichkeit* bezüglich der Einfühlungsleistungen und des Sinns der Einzufühlenden im Rahmen der primordialen Reduktion verstanden werden kann, lässt sich in zwei Richtungen beantworten. Zunächst ist daran zu erinnern, dass die primordiale Reduktion im Grunde genommen eine „zweite“ bzw. thematische Reduktion ist. Sie setzt deshalb nicht nur die Durchführung der ersten, allgemeinen Reduktion voraus, sondern auch das Urfaktum, dass die transzendentale Erfahrung im monadischen und fertig entwickelten Sinne vorgegeben ist. Von diesem Gesichtspunkt aus bringt die Fremderfahrung keine Widersprüchlichkeit mit sich, denn die Fremderfahrung erweist sich von Anfang der phänomenologischen Untersuchung – und des Bewusstseinslebens der Subjektivität – an als verständlich und einstimmig. Dies bedeutet, dass die Widerspruchsfreiheit – und der „Erfolg“ – der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität schon vor der primordialen Reduktion gewährleistet ist. Ohne diese Verständlichkeit und Einstimmigkeit der Fremderfahrung kann die primordiale Reduktion sogar nicht ausgeübt werden.

Auf der anderen Seite muss aber zugestanden werden, dass diese Antwort der Frage ausweicht, wie diese primordiale Widersprüchlichkeit *innerhalb* der primordialen Reduktion konzipiert

werden sollte. In der Tat kann die primordiale Widersprüchlichkeit auch vom „innerlichen" Gesichtspunkt der primordialen Reduktion aus verstanden werden. Im Anschluss an die obige Analyse wird auf Folgendes hingewiesen: Die *methodische Thematisierung* der primordialen Widersprüchlichkeit, die sich auf die Widersprüche in den Einfühlungsleistungen und dem Sinne des Einzufühlenden bezieht, ist nichts anderes als das Ergebnis der primordialen *Reduktion* und der *Wiederanschaltung* der Einfühlungsleistungen. Wie Ricœur festlegt, sollte jenes anscheinende „Scheitern" der Sinneskonstitution der einzufühlenden Subjektivität, in das man im Rahmen der primordialen Reduktion gerät, nur als „Scheitern" oder Unplausibilität *jener Konzeption der „Konstitution"* betrachtet werden, die „dem charakteristischen Begründungsanspruch einer letzten Endes egologischen transzendentalen Phänomenologie" entspricht. [675] Mit anderen Worten: Die „primordiale Widersprüchlichkeit" der primordialen Reduktion, der Einfühlungsleistungen und des Sinnes der einzufühlenden Subjektivität wird nur dann als „Zeichen des Scheiterns" betrachtet, *wenn* man sich an eine *idealistische, solipsistische und reduktionistische Konzeption der Konstitution* festhält. An derselben Stelle fügt Ricœur aber unmittelbar hinzu: Dieses „Scheitern", der Sinn der einzufühlenden Subjektivität in der Primordialitätssphäre verständlich zu machen, ist zugleich „der Anlass für eine authentische Entdeckung", durch die der „paradox[e] Charakter[] der *Gegebenheitsweise* des Anderen" sichtbar gemacht werden kann.[676] Vor diesem Hintergrund lässt sich sehr deutlich sehen, dass das Wesen der primordialen Reduktion grundsätzlich in ihrer Funktion als die *methodische „Linse"* liegt, durch die hindurch die Sinnesmomente der Einfühlung und der konstituierte Sinn der einzufühlenden Subjektivität *als „widersprüchlich"* thematisiert werden können.

Unserer Ansicht nach zeigt dies genau den Grund dafür, warum die primordiale Reduktion zur phänomenologischen Analyse der Fremderfahrung erforderlich ist. Denn die Einfühlungsleistungen, durch die das Einzufühlende simultan *„als" Fremdes* und *„als" Subjektivität* für die einfühlende Subjektivität verständlich gemacht wird, können nur mithilfe der methodischen Linse der primordialen Reduktion aufgeklärt werden. Dank der primordialen Reduktion lässt sich einerseits der Sinn der *einzufühlenden Subjektivität* im Anschluss an seinen *Unterschied* und seine *Ähnlichkeit* zu anderen Konstituierten in der Primordialitätssphäre *kontrastieren* und somit bestimmen. Denn die einzufühlende Subjektivität erweist sich nicht nur immer als intentionales „Gegenüberstehendes", das ausschließlich am *Gegenplatz* des intentionalen Verhältnisses vorgefunden werden kann. Sondern sie erweist sich auch ständig als intentionales „Gegenüberstehendes", das sich *in einer hochspezifischen Weise*

[675] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 400.
[676] Ebd..

oder „Orientierung“ mit der primordial-eigenen Subjektivität kontrastiert. Die einzufühlende Subjektivität ist daher kein primordiales Gegenständliches (z. B. Raumding) – *sondern Subjektivität*; und sie hat auch ihr „eigenes“ Bewusstsein, das *weder* mit der potentialen *noch* bloß ideal-möglichen Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität gleichzustellen ist. Ohne diese methodische „Linse“ kann man sich deshalb nie grundsätzlich vor den Missverständnissen schützen, die Fremdheit und Subjektivität des Einzufühlenden entweder in bloß Gegenständliche aufzulösen oder in die Eigenheit der einfühlenden Subjektivität unterzuordnen.

Auf der anderen Seite trägt die primordiale Reduktion auch dazu bei, den Wesenscharakter der Einfühlungsleistungen *im Kontrast zu anderen Wesenstypen von Bewusstseinsakten* ans Licht zu bringen. Wie Husserl eindeutig besagt, sind „[d]ie einfühlenden Vergegenwärtigungen […] keine Phantasien, sie sind Seinsgeltungen; aber sie *durchbrechen* – ähnlich wie die Phantasien, diese Geltungen ‚als ob‘ – *die Universalität des Ich in allem ihm Eigenen, immanent Seienden*“ (XV/359 [Herv. d. Verf.]). Hier ist zu beachten, wie Ricœur richtig bemerkt, dass die Einfühlung ein intentionaler Akt ist, der „die Eigenheitssphäre *[übersteigt]*, in der [er] dennoch verwurzelt [ist]“.[677] Diesbezüglich ist Franck also der Auffassung, dass diese „Verwurzelung“ der Einfühlung in der Primordialitätssphäre bereits „die Last der Alterität [*the burden of alterity*]“ trägt.[678] Zum einen lässt sich dieser Kommentar Francks als sein kritischer Hinweis auf den methodisch abstrahierenden bzw. „naiven“ Charakter der primordialen Reduktion betrachten. Dies gilt insofern, als die Ausübung der primordialen Reduktion dem „Urfaktum“ des bereits monadisch und intersubjektiv geltenden Erfahrungslebens der einfühlenden Subjektivität widerstreitet. Zum anderen kann man seine Bemerkung aber auch als Bezeichnung verstehen, dass die Primordialitätssphäre lediglich die *„Last“ der Alterität* statt der „Alterität“ trägt. Denn das Wesen der Einfühlungsleistungen liegt exakt im Zusammensetzen der primordialen Sinnesüberschüsse, das sich aber *weiter* über die primordialen Sinnesüberschüsse hinaus bezieht. Der Begriff „Last der Alterität“ bedeutet also, dass die primordiale Subjektivität alles Sinnesmoment – d. h. die „Last“ – in sich trägt, damit die fremde Subjektivität sowohl im *Unterschied* als auch in *Ähnlichkeit* – i. e., im *Widerspruch* – zu den primordialen Sinnesmomenten verständlich gemacht werden kann. Es lässt sich vielleicht sogar so konzipieren, dass das Einzufühlende nur *„als“ fremde Subjektivität* verständlich gemacht werden kann, indem es sich nach der primordialen Reduktion *exakt „als“ Widersprüchliches* „herausstellt“.

Es ist nachdrücklich zu betonen, dass die Widersprüchlichkeit des Einzufühlenden in der Primordialitätssphäre überhaupt nicht darauf hinweist, wie Kozlowski glaubt, dass die Einfühlung wesentlich intentionale „Enttäuschung“ ist. Sondern es impliziert nur, dass die Fremdheit und

[677] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 400 [Herv. i. Orig.].
[678] Franck, *Flesh and Body*, S. 117.

Subjektivität der einzufühlenden Subjektivität *als* Widerspruch hervortreten, *wenn* man sie aus dem *methodischen* Gesichtspunkt oder durch die *methodische* „Linse" der primordialen Reduktion betrachtet. Denn diese Widersprüchlichkeit bezeugt exakt die absolute Irreduzibilität – d. h. die Fremdheit – der konstitutiven Leistungen und des Bewusstseinslebens der einzufühlenden Subjektivität auf die der primordialen Subjektivität. Mit anderen Worten: Die *„primordiale" Widersprüchlichkeit* der Einfühlungsleistungen und des Sinnes des Einzufühlenden ist nichts anderes als die einzigartige Fremdheit der Einfühlung und der einzufühlenden Subjektivität, die durch die methodische Linse der primordialen Subjektivität veranschaulicht werden. Wie Dodd einsichtsvoll aufzeigt: Um das Phänomen des „alter ego" verständlich zu machen, muss man „voraussetzen [*presuppose*]" – oder, wie wir es nennen, „anerkennen" –, dass nicht alle Bewusstseinsverfahren *Eigens*- bzw. *Selbst*bewusstseinsverfahren sind.[679] Umgekehrt gilt ebenfalls: Die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität bringt jedenfalls die *Möglichkeit* sowie das *Urfaktum* ans Licht, dass das „eigene" Bewusstseinsverfahren der primordialen Subjektivität *nicht alle Bewusstseinsverfahren sein kann*. Diesbezüglich ist die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der primordialen Subjektivität genau durch die Veranschaulichung der „Widersprüchlichkeit" der Einfühlungsleistungen und der einzufühlenden Subjektivität gerechtfertigt. Denn das, was in der Primordialitätssphäre als „widersprüchlich" auftritt und sich als „Grenze" der Primordialitätssphäre erweist, ist präzis das – d. i. jene „aktuelle" und „faktische" Subjektivität, die immer am Gegenplatz des Positionsverhältnisses bleibt –, was Husserl durch die primordiale Reduktion thematisieren und transzendental aufklären möchte.

Sogar wenn wir aber die Funktion der primordialen Reduktion und die primordiale „Widersprüchlichkeit" der Einfühlungsleistungen und der einzufühlenden wie oben interpretieren, wird nichts an der Tatsache geändert, dass der Sinn und das Sein der einzufühlenden Subjektivität nach allem nur vergegenwärtigt „annähert" werden und niemals im uroriginalen Sinne erlebt werden können. Vor diesem Hintergrund hat Micali zum einen völlig recht, wenn er aufzeigt, dass die einzufühlende Subjektivität immer nur „durch eine einstimmige Abschattungsreihe von demselben Stil" als Seiendes erscheint und bei demselben Prozess den Charakter der „Apodiktizität" gewinnt. [680] Unseres Erachtens bezieht sich diese „Apodiktizität" des Einzufühlenden im vorliegenden Kontext auf den Charakter der Einfühlung als *Grundform* der einzigartigen intentionalen Erfahrung, gemäß der jede einzufühlende Subjektivität als gültig gegeben werden kann. [681] Die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität ist daher so

[679] Dodd, *Idealism and Corporeity*, SS. 24–25: "To make sense of the phenomenon of the alter ego, Husserl asserts, *we need to presuppose that not all processes of consciousness are processes of self-consciousness*." Unseres Erachtens soll diese Anerkennung aber nicht rein als „Voraussetzung" angenommen werden, sondern sie ist Urfaktum des Vollzugsseins der primordialen Subjektivität.

[680] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 123.

[681] Vgl. Abschnitt 1.2.2 und 1.3.1 der vorliegenden Arbeit.

apodiktisch wie die Welt und die Gegenständlichen in ihr, die trotz ihrer Verfälschbarkeit ebenso als *„apodiktische" Wesensform* der Erfahrungsgegebenheit (für die primordiale Subjektivität) gelten.[682] Zum anderen müssen wir aber auch im Gegensatz zu Micali klarmachen: Obwohl der Sinn der einzufühlenden Subjektivität aus dem einfühlungsmäßigen Zusammensetzen des primordialen Potentialitäts- und Irrealitätsmoments konstituiert wird und nur „im" Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität erscheint, gerät sich die Konstitution und die Ausweisung der fremden Subjektivität bei Husserl unserer Ansicht nach keinesfalls in „zirkulare Bewegung".[683] Der Grund dafür besteht nicht nur darin, dass die Frage, ob die Fremderfahrung „einstimmig" oder „unstimmig" ist, nur durch die *faktische Gegebenheit des Erfahrenen* bzw. den *faktischen Vollzug der Erfahrung* hindurch beantwortet werden kann. Sondern er liegt auch darin, dass der Sinn der einzufühlenden Subjektivität immer nur für die primordiale Subjektivität *als primordiales Widersprüchliches* entsteht.

Aus dieser Sicht lässt sich der Zusammenhang zwischen Husserls Konzeption der einzufühlenden Subjektivität und Lévinas' Konzeption des Anderen auf eine Weise verstehen, die deutlich weniger konfrontativ ist. Wie Tengelyi erläutert, zeigt sich die Andersheit des Anderen im Rahmen der Philosophie Lévinas' genau dadurch, „in dem er [der Andere] den Sinn, den ich ihm verleihe, *streitig macht*".[684] Diese „Streitigkeit" bezieht sich aber nicht nur darauf, dass der Andere mit mir nicht durch das Dritte gleichgestellt oder verglichen werden kann und sich den konstitutiven Leistungen des „eigenen" Bewusstseinslebens nicht unterordnen lässt. Sondern auch *die Selbstgebung* des Anderen, wie Lévinas sagt, *stellt die Spontaneität der konstitutiven Leistungen meines transzendentalen Lebens infrage*.[685] Vor diesem Hintergrund kann die primordiale Widersprüchlichkeit der einzufühlenden Subjektivität bei Husserl einerseits im Anschluss an den *infragestellenden Charakter* des Anderen bei Lévinas gedacht werden. Die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität, die weder auf die Wahrnehmung noch auf die

[682] Vgl. Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 123.

[683] Ebd..

[684] Tengelyi, *Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, S. 236.

[685] Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 51: „Eine Infragestellung des Selben – die im Rahmen der egoistischen Spontaneität des Selben unmöglich ist – geschieht durch den Anderen. Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik. Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, daß er nicht auf mich, meine Gedanken und meinen Besitz zurückgeführt werden kann, vollzieht sich nur als Infragestellung meiner Spontaneität, als Ethik." Vgl. dazu S. Crowell, "Why is Ethics First Philosophy? Levinas in Phenomenological Context," *European Journal of Philosophy* 23, Nr. 3 (2012), SS. 578–579; und S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), SS. 221–222.

Besonders nennenswert ist die Auffassung Critchleys. Wie er aufzeigt, charakterisiert sich die Politik – und auch die Spontanität des Selben – im Grunde genommen durch ihren *totalisierenden* Charakter, nach dem alle Heterogenität in Bezug auf den Gesichtspunkt des überschauenden Dritten als Differenz innerhalb eines einheitlichen Systems homogenisiert wird. Die Infragestellung des Selben bei der Gegebenheit des Anderen erweist sich im Grunde genommen als Ethik, denn in diesem Fall wird die totalisierende Kraft sowohl der transzendental-konstitutiven Leistungen des Selben als auch der Politik *unterbrochen*.

Potentialität und noch auf die bloß ideale Möglichkeit zurückgeführt werden kann, stellt also implizit die *Tragweite* der konstitutiven Leistungen der einfühlenden Subjektivität infrage. Und dies gilt jedes Mal, *wenn* man die „Solitärität" der primordialen Subjektivität ontologisch und absolut statt methodisch betrachtet und die primordiale Subjektivität als *die einzige Quelle* aller konstitutiven Leistungen konzipiert. Auf der anderen Seite deutet dies natürlich nicht an, dass die Konzeption der „fremden Subjektivität" bei Husserl und des „Fremden" bei Lévinas einfach identifiziert werden kann. In der Tat hält Husserl in seinem gesamten Forscherleben an dem transzendentalen Charakter seines phänomenologischen Projekts fest. Diesbezüglich lässt sich diese Infragestellung der primordialen bzw. einfühlenden Subjektivität durch die Gegebenheit der einzufühlenden Subjektivität vorwiegend im transzendental-konstitutiven bzw. „epistemologischen" Sinne begreifen. Währenddessen nimmt Lévinas nicht nur Abstand von aller Bestimmung des Anderen als „Subjektivität". Sondern er versteht diese Infragestellung des Selben bei der „Gegebenheit" des Anderen hauptsächlich im ethisch-praktischen Sinne. Diese Infragestellung des Selben, die sich aus der „Gegebenheit" des Anderen ergibt, bezieht sich nicht nur explizit auf die *Selbstständigkeit des Eigenlebens des Selben* im Anschluss an sein triebhaftes Begehren und seinen Genuss. Vielmehr bezieht sich diese Infragestellung des Eigenlebens implizit auf *jene Konzeption des Eigenlebens*, in der die Selbstständigkeit des Eigenlebens des Selben *nicht hauptsächlich vom ethisch-praktischen Gesichtspunkt aus* begriffen wird – wie Husserl es gemacht hat.[686]

In der obigen Analyse wurde demonstriert, dass die primordiale Widersprüchlichkeit nicht nur für die einzufühlende Subjektivität wesentlich charakteristisch ist, sondern auch zu ihrer Erscheinung „als" fremde Subjektivität erforderlich ist. Diese Darstellung verbleibt aber unvollständig, weil sie die „Fremdheit" der Subjektivität lediglich in einer negativen Weise skizziert. Bei diesem Anlass müssen wir Folgendes nachdrücklich betonen: Sofern die primordiale Reduktion einerseits ihr methodisches Ziel erreicht und andererseits den Fortgang der statischen Fremderfahrungsanalyse verhindert, gibt es für Husserl – und für uns – keinen Grund mehr, noch weiter an ihr festzuhalten. Die Einfühlungsleistungen müssen also wiederangeschaltet werden – *ohne aber die Entdeckungen, die durch die primordiale Reduktion veranschaulicht und aufgeklärt wurden, aufzugeben*. Wie ist dann diese Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität nach der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität positiv zu verstehen? Und

[686] Vgl. Ricœur, *Das Selbst als der Andere*, S. 404, 409. Vgl. dazu Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit,* S. 51: „Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen, das heißt, als Ethik; in ihr erfüllt sich das *kritische* Wesen des Wissens. [Herv. d. Verf.]"; dazu SS. 279–280: „Die solipsistische Dialektik des Bewußtseins, das sich immer selbst verdächtigt, im Selben gefangen zu sein, wird unterbrochen. In der Tat ist die ethische Beziehung, die die Rede unterfängt, keine Variante des Bewußtseins, dessen Strahl vom Ich ausgeht. Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus."

noch weiter: Wie und inwiefern ist die einfühlende Subjektivität von der Sinneskonstitution ihrer einzufühlenden Subjektivität betroffen? Die obigen Fragen lassen sich tatsächlich in zwei verschiedene Richtungen beantworten. In diesem Kontext ist einerseits mit Sicherheit festzustellen, dass die primordiale Subjektivität *aus dem statisch-phänomenologischen Gesichtspunkt* als das betrachtet werden muss, das von der Sinneskonstitution ihrer einzufühlenden Subjektivität unbetroffen ist. Dies bedeutet, dass die primordiale Subjektivität nach wie vor der Einfühlung als aktuell und leiblich fungierendes Bezugszentrum aller *von ihr einzuführenden* Bewusstseinsakte und als absolut undurchstreichbares Urfaktum *für sich* verbleibt. Das „Urfaktum", dass die primordiale Subjektivität „Absolut-am-Ausgangspunkt-Bleibens" ist, ist die „apriorische" Möglichkeitsbedingung der Einfühlung. Denn der wesentliche Sinn der primordialen Subjektivität lässt sich genau dadurch kennzeichnen, dass sie sich „in" die „fremde" Subjektivität „einfühlt", *ohne aber zur fremden Subjektivität zu werden*.[687] Auf der anderen Seite muss jedoch beachtet werden, dass die Sinneskonstitution – und die Gegebenheit des faktischen Seins – der einzufühlenden Subjektivität einen subtilen, aber bedeutsamen Einfluss *rückwärts auf die einfühlende Subjektivität* ausübt. Der erste Einfluss lässt sich relativ leicht beobachten: Aufgrund der Einfühlung befindet sich die primordiale Subjektivität nicht mehr als die einzige welterfahrende Subjektivität in der Primordialitätssphäre. Sondern ihre einzufühlende Subjektivität ist „ebenso" – aber *ihrerseits* – welterfahrende Subjektivität. Für die primordiale Subjektivität weist dies natürlich darauf hin, dass die wirkliche Welt und die Gegenständlichen in ihr seither durch *jene* Erscheinungen hindurch und in *jenem* Bewusstseinsleben erscheinen, die jedoch für die einfühlende Subjektivität nicht in uroriginaler Weise zugänglich sind. Dies besagt nicht, dass die primordiale Subjektivität diese Erfahrungen der wirklichen Welt und der Gegenständlichen in ihr im totalen Sinne „verloren" hätte. Denn diese Erfahrungen können für die primordiale Subjektivität als „aktuelle" und „faktische" Erfahrungen *der einzufühlenden Subjektivität* – d. h. als *Mit*-Erfahrung – vergegenwärtigt werden. Mit anderen Worten: Erkennt die primordiale Subjektivität – als Ergebnis der Einfühlung – die „Grenze" ihrer konstitutiven Leistungen an, so *verliert* sie einerseits die *uroriginale Zugänglichkeit* von bestimmten Welterfahrungen, aber *gewinnt* andererseits – und in einem völlig *neuen* Sinne – *die aktuelle und faktische Wirklichkeit jener Welterfahrungen* zurück, die für sie „vor" der Einfühlung nur als nicht-aktuell Erfahrbaren oder bloß ideal-möglichen Erfahrenen gelten können.

Mit Rücksicht auf diese Ergebnisse hat Husserl tatsächlich die Wirkung der Einfühlung, die die Wirklichkeitssetzung der *mitgegenwärtigen* Subjektivität und die „Gewinnung" der *mitgeltenden* Welterfahrungen ermöglicht, explizit als „Verdopplung" beschrieben (XII/264–265). Wie De Santis aber einsichtsvoll bemerkt: Wenn man davon ausgeht, dass zwei Subjektivitäten „in

[687] Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 156.

Bezug“ auf die wirkliche Welt *„koexistieren“*, kann es nur zwei mögliche Ergebnisse geben. Entweder ist eine der „Welten“ kontrafaktisch (oder nicht-aktuell). In diesem Fall ist die kontrafaktische (oder nicht-aktuelle) Welt und ihre Subjektivität als kontrafaktisch (oder nicht-aktuell) durchgestrichen, während sich die andere Welt *und* ihre Subjektivität als wirklich (und aktuell) erweisen. Oder die beiden „Welten“ *und* Subjektivitäten sind „simultan“ wirklich. Die „simultane“ Wirklichkeit der Subjektivitäten impliziert aber: Ihre „Welten“ sind *verträgliche* bzw. *einstimmige Erscheinungen derselben Welt*.[688] Wie ist also die erwähnte „Verdopplung“ des Erfahrungslebens vom Gesichtspunkt der primordialen Subjektivität aus zu begreifen? Wie und inwiefern ist ihr Erfahrungsleben von dieser „Verdopplung“ geändert, die aus der Konstitution der fremden Subjektivität entspringt? Und wie sieht aus der Perspektive der primordialen Subjektivität die wirkliche Welt aus, die sich jetzt als dieselbe Welt von verschiedenen, aber miteinander verträglichen Erscheinungen erweist?

[688] De Santis, “Edmund Husserl on Leib and transcendental idealism: Sketching a counter-approach based on *Husserliana* XXXVI,” SS. 48–49. Vgl. A. Schnell, “Intersubjectivity in Husserl’s Work,” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 2, no. 1 (2010), SS. 17–18.

VII. Selbstentfremdung, Widerspiegelung und Intentionales Ineinandersein

7.1 Weitere Ergebnisse der einfühlungsmäßigen Verdopplung von Subjektivität

7.1.1 Verdopplung *als* Verdopplung

Nachdem ihre Einfühlungsleistungen „wiederangeschaltet" sind, lässt sich die primordiale Subjektivität nicht mehr als die einzige Quelle von konstitutiven Leistungen in ihrer Erfahrungssphäre ansehen. In einem Manuskript, das zwischen 1914 und 1915 entstanden ist, hat Husserl versucht, den widersprüchlichen Charakter der einzufühlenden Subjektivität in Bezug auf die Leibapperzeption des dortigen Wahrnehmbaren darzulegen.[689] Wie Husserl erläutert:

> [D]ie widersprechende Vorstellung wird einstimmig, wenn ich eben die *Verdopplung als Verdopplung* nehme. Ich kann apriori nicht hier und dort zugleich sein, aber hier und dort kann ein Gleiches sein, ich hier, und ein gleiches und dann auch ein mehr oder minder bloss ähnliches Ich dort. (XIII/264 [Herv. d. Verf.])

> [D]ie Fiktion des hinausgerückten Ich und seiner äusseren Erscheinung von meinem Leib her verliert das Widersprechende, wenn das Ich eben nicht das aktuelle [meine], sondern ein zweites ist, dessen kinästhetische Mannigfaltigkeit in seinem zweiten Leib lokalisiert sind etc. (XIII/265)

Offensichtlich bezieht sich Husserl hiermit nicht auf die Verdopplung des Wahrnehmbaren im dinglichen Sinne, sondern auf die Verdopplung der „seelischen" Schichten, die an dieses dortige Wahrnehmbare angeschlossen sind. Im ersten Augenblick scheint es so, als ob diese Konzeption der Einfühlung (oder Fremdleibapperzeption) mit der Phantasie identifiziert werden kann. Ferner sind Römpp und Kern zugleich der Auffassung, dass hierbei der Verdacht besteht, diese „Verdopplung" in Bezug auf ein phantasiemäßig ausgedachtes „Eidos Ich" zu begreifen.[690] In der Tat ist zuzugestehen, dass dieser Verdacht rein in Bezug auf diesen Text nicht völlig beseitigt werden kann. Wie Husserl später eine Bemerkung zu dieser Auffassung hinzufügt, ist es seines

[689] Siehe Text Nr. 8, XIII/250–267, unter dem Titel „Die Möglichkeit der Vorstellung eines fremden Ich von seiner wirklichen Erfahrung"; dazu Beilage XXXVI, XIII/268–269, unter dem Titel „Einfühlung. ⟨Die Möglichkeit des Anderen vor der wirklichen Erfahrung von ihm. Das fremde Ich als Analogon des ‚Ich im Dort'⟩".

[690] Siehe Römpp, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 88; Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 63–66.

Erachtens der „alte Versuch […] zu konstruktiv“ (XIII/253 [Fn. 3]). Auf der einen Seite ist aber nicht zu übersehen, dass Husserl in derselben Forschungsperiode bereits die einzigartige Erscheinungsweise sowie die konstitutive Rolle des Eigenleibs völlig erkannt hat.[691] Auf der anderen Seite ist zu bemerken: Was Husserl mit dieser Konzeption der Verdopplung *als* Verdopplung betonen möchte, ist die Tatsache, dass diese Widersprüchlichkeit bei jeder Vorstellung des „zweiten“ Leibs und Bewusstseinslebens nicht total beseitigt werden kann. Wie Husserl eindeutig sagt:

> [E]ine *widersprechende Vorstellung*, und doch hat sie wie ähnlich widersprechende Vorstellungen einen guten Sinn (z. B. in der Geometrie), nämlich hat den guten Sinn, *dass eine „Verdopplung“ des Ich möglich ist, so wie eine Verdopplung eines sonstigen Realen.* Nämlich: *Es wird nämlich bei Vollzug dieser widersprüchlichen Vorstellung klar die Möglichkeit zweier Subjekte mit zwei Körpern*. (XIII/263)[692]

> Eben damit, dass ich dem äusserlich erscheinenden oder als erscheinend gedachten Leibkörper die Leiblichkeit, und damit Zugehörigkeit zum Ich, zuschreibe, *verdoppelt sich das Ich*, denn ich bin und bleibe mir selbst gegeben mit meinem Leib in der originären Leiberscheinung, die zum Hier gehört. (XIII/265)[693]

Der Hauptpunkt der Frage besteht deshalb darin, wie diese Widersprüchlichkeit der einzufühlenden Subjektivität einerseits bei ihrer Gegebenheit *bestehen bleibt* und andererseits ihre Gegebenheit *nicht verhindert*. Wie Costello anmerkt: Wenn man etwas *simultan aus verschiedenen Perspektiven* darstellen will, anstatt es als Verwirrung oder Unmöglichkeit zu verurteilen, kann man es nur als *Träger verschiedener* – zumindest *doppelter – Aspekte* konzipieren.[694] Es lässt sich dann feststellen: Jene „Geometrie“ im „guten Sinne“, in deren Rahmen eine „widersprechende Vorstellung“ von zwei Körpern sowie zwei Subjektivitäten möglich ist, muss sich nicht auf die „cartesianische“ Geometrie im ordentlichen Sinne beziehen, die einen drittpersönlichen Gesichtspunkt voraussetzt. Sondern sie sollte als „cartesianische“ Geometrie im *primordialen* Sinne begriffen werden. Das heißt, die primordiale Subjektivität befindet *sich* ständig in ihrem aktuellen, leiblichen und faktischen Bewusstseinsleben als dem *absoluten* Bezugszentrum dieses „geometrischen Raums“. Und nur *im Kontrast* zu dem *„ersten“ Bezugszentrum* – d. i. der primordialen Subjektivität – kann ein *„zweites“* – d. h. gegenüberstehendes –, aber *für sich*

---

[691] Vgl. IV/xiv–xvii: Das erste Manuskript der *Ideen II* wurde bereits 1912 geschrieben, während Husserl von 1913 bis 1915 eine neue Ausarbeitung des Buchs aus diesem Manuskript erstellt hat. Vgl. dazu XIII/46–48, 113–115: An diesen Stellen wird gezeigt, dass Husserl sich bereits vor dem Verfassen dieses „experimentellen“ Manuskripts des wesentlichen Widerstreits des Fremdleibs und des Eigenleibs bewusst war.

[692] Vgl. XIII/268.

[693] Vgl. XIV/242: „Jedes Ding lässt sich mit meinem Leib decken und wird dann zum Nullding, aber in Widerstreit. In jedes kann ich mich hineinversetzen. Mit einem Leibanalogon kann ich mich denken, und dann verschwindet der Widerstreit nicht.“

[694] Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, S. 28.

absolutes „Bezugszentrum“ verständlich gemacht werden. Nennenswert ist, dass die Charakterisierung der einzufühlenden Subjektivität als „Zweite“ keinesfalls darauf hindeutet, dass sie im Vergleich zur primordialen Subjektivität „nachrangig“ ist. Sondern sie beschreibt nur den *positionalen* Charakter der einzufühlenden Subjektivität, der vom *Gesichtspunkt* der primordialen Subjektivität aus zu beobachten ist, die absolut „am-*Ausgangspunkt*“ bleibt. [695] Die Charakterisierung vom „Ersten“ und „Zweiten“ (sowie Dritten) stellt deshalb nur die *Stellen* und *Orientierungen* innerhalb des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses dar. Dies bedeutet also: Nicht nur ist die „erste“ Position – d. h. die der primordiale Subjektivität – im einfühlungsmäßigen Positionsverhältnis notwendig und absolut, sondern auch die „zweite“ Position – d. h. die der einzufühlenden bzw. fremden Subjektivität. Ohne diese „zweite“ Position wäre nicht nur alles „gegenüberstehende Sein“ für die „erste“ Subjektivität unverständlich, sondern alles wäre auch für die „erste“ Subjektivität im uroriginalen Sinne zugänglich – es gibt im Prinzip keine Möglichkeit, „am-Gegenplatz“ zu verharren.

Von diesem Punkt an sollte der Begriff „Primordialität“ nicht mehr als Kennzeichnung dessen dienen, was nach dem inhaltlich abstrahierenden Ausblenden des Einfühlungsmäßigen in der Erfahrungssphäre der einfühlenden Subjektivität aufzufinden ist. Denn nun haben wir sowohl die Motivation als auch die Leistungen der Einfühlung wiederangeschaltet. Der Primordialitätsbegriff bezeichnet also seither „dieselbe“ Erfahrungssphäre der einfühlenden bzw. *eigenen* Subjektivität, in der jetzt der Sinn der einzufühlenden Subjektivität allerdings wieder als gültig gehalten werden kann; und die einzufühlende bzw. *fremde* Subjektivität befindet sich ständig in jenem Bewusstseinsleben, das in *ihrem eigenen* und *uroriginalen Sinne* gelebt ist.[696] Da die einzufühlende Subjektivität statt eines abstrakten Ichpols das aktuelle, leibliche und faktische *Vollzugssein* ihres „eigenen“ Bewusstseinslebens ist, zeigt sie sich der primordialen bzw. eigenen Subjektivität nicht nur als Träger eines *Fremdbewusstseins*, sondern auch als Träger der *fremden konstitutiven Leistungen*, *Welterscheinungen* und des *Zeithorizonts*. Wie Husserl nachdrücklich betont:

> Der Andere, den ich von meinem primordinalen Sein her in Einfühlung, also in der bekundenden Vergegenwärtigung erfahre, ist für mich anderes *Ich*, ist so wie ich Subjekt für diese Welt, diese selbe, zu der ich als Konstituierender Beziehung habe; er ist von mir als Konstituierender erfahren, als solcher, welcher von sich aus und seinem gegenwärtigen Leben aus Weltgegenwart und in den weiteren Wesensformen und Konstitutionsformen Weltzeitlichkeit mit zeitlichem Gehalt nach Vergangenheit und Zukunft konstituiert. (XV/42)

[695] Vgl. Luft, „Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘,“ S. 142: Dabei schlägt Luft vor, die Begriffe des Ersten, Zweiten und Dritten als Kennzeichnung der „grammatischen“ Persönlichkeit – z. B. erstpersönlich, drittpersönlich usw. – zu begreifen. Siehe dazu Abschnitt 2.1.2 der vorliegenden Arbeit.

[696] Vgl. XIV/318; XV/639. Vgl. nochmal Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 38–39.

Die Auffassung des Einzufühlenden als fremde Subjektivität mit ihren konstitutiven Leistungen und ihrem zeitlichen Bewusstseinshorizont bedeutet, dass die Einfühlung nicht nur eine *Verdopplung des Bewusstseinslebens* im Leben der eigenen Subjektivität erregt. Sondern es entsteht eine *Verdopplung des intentionalen Bezugszentrums von intentionalen Bewusstseinsakten* und *Welterscheinungen*. Denn im Bewusstseinsleben der primordialen Subjektivität ist nunmehr das „Bewusstseinsmedium des anderen Ich, […] ein Bewusstseinsmedium und Ich, das mir nicht als originales Erlebnis und Erfahrung, […] in meinem originalen Bewusstsein appräsentativ gegeben […]“ (XIV/313).

7.1.2 Verdopplung der Erfahrungsschichten der einfühlenden Subjektivität

Wie wir am Ende des letzten Kapitels der Auffassung De Santis’ übereinstimmen, können die Welterfahrungen von zwei Subjektivitäten, die koexistieren und sich auf die wirkliche Welt beziehen, nur verschiedenen, aber miteinander verträglichen Erfahrungen *derselben* Welt sein. In der Tat ergibt sich eine einzigartige synthetische „Identifizierung“ zwischen der Welterfahrung der eigenen Subjektivität und der fremden Subjektivität, insofern als die Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität zur „Verdopplung“ des Bewusstseinslebens in ihrer Erfahrungssphäre führen. Vor allem müssen wir nochmal die Folgenden unterstreichen: Vom Gesichtspunkt der statischen Fremderfahrungsanalyse setzt diese Verdopplung die Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität als ihre *geltungsmäßige Möglichkeitsbedingung* voraus. Und vom Gesichtspunkt der Hermeneutik erweist sich diese Verdopplung aber als *intentional implizierte Möglichkeit* der Einfühlungsleistungen, die immer aus den Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität ausgelegt bzw. abgehoben werden kann.

Womit sollten wir unsere Untersuchung dieser einfühlungsmäßigen „Verdopplung“ des Bewusstseinslebens in der Primordialitätssphäre anfangen? Nach Husserl ermöglicht jede Einfühlung nicht nur die Auffassung des Bewusstseins und Leibs der fremden Subjektivität. Sondern sie erregt auch in der Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität eine *unmittelbare Identitätsdeckung* des Wahrnehmungssinns im gegenwärtigen Sinne und dessen im vergegenwärtigten Sinne, die jeweils den Welterfahrungen der eigenen Subjektivität und der fremden Subjektivität entsprechen.[697] In erster Linie muss aber der Akzent darauf gelegt werden, dass diese „Identitätsdeckung“ weder zur Auflösung des Bewusstseins und der Welterfahrung der fremden Subjektivität in die der eigenen Subjektivität führt noch umgekehrt. Vielmehr wird diese Identitätsdeckung davon bedingt, dass sich die intentionalen Bewusstseinsakte „einer“ der

[697] Vgl. XV/18.

betreffenden Subjektivitäten als „[z]eitlich getrennte, also in ihrer Individualität getrennte Akte“ herausstellen (XV/18).[698] Dies deutet aber sofort darauf hin, dass die „andere“ der betreffenden Subjektivitäten „jedenfalls zunächst […] selbst *originaliter* und ⟨als⟩ transzendentales Ich in Seinsgeltung“ sein und „einen geschlossenen Kreis [ihr]er intentionalen Erlebnisse“ haben muss (XV/107). Mit anderen Worten: Diese „Identitätsdeckung“ der Welterfahrungen und Wahrnehmungssinne beruht präzis auf dem absolut unumkehrbaren Positionsverhältnis zwischen der eigenen und der fremden Subjektivität.

Vor diesem Hintergrund kann nicht nur die Identitätsdeckung der Welterscheinungen noch genauer als Identitätsdeckung der *Erfahrungsschichten* der eigenen und der fremden Subjektivität konzipiert werden.[699] Sondern auch man kann deutlich sehen, was für eine Rolle die Primordialitätssphäre – als *Kernschichte* des Erfahrungslebens der *eigenen* Subjektivität – in dieser Identitätsdeckung spielt. Die Primordialitätssphäre funktioniert einerseits für die betreffende Subjektivität als die *Eingangssphäre*, in der sie mögliche Gegebenheiten im eigenen und uroriginalen Sinne erfahren kann. Andererseits gilt die Primordialitätssphäre aber zugleich als die *Ausgangssphäre*, *von* der *aus* und *über* die *hinaus* die Erfahrungsschichten der einzufühlenden Subjektivität bezogen werden können.[700] Die „zweite“ Erfahrungsschichte (der einzufühlenden Subjektivität) „trägt“ also nicht nur „in gewisser Weise auch mögliche Wahrnehmungen in sich“, sondern sie ist auch Erfahrungsschichte „eines wahrnehmenden Ich, das nicht ich selbst bin“ (XV/103). Wie Husserl weiter erklärt, erweisen sich die Wahrnehmungen, die in der fremden Erfahrungsschichte getragen sind, für die eigene Subjektivität „als meine Erlebnisse […], und als Erfahrungen von Fremdseelischem derart, dass sie Wahrnehmungen vergegenwärtigen als solche, die mit meinen jetzt wirklichen Wahrnehmungen simultan koexistieren, aber eben Wahrnehmungen eines Anderen sind“ (XV/103). Die „Koexistenz“ der eigenen und fremden Subjektivität sowie ihrer Welterfahrungen ist also, wie Franck richtig bemerkt, die Koexistenz *zweier* „eigenen“ und „uroriginalen“ Präsentationen, obwohl *eine von ihnen* nur appräsentativ bzw. modifiziert aufgefasst wird.[701] Im Ergebnis dieser Identitätsdeckung der Erfahrungsschichten erweist sich – für die eigene Subjektivität – die Welterfahrung also als eine *einheitliche* Geltungsstruktur mit *zwei* Schichten, die methodisch voneinander getrennt werden kann:

> Ich habe jeweils eine Gesamtwahrnehmung, […] und innerhalb dieser haben wir als spezifisches

[698] Vgl. auch XV/18: „Ebenso also sind die Eigenheiten des fremden ego von den meinen getrennt, und im besonderen die Konstitution des fremden Leibkörpers für mich und für ihn, aber dieser Körper ist vermöge der Synthesis der primordinalen und vergegenwärtigten Erfahrung als derselbe erfahren, und zugleich ist so eine Art Verbindung meines ego mit dem anderen hergestellt.“

[699] Vgl. XV/99–110, Text Nr. 7, unter dem Titel „Primordialer Kern und Fremderfahrung als Schichten der transzendentalen Gegenwart“. Vgl. auch die Anmerkung des Herausgebers in XV/99, Fn. 1.

[700] Vgl. XV/102–103, 108; I/123.

[701] Franck, *Flesh and Body,* S. 135. Vgl. Schnell, “Intersubjectivity in Husserl’s Work,” S. 20.

> und eigentliches Wahrnehmungsfeld einen Bereich von wirklich original wahrgenommenen Realitäten und darüber hinaus einen Bereich (obschon einen offenen und inhaltlich unbestimmten) von Mitwahrgenommenem, wahrnehmungsmässig mitgegenwärtigen, aber nicht in eigentlicher Selbstgebung verwirklichten Realitäten. (XIV/122)

Die *Mitgegenwärtigkeit* der Welterfahrungen – z. B. die Hinterseite des Hauses, dessen Vorderseite ich aktuell sehe – besagt deshalb, dass diese Welterfahrungen als aktuell-verwirklichbare Erfahrungsmöglichkeit *für die fremde Subjektivität* gelten. Sie erweist sich für die eigene Subjektivität bei derselben Bewusstseinsphase daher nur als nicht-aktuell verwirklichbare *und* faktisch durchgestrichene Erfahrungsmöglichkeit. Zudem ist aber zu beachten: Dank der Identitätsdeckung der eigenen und fremden Erfahrungsschichten lassen sich seitdem die gegenwärtigen, potentialen, irrealen und mitgegenwärtigen Welterfahrungen als *verschiedene* Erscheinungen *derselben* Welt (oder derselben Gegenständlichen in ihr) übergreifen, je nachdem, *„welche“* Subjektivität man ist oder *in „welchem“* Bewusstsein man sich befindet.[702] Dementsprechend ist weiter festzustellen, dass die „Verschiedenheit“ der Welterfahrungen „derselben“ Welt letztlich auf *die Verschiedenheit der „Stelle“* zurückgeführt werden kann, an der sich die betreffende Subjektivität im *absolut unumkehrbaren – d. i. einfühlungsmäßigen – Positionsverhältnis* befindet.

In der obigen Erläuterung ist gezeigt worden, dass die Einfühlung nicht nur zur „Verdopplung“ des Bewusstseins (und Leibs) in der Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität führt, sondern auch zur Verdopplung ihrer Erfahrungsschichte. Hierbei lässt sich die Koexistenz der eigenen Subjektivität und der fremden Subjektivität vielleicht auch als *Koexistenz mit Verdopplung* charakterisieren. Allerdings ist anzumerken, dass die Verdopplung der Bewusstseinsleben, der Leiber und der Erfahrungsschichten, die als *intentionale Mitimplikation* der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität entsteht, nicht nur Einfluss auf den „Erfahrungsinhalt“ – z. B. den Sinn des Erfahrenen – der eigenen Subjektivität hat. Sondern sie muss auch *die eigene Subjektivität selbst* betreffen. Wie Husserl selbst nachdrücklich betont: „*Ebenso kann ich fiktive Welten nicht vorstellen, ohne dass meine aktuell erfahrene Welt betroffen wäre, ausgelöscht etc., und fremdes Ich nicht vergegenwärtigend durch Interpretation vorstellen, ohne dass mein Ich dabei betroffen wäre.“* (XIII/337) Obschon die eigene Subjektivität bei der Einfühlung in die fremde Subjektivität die Rolle als geltungsmäßiger Urmodus spielt, erregt sie simultan bei diesem Verfahren – wie in andersartigen *intentionalen Modifikationen* – auch eine *Relativierung ihres modalen Sinns*. Dies wird zunächst sichtbar, dass die eigene Subjektivität nach der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen nicht mehr als das Einzige im *transzendentalen* Sinne – d. h. als die „einzige“ Quelle von konstitutiven Leistungen – in ihrer Erfahrungssphäre

[702] Vgl. XIV/253; XV/18–19.

betrachtet werden kann, obgleich sie nach wie vor als das Einzige im *modalen* Sinne gilt. Auf der anderen Seite ist auch zu bemerken, dass der Sinn der fremden Subjektivität nicht allein als intentionales Modifiziertes im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität ausweist, sondern auch als Einzigartiges im wesenstypischen Sinne. Denn die fremde Subjektivität ist grundsätzlich Subjektivität, die ständig *am-Gegenplatz* des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses bleibt. Dieser „zweite" Einfluss der einfühlungsmäßigen Verdopplung von Subjektivität bezieht sich tatsächlich auf die *Hauptfrage* der vorliegenden Arbeit: Wie lässt sich das Verhältnis zwischen der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität im Rahmen der Phänomenologie Husserls als eines der *asymmetrischen Symmetrie* bzw. des unumkehrbaren *Unterschieds* zwischen *Stellen* verständlich machen, sodass die beiden Subjektivitäten weder voneinander „ausfallen" noch ineinander „zusammenfallen"?

7.1.3 Kommentar zu Theunissen: Ichvermitteltheit der Einfühlung

An dieser Stelle müssen wir auf Theunissens zweite Kritik eingehen, die behauptet, dass Husserls Einfühlungsbegriff einen weiteren Charakter des transzendentalen Solipsismus aufweise. Diese Kritik Theunissens bezieht sich darauf, dass es neben der „Weltvermitteltheit" eine angebliche *„Ichvermitteltheit"* in Husserls Einfühlungsbegriff gebe. An dieser Stelle müssen wir den Gedankengang des Vorwurfs Theunissens rekonstruieren, dass Husserls Konzept der Empathie den Fehler des transzendentalen Solipsismus begehe. Theunissen geht davon aus, dass Husserls Einfühlungsbegriff, der allgemein als „Sich-Versetzen" der einfühlenden Subjektivität in die einzufühlende Subjektivität zu verstehen sei, in zwei Sinne gegliedert werden könne. Auf der einen Seite lasse sich Husserls Einfühlungsbegriff im „psychologischen" Sinne erfassen, der sich auf das „Hineinfühlen" in das Denken, Fühlen, Tun und die Motive des Anderen beziehe. Bei diesem Fall muss die einfühlende Subjektivität, Theunissen zufolge, das „Seelenleben" des Anderen *voraussetzen*. Auf der anderen Seite charakterisiere sich Husserls Einfühlungsbegriff im „transzendentalen" Sinne aber wesentlich dadurch, dass die einfühlende Subjektivität durch eine „entmächtigende Dezentrierung" – z. B. durch das „Sich-heraus-Versetzen" aus dem „Hier" und das „Sich-hinein-Versetzen" ins „Dort" – die einzufühlende Subjektivität konstituiere. Wie Theunissen hinzufügt, sei die „transzendentale" Einfühlung der Konstitution des „objektiven Ichs" ähnlich, weil das Sein der einzufühlenden Subjektivität in der „transzendentalen" Einfühlung nicht „vorausgesetzt" werde, sondern *gesetzt*.[703] Vor diesem Hintergrund könne also der Sinn des

[703] Siehe Theunissen, *Der Andere*, S. 72, 78, 86, 139.

alter ego nur durch die „purifizierte Analogieapperzeption“ aus „meinem ego“ kommen.[704]

Aus Husserls „transzendentalem“ Einfühlungsbegriff, den Theunissen als *Analogieapperzeption* im „purifizierten“ bzw. *rein allgemeinen Sinne* interpretiert, entstehe zwei Vermitteltheiten in der Konstitution des Sinns der einfühlenden Subjektivität. Zum einen spiele der Eigenleib der einfühlenden Subjektivität die Rolle des „Urleibs“, sodass der dortige Körper nur *gemäß* dem Eigenleib „*als* Fremdleib“ aufgefasst werden könne. Diese Abhängigkeit des Sinnes des Fremdleibs von der *urmodalen Leiblichkeit* des Eigenleibs führe, Theunissen zufolge, schließlich zu der *Weltvermitteltheit* des Fremdleibs.[705] Zum anderen erweise sich die Eigenheit bzw. „Ichlichkeit“ der einfühlenden Subjektivität als „Urnorm“ der Einfühlung; denn die „Ichlichkeit“ bzw. das „alter *ego*“ des Anderen könne nur *gemäß* der *urmodalen Ichlichkeit* der einfühlenden Subjektivität verständlich gemacht werden.[706] Zusammengefasst: Nur durch die „Modifikation“ der *Eigenleiblichkeit* und *Ichlichkeit* der einfühlenden Subjektivität könne, so Theunissen, der dortige Körper „als“ Leib des fremden „Subjektivität“ apperzipiert werden. Was uns in der vorliegenden Analyse betrifft, ist exakt diese angebliche *Ichvermitteltheit* in Husserls Einfühlungsbegriff. Der Auffassung Theunissens gemäß erweise sich diese Ichvermitteltheit als der fatalste Fehler in Husserls Fremderfahrungstheorie. Wie Theunissen weiter erklärt, könne sich die Ichlichkeit des einzufühlenden Subjekts im Rahmen der husserl’schen Einfühlungstheorie nur als „Analogon“ bzw. „Spiegelung“ der Ichlichkeit der einfühlenden Subjektivität geben. Die einfühlende und die einzufühlende Subjektivität würden also in einer Beziehung stehen, die „noch inniger als die Beziehung zwischen mir und meinem Spiegelbild“ sei.[707] Denn ein ordentliches Spiegelbild sei nur mein Analogon im „gegenständlichen“ Sinne, während der Andere aus der Spiegelung des „urmodalen“ Sinnes meiner Ichlichkeit entstamme. Husserl habe also, Theunissens Erachtens, die Einfühlungsleistungen in einer Weise verstanden, die zur „Auflösung“ der *einzigartigen Transzendenz* bzw. *Fremdheit* der einzufühlenden Subjektivität „in die Identität von eigenem Ich und Ich des Anderen“ führe.[708] Und diesbezüglich erreicht Theunissen die Auffassung, dass nach dem Einfühlungsbegriffs Husserls „[d]as im Einfühlen gesetzte Ich des Anderen […] die Transzendenz überhaupt verloren [hat]“.[709]

Es stellt sich jedoch die Frage, was Theunissen unter dem Begriff „intentionale Modifikation“ versteht. Wie Theunissen erläutert: Obgleich die Subjektivität mithilfe der

[704] Theunissen, *Der Andere*, S. 139.

[705] Siehe Abschnitt 6.1.4: Dabei haben wir diese vorgeworfene Ding- bzw. Weltvermitteltheit in Husserls Einfühlungsbegriff bereits diskutiert und im Prinzip widerlegt.

[706] Theunissen, *Der Andere*, S. 139. Vgl. VII/61 und I/154: Aus diesen Stellen der *Husserliana* gewinnt Theunissen seine Auffassung.

[707] Theunissen, *Der Andere*, S. 140.

[708] Ebd., S. 133.

[709] Ebd., S. 141.

„intentionalen Modifikation“ sein vergangenes Ich und künftiges Ich vergegenwärtigt verständlich machen könne, würden diese letzteren Ichs keineswegs als „*transzendenter Anderer*“ auftreten, sondern sie seien „doch ein *Anderer,* nämlich ein immanenter“.[710] Unseres Erachtens hat Theunissen einen entscheidenden Fehler in Bezug auf den intentional modifizierenden Charakter der Einfühlung gemacht: Er hat die intentional modifizierenden Leistungen der Einfühlung bei Husserl nach den „Modi“ der Wiedererinnerung und Erwartung verstanden, denen gemäß nur „immanente Veranderung“ auslösen können.[711] Diese Kennzeichnung der Wiedererinnerung und Erwartung als „immanente Veranderung“ lasse sich Theunissens Erachtens darauf zurückführen, dass diese zwei Bewusstseinsakte einerseits das Sein einer „anderen“ bzw. „zweiten“ Subjektivität verständlich machen würden, aber andererseits keinesfalls im „transzendenten“ – d. h. im „aktuell und faktisch gegenüberstehenden“ – Sinne. Anders formuliert: Das wiedererinnerte Ich oder erwartete Ich sei hierbei für das erfahrende Ich ein zweites Ich, aber kein aktuell und faktisch gegenüberstehendes Ich, weil es weder das Ich im *(ur)gegenwärtig-und-hiesigen* noch im *(mit)gegenwärtig-und-dortigen* Sinne sei.[712] In Bezug auf diese Konzeption der intentional modifizierenden Leistungen der Wiedererinnerung und Erwartung stellt Theunissen fest, dass die Einfühlung bei Husserl keinesfalls *Mit*-gegenwärtigkeit erzeugen könne. Denn die Einfühlungsleistungen könnten im Rahmen der husserl’schen Fremderfahrungstheorie schließlich nur durch die „Kraft meines *Mich-zurückversetzens ins Damals*“ (oder *in die Zukunft*) geklärt werden.[713] Nach Theunissen gilt es auch umgekehrt: Das „Andere“ bzw. die „fremde Subjektivität“ könne sich in Husserls Einfühlungstheorie lediglich als Produkt der „immanenten Vergegenwärtigung“ bzw. „immanenten Veranderung“ ausweisen und müsse auf den Sinn des vergangenen oder künftigen Ichs der einfühlenden Subjektivität reduziert werden.[714] Husserls Konzeption der Einfühlung werde Theunissen zufolge zum Scheitern verurteilt, weil sie einerseits nur zur „Verfremdung“ der einfühlenden Subjektivität selbst führe und andererseits die einzufühlende Subjektivität „als ein *immanenter* [Anderer]“ der einfühlenden Subjektivität verständlich gemacht werde.[715]

An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass Theunissens Vorwurf an die Ichvermitteltheit des husserl’schen Einfühlungsbegriffs auf einer Fehlvorstellung der „intentionalen

---

[710] Theunissen, *Der Andere*, S. 143.

[711] Theunissen, *Der Andere*, S. 142, 149. Vgl. III[1], 9, 347, aus dessen Lektüren Theunissens Auffassung entspringt.

Überdies hinaus ist zu beachten, dass das Wort „Veranderung“ kein Schreibfehler beim Werk Theunissens oder bei unserer Arbeit ist, sondern ein Begriff, mit dem Theunissen höchstspezifisch das (Geschehnis) „Zu-*einem*-Anderen- und das Zu-*etwas*-Anderem-werden“ kennzeichnet. Siehe Theunissen, *Der Andere*, S. 84.

[712] Vgl. Theunissen, *Der Andere*, S. 143.

[713] Ebd., S. 149 [Herv. d. Verf.].

[714] Ebd., S. 143.

[715] Ebd., S. 141, 143 [Herv. d. Verf.].

Modifikation“ basiert, vor der wir bereits gewarnt haben. Der erste Grund für Theunissens Fehler liegt darin, dass er die wesentliche „Widersprüchlichkeit“ der Einfühlungsleistungen und des Sinns der einzufühlenden Subjektivität übersieht. Wie aufgezeigt wurde, besteht die Einfühlung tatsächlich aus dem *widersprüchlichen* Zusammensetzen des primordialen Potentialitäts- und Irrealitätsmoments der eigenen Subjektivität. Der Sinn der einzufühlenden bzw. fremden Subjektivität lässt sich deshalb weder auf die Potentialitäten – d. i. die nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten – noch auf die Irrealitäten – d. h. die bloß ideal-möglichen bzw. faktisch durchgestrichenen Vermöglichkeiten – der eigenen Subjektivität reduzieren. Vielmehr charakterisiert sich ihr Sinn genau durch ihre einzigartige Widersprüchlichkeit – d. i. als *Grenze* des primordialen Sinnes, als *Überschuss über* den primordialen Sinn. Der zweite Fehler Theunissens lässt sich darauf zurückführen, dass er vernachlässigt, dass zum einen die Einfühlungsleistungen bereits phantasiemäßig abwandelndes Moment in sich tragen, und zum anderen dieses „Irrealitätsmoment“ der Einfühlung bereits implizit und horizontmäßig in der Primordialitätssphäre (der eigenen Subjektivität) besteht. Als Ergebnis deren kann Theunissen also *kein Trennungsmoment* vom Bewusstseinsleben der einfühlenden Subjektivität herausfinden, das zur Konstitution der Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität und der absoluten Unumkehrbarkeit des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses beitragen kann. Unseren aufmerksamen Lesern wird auch auffallen, dass Theunissens Vorwurf gegen Husserl zugleich den Versuch in sich birgt, die Einfühlungsleistungen in Husserls Theorie rein in Bezug auf ihr *Verbindungsmoment* aufzuklären – z. B. das primordiale *Potentialitätsmoment*. In diesem Rahmen kann die „erste“, eigene Subjektivität immer noch in ihrem Bewusstseinsleben die „zweite“ Subjektivität konstituieren; die „zeitliche“ und „leibliche“ *Identitätsdeckung* dieser „zweiten“ Subjektivität mit der eigenen Subjektivität ist aber zugleich immer möglich. Mit anderen Worten: Theunissens Vorwurf an die Ichvermitteltheit des husserl’schen Einfühlungsbegriffs hat seine Wurzel darin, dass er die Einfühlungsleistungen – irrtümlich – mit dem Sinnesüberschuss der *Selbstzeitigung* und *Selbstverleiblichung* der eigenen Subjektivität gleichstellt.

7.1.4 Kommentar zu Zahavi: Vorbehalt gegen den Analogiebegriff überhaupt

In der obigen Diskussion haben wir klargestellt, dass Theunissens Vorwurf gegen Ichvermitteltheit in Husserls Einfühlungsbegriff nicht für gültig gehalten werden kann. Der Hauptgrund für unsere Widerlegung liegt darin, dass die „primordiale Widersprüchlichkeit“ zwischen verschiedenen Sinnesmomenten der Einfühlung die fremde Subjektivität davor schützt, rein auf diese Sinnesmomente – z. B. das primordiale Potentialitätsmoment oder Irrealitätsmoment – reduziert zu werden. Wir müssen aber unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, dass hier nur die Hälfte der

Geschichte erzählt wurde. Denn diesbezüglich haben wir nur die *Asymmetrie* zwischen der *eigenen* und der *fremden* Subjektivität thematisiert und transzendental aufgeklärt, aber noch nicht die *Symmetrie* zwischen ihnen, die – im „zweideutigen", „analogischen", „familienähnlichen" Sinne – zugleich *Subjektivitäten* sind. Dies erregt nochmal den Zweifel, ob der Sinn *aller* Subjektivität, die aus den intentional modifizierenden Bewusstseinsakten – einschließlich der Wiedererinnerung, Erwartung, Phantasie und zuletzt Einfühlung – auch *in gewissem Maße* auf den urmodalen Sinn der primordialen Subjektivität *„reduziert"* werden kann. Wie sollten wir also diese „Ähnlichkeit" der eigenen Subjektivität und der fremden Subjektivität im Anschluss an ihren „Unterschied" *im Rahmen des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses*?

In diesem Kontext müssen wir uns mit Forschungen Zahavis befassen, wer großen Vorbehalt gegen die Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs als „Analogie" anmeldet.[716] In seinen Forschungen widerlegt Zahavi einerseits die Analysen der kognitiven Wissenschaftler, die die Fremderfahrung als Analogieschluss konzipiere – d. i. als induktiven Denkprozess, der auf der Ähnlichkeit zwischen den betreffenden Sachen basiere. An diesem Punkt unterscheidet sich Zahavis Auffassung wesentlich nicht von der Auffassung anderer husserl'scher Forscher, denen wir ebenfalls zustimmen. Dies gilt insofern, als sie gemeinsam die Konzeption teilen, dass die fremde Subjektivität trotz ihrer Nicht-Originalität *sich selbst* unmittelbar der eigenen Subjektivität zeigt. Auf der Seite stellt Zahavi aber auch die Analysen der Phänomenologen infrage, die an der „traditionellen" Auffassung festhalten und den Sinn der eigenen Subjektivität als *einzigartiges* „Analogon" der fremden Subjektivität verstehen.[717] In der Tat hält Zahavi an der Auffassung fest, dass das, was die eigene Subjektivität in der Einfühlung erfahre, „kein Zeichen, *kein bloßes Analogon*, sondern der Andere" sei. [718] Diesbezüglich lässt sich ansehen, dass Zahavi nicht nur die Konzeption des Einfühlungsbegriffs als Analogie*schluss* ablehnt, sondern auch *im allgemeinen*

[716] Siehe D. Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese," in *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, hrsg. von R. Breeur und U. Melle (Dordrecht: Springer, 2012), SS. 217–219, 228, 240; Zahvi, *Self and Other*, S. 127, 136, 157; D. Zahavi und S. Overgaard, "Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account," in *Empathy: From Bench to Bedside*, hrsg. von J. Decety (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012).

[717] Dazu gerechnet sind nicht nur Neurophilosophen wie Vittorio Gallese, dessen Forschungen vornehmlich auf seiner neurowissenschaftlichen Entdeckung des „Spiegelneurons" im Gehirn der Menschen basieren; und auch nicht nur Phänomenolog*innen wie Helena De Preester, Jean-Luc Petit, Matthew Ratcliffe und Evan Thompson, deren Untersuchungen Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften als Unterstützung anwenden; sondern auch Dieter Lohmar, der versucht, die Leistungen des Spiegelneurons vom Gesichtspunkt der transzendentalen Phänomenologie ausgehend und mit dem husserl'schen Begriff von „Phantasma" – d. h. „reproduktive Empfindungen" (XIX[2], 525) bzw. „Phantasie-Empfindungen" (XIX[2], 560), die als Darstellungsmoment der „äußeren" Phantasie fungiert (XIX[2]/609–610) – zu interpretieren. Siehe Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese," SS. 217–219; und *Self and Other* S. 157. Vgl. auch D. Lohmar, "Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5 (2006), SS. 5–16.

[718] Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese," S. 228; und Zahavi *Self and Other*, S. 127 [Herv. d. Verf.]. Vgl. XIV/385; XXIX/182; I/153; XV/506, 514.

Sinne – einschließlich seiner Konzeption als *intentionale Modifikation*. Diese Position Zahavis, die er keineswegs ausdrücklich geäußert hat, lässt sich zunächst durch die folgende Tatsache beobachten: Abgesehen von der Anzahl und dem Umfang seiner Forschungen zu Husserls Einfühlungs- und Intersubjektivitätstheorie charakterisiert er die Einfühlungsleistungen sehr selten – wenn nicht nie – als intentionale Modifikation. Dies wird weiter deutlich, als er die Leiblichkeit und die Selbstbezogenheit der eigenen Subjektivität keineswegs als „Interpretationsstück" oder „Urmodus" im intentionalen Sinne verstanden hat. Demgegenüber vertritt er die Position, dass der Eigenleib und die Selbstbezogenheit der eigenen Subjektivität in der Einfühlung vielmehr die Rolle der „Kontrastfolie" [*contrast foil*] spielen würden – d. h. als den Maßstab, *im Gegensatz zu dem* der Fremdleib oder das Fremdbewusstsein verständlich gemacht werden könnten.[719] Bei diesem Anlass betont Zahavi sogar mit Nachdruck, dass die Selbsterfahrung der eigenen Subjektivität kein „Modell" oder keine „Matrix" des Fremden konstituiert.[720]

Mit Rücksicht auf die obige Erläuterung weist Zahavis Interpretation des husserl'schen Einfühlungsbegriffs große Ähnlichkeit mit dem Phänomen des Anderen auf, das Sartre und Lévinas in ihren jeweiligen Philosophien darstellen. Dies gilt insofern, als sich ihre Auffassungen des Fremdphänomens vorwiegend auf die Konstitution der irreduziblen Heterogenität des Fremden *gegenüber* dem Eigenen fokussieren. Im Kontrast zu Lévinas anerkennt Zahavi, dass sich das Fremde immer dem Eigenen *„als" Subjektivität* zeigt. Wir stimmen einerseits dieser Bemerkung Zahavis völlig zu. Andererseits glauben wir allerdings, dass sich diese Bemerkung Zahavis simultan als der wunde Punkt seiner gesamten Analyse erweist. Denn die Kennzeichnung der Eigenleiblichkeit und Ichlichkeit der eigenen Subjektivität *allein* als „Kontrastfolie" kann nicht aufklären, wie überhaupt *die geltungsmäßige Ähnlichkeit* zwischen der eigenen und fremden „Subjektivität" entsteht. Wie in der früheren Analyse gezeigt wurde, erweist sich das Verhältnis zwischen der eigenen und fremden Subjektivität im Grunde genommen als eines des Kontrasts, der aber *in hochspezifischer Weise* oder *„Richtung"* zustande kommt. Diese hochspezifische Weise oder Richtung des Kontrasts lässt sich wesentlich auf die kontrastierende Auffassung des Einzufühlenden *„als" Subjektivität* zurückführen. Ohne diese hochspezifische – statt unbestimmter – Kontrastrichtung wäre nicht nur die *Subjektivität* des Einzufühlenden unverständlich, sondern auch ihre *Fremdheit*. Denn die fremde Subjektivität ist (für die eigene Subjektivität) *„fremd"*, nicht nur, weil sie der eigenen Subjektivität „gegenübersteht", sondern auch, weil sie *sich ihrerseits als ihre „eigene" bzw. „erstpersönliche" Gesichtspunkt* „ihres" Bewusstseinslebens und ihrer Welterfahrungen herausstellt.

[719] Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese," S. 240.

[720] Zahavi, *Self and Other*, SS. 136–137; Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese," SS. 240–241. Vgl. IX/101.

7.1.5 Fremde Subjektivität als modales Analogon

In Bezug auf die Konstitution der „Ähnlichkeit“ im Rahmen des absolut unumkehrbaren „Unterschieds“ des Positionsverhältnisses müssen wir also die folgenden zwei Fragen stellen. Erstens muss jede Konzeption des Bewusstseinsakts als intentionale Modifikation voraussetzen, dass sich die eigene Subjektivität gewissermaßen als *Urmodus* erweist, auf das sich jede intentional modifizierte Subjektivität beziehen muss. Impliziert die geltungsmäßige Ursprünglichkeit der eigenen Subjektivität die geltungsmäßige *Reduzierbarkeit* der fremden Subjektivität auf die eigene Subjektivität – und die Rückkehr des *transzendentalen Solipsismus*? Zweitens haben wir früher darauf hingewiesen, dass die Konstitution der fremden Subjektivität Verdopplung des Bewusstseinslebens bei der eigenen Subjektivität erregt, was nicht nur die Sinne ihres Erfahrenen betrifft, sondern auch die eigene Subjektivität „selbst“.[721] Im Anschluss daran, dass der Fehler des transzendentalen Solipsismus dem Anschein nach wieder für möglich gehalten werden kann, ist zu antizipieren, dass die Konstitution der fremden Subjektivität auch diesen urmodalen Sinn der eigenen Subjektivität betreffen sollte.

Gehen wir nochmal auf das Wesen der intentionalen Modifikation bei Husserl zurück, diesmal aber im Rahmen seiner Einfühlungstheorie. Zuallererst ist zu beachten, dass die „Fremdwahrnehmung […] zwar eine intentionale Modifikation von Selbstwahrnehmung [ist], eine Modifikation der ständigen urwahrnehmungsmässigen Gegebenheit meiner für mich selbst, aber eine Modifikation, deren Ich nicht ich selbst bin, sondern der Andere ist“ (XV/560). Wie Ricœur und Derrida auch anmerken, ist es durch die Modifikation der *aktuellen Vollzugsform* der eigenen Subjektivität, dass die fremde Subjektivität gegenüber der eigenen Subjektivität *und* anderen Wesensarten von „Transzendenten“ verständlich gemacht werden kann. Wie soll aber der *simultane* Bestand von Unterschied und Ähnlichkeit zwischen der eigenen und der fremden Subjektivität richtig erfasst werden? In der früheren Analyse wurde schon skizziert, dass intentionale Modifikation eine Modifikation *des Sinnes* des Unmodifizierten bzw. Urmodus ist. Als Resultat dessen „strebt“ also die Gegebenheit des Modifizierten, die nur in nicht-originaler bzw. vergegenwärtigender Weise stattfinden kann, ständig auf ihren Urmodus „hin“. Nur so kann ihr Sinn *im Verhältnis zu* der uroriginalen Gegebenheit des Urmodalen „klargemacht“ bzw. „geklärt“ werden.[722] Was bedeutet aber solch ein „Hinstreben“ oder „Aufklären“? In Bezug auf diese Frage sagt Husserl eindeutig:

> Was wir mit ⟨dem⟩ allgemeinen Titel als *intentionale Modifikation* [Herv. i. Orig.] bezeichnen, ist Wandlung eines Urmodus in *einen neuen Modus* [Herv. d. Verf.], der in dem oben gebrauchten Wortsinn ein reflexiver ist. Im modifizierten Bewusstsein liegt dann *„Beziehung“ auf* [Herv. d.

[721] Vgl. XIII/337.
[722] Vgl. XVII/315.

Verf.] ein anderes Bewusstsein, auf den in ihm „implizierten Urmodus“. (XV/544)

Dieses wichtige Zitat liefert zwei Hinweise zur richtigen Auffassung des Begriffs der intentionalen Modifikation bei Husserl. Denn dieses „Hinstreben“ bedeutet nicht nur, dass sich der Sinn des Modifizierten ständig, aber implizit auf den Sinn seines Urmodus bezieht. Sondern aus jeder intentionalen Modifikation des Urmodus ergibt sich auch ein *neuer sinnesmäßiger Modus*. Mit Hinblick auf diese Kennzeichnung der intentionalen Modifikation kann die Einfühlung weiter wie folgt erfasst werden. Auf der einen Seite lassen sich die eigene *und* die fremde Subjektivität „ebenfalls“ als „Subjektivitäten“ qualifizieren, weil der Sinn und die Gegebenheitsweise der fremden Subjektivität *intentional* bzw. *geltungsmäßig* auf den Sinn der eigenen Subjektivität hinweisen. Diese Betonung ist wichtig, denn die intentionale Modifikation ist keine „reale“ Modifikation der eigenen Subjektivität selbst, wie Franck und Ferencz-Flatz richtig bemerken.[723] Dies bedeutet, wie Tengelyi äußert, dass die eigene Subjektivität *sich selbst keineswegs* bei der intentionalen Modifikation der Einfühlung *verliert* – z. B., dass sie selbst zu der modifizierten, fremden Subjektivität würde oder mit der fremden Subjektivität im reellen, uroriginalen Sinne zusammenfallen könnte.[724] Der urmodale Sinn der eigenen Subjektivität ist also das notwendige *Sinnesmoment* der fremden „Subjektivität“ (und anderen intentional modifizierten Subjektivitäten), ohne das der Sinn der fremden Subjektivität *überhaupt* nicht verstanden werden kann. Auf der anderen Seite ist aber zugleich impliziert, dass der Urmodus und das Modifizierte *nicht vollkommen gleichartig* sein können. Denn die intentional modifizierten Subjektivitäten bewähren sich jedenfalls als *neuer Modus* von „Subjektivität“ *im Gegensatz zu* der eigenen Subjektivität.

Es stellt sich hier aber die Frage, worin die geltungsmäßige bzw. modale „Neuheit“ der fremden „Subjektivität“ besteht. Unseres Erachtens liegt die modale Neuigkeit der fremden Subjektivität darin, dass sie *auch weitere Sinnesmomente* – d. h. das primordiale Potentialitätsmoment, das primordiale Irrealitätsmoment und zuletzt die primordiale Widersprüchlichkeit zwischen diesen zwei Momenten – sozusagen „in sich trägt“. Diese „weiteren“ Sinnesmomente sind bei der eigenen Subjektivität *wesentlich nicht vorzufinden*, sonst würde sie schon von Anfang aller intentionalen Modifikation an mit der modifizierten Subjektivität völlig zusammenfallen. Es ist exakt aus diesem Grund, dass die einzufühlende Subjektivität *neuen modalen Sinn* erhält. Wir müssen darauf aufmerksam machen, dass die fremde Subjektivität diese „weiteren“ bzw. *Modifikationsmomente* nur im *intentionalen Sinne* statt im realen Sinne „trägt“, als ob diese Modifikationsmomente ihre festen Attribute wären. Dieses „In-sich-Tragen“ der Modifikationsmomente in der fremden „Subjektivität“ stellt deshalb nur *die Weise* dar, wie sie *der*

[723] Frank, *Flesh and Body*, S. 177; Ferencz-Flatz, „Zur ‚Anschaulichkeit‘ der Einfühlung bei Husserl,” S. 100.
[724] Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck*, S. 156.

eigenen Subjektivität erscheinen oder *von der eigenen Subjektivität* aufgefasst werden muss. Mit anderen Worten: Das (intentionale) „In-sich-Tragen" von Modifikationsmomenten in der fremden Subjektivität spiegelt nur ihren Sinn und ihre Gegebenheit *in Bezug auf die „Position"* der eigenen Subjektivität, die immer im absolut unumkehrbaren Positionsverhältnis „am Ausgangspunkt" bleibt.

In Bezug auf die obige Analyse der intentionalen Modifikation sieht Taguchi also sehr richtig ein, dass der Einfluss der intentionalen Modifikation nicht einseitig vom Urmodus hinaus zu seinen Modifizierten läuft, sondern *wechselseitig* ist.[725] Setzt man sich in den eidetischen Gesichtspunkt der statischen Phänomenologie, so ist sofort sichtbar, dass die eigene Subjektivität auch als *nur einer von mehreren einzigartigen Modi* der „Subjektivität" konzipiert werden kann. Denn die fremde Subjektivität (und andere intentional modifizierte Subjektivitäten) weist sich wesentlich als ein *neuer* bzw. *andersartiger* Modus der Subjektivität aus, insofern die eigene Subjektivität *kein intentionales Modifikationsmoment* in sich trägt. Vor diesem Hintergrund entsteht, wie Taguchi suggeriert, also eine *Verdopplung des modalen Verhältnisses* zwischen verschiedenen Modi der Subjektivität. Beim Fall der Einfühlung bedeutet dies: Die eigene Subjektivität und die fremde Subjektivität hängen miteinander einerseits in der Weise als „*Urmodus* und *Modifiziertes"* zusammen und andererseits in der Weise als *eines* der *„mehreren" Modi* von Subjektivitäten.[726] Und angesichts dieses Zusammenhangs ist der (ur-)modale Charakter der eigenen Subjektivität *relativiert*.[727] Dies gilt, je nachdem, ob man den Akzent auf die *modale Ursprünglichkeit* der eigenen Subjektivität oder ihre *modale Gleichwertigkeit* im Anschluss an andere Modi von Subjektivität legen möchte. Dies weist jedoch darauf hin, dass die eigene Subjektivität und die jeweils intentional modifizierten Subjektivitäten *zugleich „einzigartig" und „gleichwertig"* sind.

Der *doppelte modale Charakter* der eigenen Subjektivität – und der intentional modifizierten Subjektivitäten – erklärt zunächst, woraus die sinnesmäßige „Ambivalenz" des „Ichbegriffs" innerhalb der Lebenswelt entspringt. Diese Ambivalenz ergibt sich in der Tat aus dem Fokus auf die *modale Gleichwertigkeit* verschiedener Wesensmodi von „Subjektivitäten", wenn die konstitutiven Leistungen und die damit verbundene modale Ursprünglichkeit der eigenen Subjektivität „vergessen" werden. Wichtiger ist jedoch, dass der doppelte modale Charakter der eigenen Subjektivität weiter beleuchtet, warum die eigene Subjektivität und die fremde Subjektivität – sowie andere modifizierte Subjektivitäten – absolut unterschiedlich *und zugleich*

---

[725] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, S. 156. Vgl. Schnell, "Intersubjectivity in Husserls Work," S. 20: "This means that the ego and the alter ego are always – and necessarily – given in a primal 'pairing' (*Paarung*)." Dazu Zahavi, "Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese" 236; und Zahavi, *Self and Other*, S. 133.

[726] Taguchi, *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, SS. 155–156.

[727] Ebd., S. 155.

einander ähnlich sind. Als *einzigartige* Modi von Subjektivität sind einerseits die einzufühlende, die erinnerte, die erwartete und die phantasierte Subjektivität nicht nur „keine" eigene Subjektivität. Sondern sie sind auch keine Subjektivitäten in anderen Modi – z. B. ist die erinnerte Subjektivität „keine" einzufühlende Subjektivität. Andererseits beziehen sie sich aber *gemeinsam* auf den urmodalen Sinn der eigenen Subjektivität. Es ist genau aufgrund dieser *Gemeinsamkeit von intentionalen Bezügen* auf den urmodalen Sinn der eigenen Subjektivität, dass alle Modi der Subjektivität *miteinander* im Zusammenhang stehen können. Wie Courtine einsichtsvoll bemerkt, bringt die Gemeinsamkeit bzw. die *„Analogie"* verschiedener Modi von Subjektivität nach allem nur die „*Sinnfiliation*" zwischen der eigenen Subjektivität und den modifizierten Subjektivitäten zum Ausdruck.[728] In dieser Hinsicht vergleicht Ricœur sogar diese „Analogie" bzw. Äquivokation der Sinne der Subjektivitäten mit dem *aristotelischen* (oder dem *heideggerischen*) Begriff der „Einheit der Analogie", aufgrund dessen die Zusammenhänge zwischen *verschiedenen Modi von „Sein"* – z. B. „Sein" als Substrat, Quantität, Qualität, Relation, Lage usw. – aufklären werden können.[729] Zusammengefasst: Die fremde Subjektivität ist das *geltungsmäßige* bzw. *modale Analogon* der eigenen Subjektivität in einem *nicht-reduktionistischen Sinne*.

7.2 Übergang zur transzendentalen Gemeinschaft der monadischen Subjektivitäten

7.2.1 Widerspiegelung der Einfühlung

In der obigen Analyse wurde dargelegt, dass die Einfühlung nicht nur die Verdopplung von Bewusstseinsleben und Erfahrungsschichten im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität auslöst. Sondern sie erregt auch eine Verdopplung – und Relativierung – des modalen Sinns der eigenen Subjektivität. Neben diesen Verdopplungen fällt ebenso auf, dass die Sinneskonstitution der fremden Subjektivität „eine intentionale Rückprojektion der Einfühlung" verursacht, die „von der Primordialität aus gestiftet[]" ist (XV/635). In der Tat charakterisiert Husserl die Wirkung dieser „intentionale[n] Rückprojektion" *der Einfühlung*, die sich *von der fremden Subjektivität heraus* auf die eigene Subjektivität bezieht, als „Selbstentfremdung" (XV/634).[730] Laut Husserl entsteht

[728] Courtine, „Intersubjektivität und Analogie," S. 257: „[M]an muß vor allem unterstreichen, daß, wenn das Husserlsche Vorgehen durch die Analogie hindurch auf eine *Sinnaffiliation* abzielt, diese immer ‚ideal' und keinesfalls genetisch oder genealogisch ist." Vgl. Schnell, "Intersubjectivity in Husserls Work," 20.

[729] Siehe Ricœur, "Hegel and Husserl on Intersubjectivity," S. 239 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe]. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 3, 93.

[730] Vgl. XV/636, 640.

bei der Einfühlung eine „Gleichordnung“ bzw. „Gleichstellung“ der eigenen und fremden Subjektivität, in der der „Unterschied zwischen *Selbst* und *fremde[m]* Ich“ verschwindet. Denn die fremde Subjektivität „hat“ nicht nur ihr „eigenes“ Bewusstseinsleben und ihre „eigenen“ Welterfahrungen, sondern auch sie fasst „mich als Fremden auf, wie ich ihn als für mich Fremden auffasse“ (XIII/244).[731] Bei dieser „Gleichstellung“ handelt es sich also nicht nur um die Relativierung der modalen Sinne der eigenen und der fremden Subjektivität, sondern weiter um ihre *konstitutiven Leistungen*. Zu beachten ist, dass diese „Gleichstellung“ der konstitutiven Leistungen nicht vom drittpersönlichen Gesichtspunkt ausgehen kann, der sich außer dem absolut unumkehrbaren Positionsverhältnis der eigenen und fremden Subjektivität befindet. Sie bezeichnet nur, dass die fremde Subjektivität *von ihrer „eigenen“ Sicht bzw. Position aus* „auch“ *ihre fremde Subjektivität* einfühlungsmäßig auffassen kann. Dies gilt, weil die fremde Subjektivität immer nur durch die intentionale Modifikation der eigenen bzw. *einfühlenden* Subjektivität verständlich gemacht werden kann. Die intentionale Modifikation ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass die modifizierte Subjektivität – einschließlich der wiedererinnerten, erwarteten, phantasierten und einzufühlenden Subjektivität – Einfühlungsvermögen mit sich trägt *„wie“ die eigene Subjektivität*.[732] Als Ergebnis deren erhält die eigene Subjektivität dann einen *mitimplizierten, aber neuen* Sinn für sich, insofern, als die eigene Subjektivität „nicht nur Urmodus für die Fremden [ist], sondern […] für [sich] auch Fremder der für [sich] seienden Fremden [ist]“ (XV/635). Es ist zu betonen, dass dieser „neue“ Sinn im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität nur *mitimpliziert* wird. Denn die Einfühlung der eigenen Subjektivität bezieht sich nicht immer thematisch oder direkt auf die *Einfühlung* (oder das Bewusstseinsleben) der fremden Subjektivität. Dieser Sinn – d. i. diese *Rückprojektion der fremden Einfühlung* – ist jedoch immer *auslegbar*, denn die fremde Subjektivität ist ebenfalls *vollkommene* Subjektivität *wie* die eigene Subjektivität. In dieser Hinsicht lässt sich diese „Gleichstellung“ der eigenen und der fremden Subjektivität wesentlich auf die *implizite, aber wechselseitige Bezogenheit ihrer Einfühlungen* zurückführen. Die eigene und die fremde Subjektivität sind in diesem Kontext „gleichgestellt“, weil sie *zugleich*, aber im *jeweiligen* Sinne eigene Subjektivität „für sich“ und fremde Subjektivität „für ihre Fremden“ sind.

Aufgrund der Thematisierung dieser implizierten Wechselseitigkeit der Einfühlungen erreicht Husserl die Auffassung, dass die Welt exakt durch die konstitutiven Leistungen der *wechselseitig einfühlenden und einzufühlenden* transzendentalen Subjektivitäten als eine Welt „für jedermann“ konstituiert wird. Diese „Intersubjektivität“ entsteht aber nicht allein aus den Leistungen der eigenen Subjektivität, sondern auch „aus konstitutiven […] Synthesen, die allen und jeden Sinn *aus den selbst synthetisch (durch ‚Spiegelung‘, die kein wesenloser Schein ist)*

[731] Vgl. XV/640.
[732] Vgl. XV/364.

verflochtenen Monaden schöpfen“ (XV/20 [Herv. d. Verf.]).[733] Wie Husserl erläutert, verweist der Begriff „‚alter‘“ – d. i. die fremde Subjektivität – nicht nur „seinem Sinn nach auf mich selbst“, sondern „der Andere ist ‚Spiegelung‘ meiner selbst, und doch nicht eigentliche Spiegelung, Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinn“ (XV/7). Die Thematisierung dieser „Spiegelung“ der eigenen und fremden Subjektivität erweist sich als hochbedeutsam. Denn sie führt unentbehrlich zur Wiederholung „d[er] Scheidung urmodales und fremdes (Ich)“ in „jedem vergegenwärtigen Ich“ (XV/635). Es ist präzis durch diese „Wiederholung“ der „Spiegelung“ – d. i. der wechselseitigen bezogenen Einfühlungen –, dass die eigene Subjektivität schließlich als „Konstituiertes“ im Erfahrungsleben der fremden Subjektivität und folglich „als Objekt für ‚jedermann‘ […] in der objektiven Welt“ verständlich gemacht werden kann (XV/645). Obwohl sich die eigene Subjektivität nach der primordialen Reduktion in gewissem Maße als Ding im einzigartigen Sinne erfassen kann, können alle Wahrnehmungsgegenständliche in der Primordialitätssphäre – einschließlich ihres Eigenleibs – „kein ‚Gegenstand‘ (oder keine Welt) im *vollkommenen* Sinne [sein], was nur *intersubjektiv* konstituiert werden kann“ (XV/645 [Herv. d. Verf.]). Wie Husserl weiter elaboriert:

> [F]olge ich der Appräsentation der „Einfühlung“, so ist eben dieses unvollkommene Objekt [i. e. mein Leib als Körper] für jedermann als äusseres erfahrbar und zugleich in der Äusserlichkeit für jedermann Träger eines appräsentierten universalen Subjektlebens – meiner universalen Subjektivität […]. (XIV/415–416)

Vor diesem Hintergrund legt Husserl sogar fest, dass die Auffassung der fremden Subjektivität *„als“ Menschen* vielmehr die „*originale Interpretation* [ist], und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als Menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*“ (XIV/418).[734] Der Begriff „Mensch“ bezieht sich hierbei nicht nur darauf, dass er (fremde) transzendentale Subjektivität ist, sondern auch darauf, dass er als „wirkliche“ *psychophysische Einheit* im *intersubjektiv-gegenständlichen* Sinne konzipiert werden kann. Dies erklärt also, warum der „erste“ Mensch nur „der Andere“ statt des „Eigenen“ sein kann. Denn die Konstitution der eigenen Subjektivität als „Mensch“ fordert ihre „Vergegenständlichung“ im vollkommenen, *intersubjektiven* Sinne. Diese Vergegenständlichung der eigenen Subjektivität setzt aber zum einen die „Fremdleibapperzeption“ des dortigen „Wahrnehmbaren“ voraus, das bei diesem Anlass als psychophysische Einheit apperzipiert wird, und zum anderen die „widerspiegelnde Einfühlung“ von der fremden Subjektivität heraus, die offensichtlich als „Subjektivität“ aufgefasst wird. Von diesem Gesichtspunkt aus kann deshalb festgestellt werden, dass die Konstitution der

[733] Vgl. XIII/229; XIV/104, 298–300, 502; XV/7, 392, 597, 608; I/35, 125, 175, 192.

[734] Vgl. XV/18: „Die erste der intersubjektiv werdenden Transzendenten (s.z.s. das Urobjekt) ist der fremde Leibkörper, der zunächst als synthetische Einheit meiner Eigenssphäre konstituiert ist, zugleich aber vermöge der intentionalen Leistung der Fremderfahrung als der Leib des Anderen konstituiert.“

fremden Subjektivität *als Mensch* vielmehr der Konstitution der eigenen Subjektivität – also deren *Vermenschlichung* – vorangeht. Denn ohne die Verständlichkeit des *Fremdbewusstseins*, des *Fremdleibs* und der *fremden Einfühlungsleistungen* wäre die Konzeption der eigenen Subjektivität als *„Menschen unter Menschen*, Menschen-Ich unter Menschen-Ich" wesentlich unmöglich (XV/501).

7.2.2 Kommentar zu Waldenfels: „Paradox der Vergemeinschaftung"

Mit Rücksicht auf die Konstitution der eigenen Subjektivität als Mensch müssen wir uns damit befassen, ob Waldenfels' Vorwurf, der sich auf die *Entgemeinschaftung* der eigenen Subjektivität in Husserls Fremderfahrungstheorie bezieht, überhaupt triftig ist. Die Kritik von Waldenfels geht davon aus, dass jede erfahrende Subjektivität nach Husserl zugleich „*Subjekt für die Gemeinschaft*" und „*Glied in der Gemeinschaft*" sei. Diese zwei Aspekte der erfahrenden Subjektivität seien jedoch Waldenfels' Erachtens miteinander unverträglich. Die Unverträglichkeit zwischen diesen zwei Aspekten des Gemeinschaftslebens der eigenen Subjektivität nennt Waldenfels also *das Paradox ihrer Vergemeinschaftung*.[735] Wie Waldenfels weiter erklärt, habe dieses Paradox seine Wurzel darin, dass sich die erfahrende Subjektivität im Rahmen der Phänomenologie Husserls wesentlich als Konstituierendes ausweise und sich ständig der Welt des Konstituierten entziehe.[736] Diese *Entweltlichung* der eigenen Subjektivität wandele sich trotzdem ins Paradox der Vergemeinschaftung, sobald man berücksichtige, dass die eigene Subjektivität in der Welt nicht nur Gegenständlichen, sondern auch fremder Subjektivität begegne. Es ist ersichtlich geworden, dass das Paradox der Vergemeinschaftung, die Waldenfels darstellt, vorwiegend mit dem „Entzug" der *transzendentalen* Subjektivität aus der *empirischen* Gemeinschaft zu tun habe. Als Ergebnis dessen stellt Waldenfels fest, dass es „[d]em transzendentalen Subjekt *für* die Welt gelingt […], seine Mitsubjekte auf Distanz zu halten, indem es *in* die Welt verweist; aber damit verlieren sie den Status wirklicher Mitsubjekte".[737]

Diese Kritik Waldenfels' beruht tatsächlich auf jener Konzeption der Einfühlung in Husserls *Ideen I*; und gemäß dieser Konzeption der Einfühlung könne die Einfühlung, Waldenfels zufolge, „[w]ie alle transzendente Wahrnehmung […] nur Empirisch-Zufälliges" bestimmen.[738] Waldenfels

[735] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 12–23. Vgl. auch Theunissen, *Der Andere*, S. 111–112, 138.

[736] Vgl. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, SS. 10–13.

[737] Ebd., S. 15.

[738] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 14. Vgl. auch Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, S. 34: Dabei kritisiert Aguirre mit recht, dass obwohl Waldenfels die Vergemeinschaftung der transzendentalen Subjektivität richtigerweise in ihrer Verleiblichung

glaubt, dass Husserl nur später in der *Ersten Philosophie* und *Krisis* versuche, einen Ausweg aus diesem „Paradox der Vergemeinschaftung“ mithilfe des Begriffs der „intentionalen Implikationen“[739] und „intentionaler Gemeinschaft“ herauszuarbeiten.[740] Auf der einen Seite eröffne der Begriff der „intentionalen Implikationen“ für die eigene Subjektivität die Möglichkeit, einzelnes Gegenständliches und „das Ganze der Welt und des Lebens“ in eins zu setzen.[741] Auf der anderen Seite ermögliche es der Begriff der „intentionalen Gemeinschaft“, das *reale Außereinandersein* der „verleiblichten“ Seelenleben zugleich als *intentionales Ineinandersein* zu konzipieren.[742] Waldenfels hält Husserls Versuche aber kaum für erfolgreich. Denn solange Husserl die *primordiale Reduktion* als notwendig betrachte und bei jeder Fremderfahrungsanalyse ausübe, komme das Paradox der Vergemeinschaftung immer wieder: Trotz ihres Füreinander- und Miteinanderseins mit den fremden Subjektivitäten befinde sich die eigene Subjektivität entweder in einer Welt „ohne“ fremde Subjektivität oder in dem „Wir“, was aber nur „Resultat einer *Selbstdeklination*“ sei.[743] Im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse Husserls verbleibe, so Waldenfels, „der ontologische Status der Andern […] merkwürdig in der Schwebe“. Denn *angesichts der primordialen Reduktion* könne die fremde Subjektivität niemals als „Sein im absoluten Sinne“ für die eigene Subjektivität gelten, sondern nur als einfühlungsmotivierende Körper, deren Ausweisung immer der „‚Evidenz äußerer Erfahrung‘ unterstell[e]“.[744]

Von den obigen Überlegungen aus hat Waldenfels beschlossen, die Untersuchung der Fremderfahrung direkt mit dem Ineinander- und Miteinanderseins des *Ich und Du* neu anzufangen. Bei diesem Punkt lässt sich ansehen, dass der neue Forschungsanfangspunkt Waldenfels auf seine Anerkennung der *intersubjektiven Reduktion* Husserls zurückzuführen ist.[745] An dieser Stelle müssen wir unterstreichen, dass diese Denkrichtung Waldenfels’ in gewissem Maße berechtigt ist und von anderen Philosophen geteilt wird.[746] Was wir aber ablehnen müssen, ist im vorliegenden Kontext seine unzutreffende Auffassung der primordialen Reduktion und der damit verbundenen

---

gründe, er trotzdem irrtümlicherweise die Verleiblichung der Subjektivität mit ihrer Verweltlichung gleichsetze und damit ein Argument gegen Husserls Monadologie gewinne.

[739] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 16. Vgl. VIII/436.

[740] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 17.

[741] Ebd., S. 16.

[742] Ebd., S. 17.

[743] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 19. Vgl. VI/188, 417.

[744] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 21.

[745] Ebd., S. 59. Vgl. VIII/319.

[746] Vgl. Moran, “*Ineinandersein* and *l’interlacs*: The Constitution of the Social World or ‘We-World’ (*Wir-Welt*) in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty,” SS. 114–116: An dieser Stelle versteht Moran die Thematisierung des husserl’schen Begriffs des intentionalen Ineinandersseins als einen Weg „neben [*besides*]“ der cartesianischen Reduktion zur Eigenheit. Ähnlich wie Waldenfels und Zahavi gerät Moran jedoch in die Lage, dass er das transzendental aufzuklärende Thema – die Gemeinschaft von transzendentalen Subjektivitäten, die sich im Hintergrund jeder Welterfahrung auffinden lässt – als Anfangspunkt statt als Problem betrachtet.

„cartesianischen“ Interpretation der husserl’schen Fremderfahrungsanalyse. Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln aufgezeigt haben, ist die primordiale Reduktion für die Fremderfahrungsanalyse nicht nur möglich, sondern auch erforderlich. In der Tat gesteht Waldenfels auch zu: Eine Analogie zwischen Selbst- und Fremderfahrung ist vielmehr die Bedingung dafür, dass „sich in den verschiedenen Formen meines Verhältnisses zu mir und meiner Welt bereits das Verhältnis zu den Andern und unserer Welt abzeichnet“.[747] Waldenfels’ Analyse ist, so Kozlowski, von vornherein von seiner ungeprüften Annahme des Sinnes der intentionalen Gemeinschaft geprägt.[748] Wie Kozlowski richtig einsieht, schenkt Waldenfels (und auch Theunissen und Schmid) einerseits der intentionalen Gemeinschaft bzw. dem „Wir“ transzendentalen Vorrang vor der eigenen Subjektivität; andererseits hat Waldenfels aber keine Antwort auf die Fragen geliefert, wie dieses „Füreinandersein“ und „Miteinandersein“ der Subjektivitäten im transzendentalen Sinne überhaupt möglich sind.[749] Mit anderen Worten: Waldenfels übersieht die Frage, wie die „Analogie von Selbst- und Fremderfahrung“ verständlich gemacht werden kann, was die Konzeption des „Füreinanderseins“, „Miteinanderseins“ und intentionaler Gemeinschaften gemeinsam voraussetzen. Und diese Frage lässt sich nur beantworten, wenn man den Weg der primordialen Reduktion nimmt, um die Konstitution dieser Analogie zwischen dem Eigenen und den Fremden vor dem Hintergrund ihres *absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses* zu ermitteln.

An dieser Stelle möchten wir darauf aufmerksam machen, dass Lévinas, dessen Phänomenologie des Anderen riesigen und positiven Einfluss auf Waldenfels ausübt, eine ähnliche Kritik gegen Bubers Begriff der *Ich-Du-Beziehung* vorgebracht hat. Wie Lévinas erläutert, kann man im Rahmen der Ich-Du-Beziehung „den Menschen mit den Dingen […] wie den Menschen mit den Menschen“ vereinen.[750] Er fügt jedoch unmittelbar hinzu, dass die Ich-Du-Beziehung nur „die Freundschaft“ – d. i. die *Ähnlichkeit* bzw. *Symmetrie* – zwischen Ich und Du erklärt. Diese Darstellung berücksichtigt also „keine andere Lebensform“ zwischen den Menschen wie „die Ökonomie, die Suche nach dem Glück, den Vorstellungsbezug zu den Dingen“, die die *Primordialität* der eigenen Subjektivität – im praktischen und triebhaften Sinne – bildet und das absolut unumkehrbare Positionsverhältnis zwischen „Menschen“ ermöglicht.[751] Bubers Begriff der Ich-Du-Beziehung endet aus der Sicht Lévinas’ daher „in einer Art verächtlichen Spiritualismus“, der die „Freundschaft“ bzw. die *Analogie* der Menschen voraussetzt, *während die Spannung zwischen dem Eigenen und dem Fremden unerforscht bleibt*.[752] Anders formuliert: Der

[747] Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, S. 64.
[748] Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, S. 22, 28.
[749] Ebd..
[750] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 92.
[751] Ebd..
[752] Ebd..

Verzicht auf den Weg der primordialen Reduktion impliziert zugleich den Verzicht, auf die *konstitutive* „Spannung", „Asymmetrie" oder „Widersprüchlichkeit" zwischen dem Eigenen und dem Fremden einzugehen. Diese letzteren Themen würden sich einfach als Dunkelpunkte aller ähnlichen Theorien erweisen.

7.2.3 Kommentar zu Schmid: Vor-reflexive Wir-Intentionalität ohne primordiale Subjektivität

Über Waldenfels hinaus unternimmt Schmid auch den Versuch, die Konstitution der Gemeinschaftlichkeit der transzendentalen Subjektivität bzw. der transzendentalen Intersubjektivität aufzuklären, ohne diesen Auftrag aber in Verbindung mit der Eigenheit der Subjektivität oder dem Ansatz der primordialen Reduktion zu setzen. Es ist interessant, dass sich der Ausgangspunkt der Analyse Schmids nicht wesentlich von dem der Fremderfahrungs- und Intersubjektivitätstheorie Husserls unterscheidet. In der Tat ist Schmid der Auffassung, dass sich die Welt jedenfalls und zunächst als eine einheitliche Welt *für uns* gibt. Dies gilt für alle Gegenständlichen im weitesten Sinne, einschließlich des raumkörperlichen Dings, des Sachverhalts und der mit ihnen verbundenen praktischen sowie kulturellen Werte. Wie Schmid aber aufzeigt, sei es das *Wir-Bewusstsein* bzw. die *Wir-Intentionalität* statt der Einfühlung, die dem Unterschied zwischen dem Handeln im *individuellen* Sinne und dem im *gemeinschaftlichen* Sinne zugrunde liege.[753] Der Begriff des Wir-Bewusstseins beziehe sich nach Schmid darauf, dass jedes erfahrende bzw. handelnde Subjekt in einer *vor-reflexiven Auffassung* von sich *„als" Beteiligtes in der Wir-Gemeinschaft* befinde, in der es schon andere bzw. weitere Erfahrungs- und Handlungssubjekte gebe.[754] Dieses *gemeinsame* Intendieren sei laut Schmid ein *eigenständiges Phänomen* gegenüber dem *individuellen* Intendieren.[755] Zu beachten ist, dass die Wir-Intentionalität Schmids Erachtens „nicht eine Sache *eines* Einzelbewußtsein[s]" sei, die jeweils „im" Bewusstseinsleben verschiedener Einzelsubjekte stattfinde. Diesbezüglich setze die Wir-Intentionalität weder das faktische Sein „anderer Subjekte" noch das einer „Gruppe" voraus.[756] Die Wir-Intentionalität als gemeinsame Intentionalität sei deshalb statt eines subjektiven Phänomens ein „durch und durch *relationales* Phänomen", insofern, als es grundsätzlich die „Relation"[757] oder „die Beziehung zwischen intendierenden Individuen"[758] sei. Der Bestand der

[753] Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 107; und Schmid, *Plural-Action*, S. 32.
[754] Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 107; und Schmid, *Plural-Action*, S. 50.
[755] Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 186.
[756] Ebd., S. 191.
[757] Ebd., S. 200.
[758] Ebd., S. 277.

Wir-Intentionalität bedeute für Schmid also nicht, dass mehrere Einzelsubjekte oder ein höherstufiges, kollektives „*group mind*" die Wir-Intentionalität als ihre eigenen Leistungen „hätten" oder „besitzen würden".[759] Sondern die Wir-Intentionalität sei etwas, „worin Individuen *sich teilen*", und das ursprüngliche Phänomen dieses „Sich-Teilens" sei *selbst* die Gemeinschaft.[760]

Angesichts der Wir-Intentionalität sei sich jedes Mitglied der Gemeinschaft in vor-reflexiver Weise dessen bewusst, dass *nicht nur dieselbe Sache* – z. B. „dasselbe" Wahrnehmungsgegenständliche oder „derselbe" Sachverhalt mit „derselben" Wertqualität –, sondern *dieselbe Intention oder Erfahrung* auch zwischen allen Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt würden.[761] Interessant ist: Obwohl sich jedes Mitglied an demselben Auftrag mit den Anderen beteilige, könne keines von ihnen beanspruchen, dass diese „Sache" ausschließlich von *jemandem* „besessen" werde. Dem Beispiel Schmids zufolge teile jedes Mitglied dasselbe Ziel, um denselben Auftrag zu erledigen. Der Sachverhalt „wir gehen zum Restaurant" weise trotzdem nicht bloß darauf hin, dass die Sachverhalte „Ich gehe zum Restaurant" und „Du gehst zum Restaurant" zusammentreffen würden. Sondern der erste Satz besagt: *Ich und Du* gehen zum Restaurant mit dem (vor-reflexiven) Wir-Bewusstsein, dass *wir* dasselbe Ziel – d. i. „zum Restaurant gehen" – und dieselbe „Erfahrung" – z. B. mit großer Freude – *teilen*.[762] Mit anderen Worten: Die Wir-Intentionalität zwischen Subjekten einer Wir-Gemeinschaft mache verständlich die *Verteilbarkeit* sowie *Austauschbarkeit* des erfahrenen Sinnes und der intentionalen Erfahrung *als „Dasselbe" für alle Mitglieder*. Die „Besitzer" der Wir-Intentionalität seien daher „nicht *einzelne Individuen [single individuals]*", sondern „*Kollektive* [*collectives*]".[763] Jedes Individuum in der Wir-Gemeinschaft richte sich deshalb nur an seinem eigenen „Anteil" des gemeinsamen Auftrags oder Gegenständlichen und sei in diesem Sinne Besitzer seines *Eigenbeitrags*. Die „partizipatorische individuelle Intentionalität [*participatory individual intentionality*]" der einzelnen Individuen sei allerdings nicht aus seiner individuellen Intentionalität herzuleiten, sondern sie sei *dieselbe* und *jene* Intentionalität, die zwischen allen kollektiven Agenten geteilt werde.[764]

Obgleich Schmid in seiner Analyse immer die praktische Dimension der Intersubjektivität unterstreicht, lässt sich auch die transzendentale Deutung seiner Analyse deutlich erkennen. Zum Beispiel vertritt er offensichtlich die Position, dass die Sinneskonstitution des Gegenständlichen als Ergebnis der gemeinsamen Handlungen oder Leistungen verstanden werden müsse, in denen mehrere Subjekte den Sinn derselben „Sache" *zusammenwirkend* ausarbeiten würden. Diese Konzeption der Sinneskonstitution beschreibt Schmid als eine von der „Teamarbeit-Perspektive

[759] Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 233; und Schmid, *Plural-Action*, S. 24.
[760] Schmid, *Wir-Intentionalität*, S. 233; und Schmid, *Plural-Action*, S. 30, 78.
[761] Schmid, *Plural-Action*, S. 23.
[762] Ebd., S. 22, 36, 39.
[763] Ebd., S. 32.
[764] Ebd., S. 25.

[*teamwork view*]“ aus. Denn diese Perspektive müsse, so Schmid, nicht nur immer von den kollektiven Agenten – d. i. Mitgliedern des „Wir“ – vorausgesetzt werden, um ihr gemeinsames Sein im „Team“ verständlich zu machen. Sondern die Individuen in dem „Team“ müssten auch immer nach dem gemeinsamen Ziel – z. B. der Auffassung „derselben“ Sache – zusammenarbeitend streben, um sich jeweils als kollektiven Agenten zu „*schaffen* [*create*]“ und „*aufrechtzuhalten* [*maintain*]“.[765] Diesbezüglich charakterisiert Schmid seine Theorie der Wir-Intentionalität fundamental als eine „*partizipatorische Theorie von kollektiver Intentionalität“ [participatory theory of collective intentionality]*.[766] Wie Schmid klarmacht, lässt sich die Unterscheidung zwischen dem „Ich“ und dem „Du“ auch innerhalb des „Wir“ machen. Er fügt jedoch unmittelbar hinzu, dass diese Unterscheidung zur Konstitution der Wir-Gemeinschaft nicht notwendig sei. Denn vielmehr müsse Schmid zufolge diese Unterscheidung von der *vor-reflexiven Wir-Intentionalität* ausgehen, und ohne sie könne sich ein Handlungssubjekt keineswegs in Beziehung mit „anderen“ Handlungssubjekten setzen.[767] Mit anderen Worten: Die Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Du ergibt sich nur aus „nachträglicher“ Thematisierung der vor-reflexiven Wir-Intentionalität und der in ihr aufgefassten Wir-Gemeinschaft.

Von den obigen Überlegungen aus übt Schmid seine Kritik aus, die sich auf eine eng definierte Konzeption des „Cartesianismus“ – einschließlich Husserls Phänomenologie – bezieht. Nach Schmid charakterisiere sich die „cartesianische“ Philosophie nicht nur dadurch, dass sie alle Wahrheits*bewährung* des Transzendenten auf die apodiktische Wahrheit des Einzelsubjekts bzw. des „Cogito“ zurückführe. Sondern jedes „cartesianische“ Einzelsubjekt erweise sich wegen seines wahrheitsbewährenden Vorrangs unvermeidlich als eine geschlossene Sphäre von konstitutiven Leistungen, die von außen *durchaus* unzugänglich sei. Denn jedes Einzelsubjekt müsse im Rahmen der „cartesianischen“ Philosophie seinem Wesen nach selbstbegründend bzw. selbstbewährend sein.[768] In dieser Hinsicht sei das Einzelsubjekt nicht nur im allgemeinen Sinne solipsistisch, sondern auch im spezifischen, „intersubjektiven“ Sinne. Es ist genau vor diesem Hintergrund, dass Schmid den Begriff der vor-reflexiven Wir-Intentionalität in seine Theorie einführt, um die intersubjektive Verteilbarkeit oder Austauschbarkeit der Erfahrenen und der Erfahrung zu gewährleisten. Diesbezüglich spielt die Wir-Intentionalität bei Schmid also eine vergleichbare Rolle wie die Einfühlung bei Husserl.

---

[765] Schmid, *Plural-Action*, SS. 22–23.

[766] Schmid, *Plural-Action*, S. 48. Vgl. H-B. Schmid, “Plural self-awareness,” *Phenomenology and Cognitive Science* (2013), S. 11; H-B, Schmid, “Expressing Group Attitudes: On First Person Plural Authority,” *Erkenntnis* 79, no. 9 (2014), SS. 1693–1694; H-B. Schmid, “The subject of ‘We-Intend’,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences 17*, no. 2 (2018), S. 8.

[767] Schmid, *Plural-Action*, S. 25: “Each individual still intends to do his or her own part *individually*, and is thus the owner of his or her contribution, but this participatory individual intentionality is derived from an intention that is not individual, i.e. from the *shared* intention to carry out the plural action in question together.”

[768] Vgl. Abschnitt 1.2.1 und 1.2.2 der vorliegenden Arbeit.

Bedauerlicherweise bestehen unserer Ansicht nach mehrere Probleme bei Schmids Konzeption der Wir-Intentionalität. Das Wesen dieser Probleme liegt darin, dass Schmid versucht, die Wir-Intentionalität als eine kollektive Intentionalität zu begreifen, die trotzdem von der Eigenheit der eigenen und fremden Subjektivität *unabhängig* sei.[769] Zunächst müssen wir mit Nachdruck betonen: Der Begriff des „vor-reflexiven" Bewusstseins, der sowohl von Husserl als auch von anderen Phänomenologen in die Analyse der Subjektivität eingeführt wird, dient nicht nur negativ dazu, die prinzipielle Möglichkeit des unendlichen Regresses des Ichs auszuschließen. Sondern der Begriff trägt auch positiv dazu bei, die *Selbst*erscheinung der Subjektivität aufzuklären. Dies bedeutet, dass die Anerkennung des vor-reflexiven Bewusstseins von „etwas" notwendigerweise zur *Anerkennung seiner Eigenheit* bzw. *Selbstheit* führt – das vor-reflexive Bewusstsein ist nach allem das unthematisch und nicht-vergegenständlichende *Selbstbewusstsein*. Schmids Gebrauch des vor-reflexiven Bewusstseinsbegriffs eröffnet einerseits die Möglichkeit, die Wesensstruktur der Wir-Gemeinschaft ohne Rückblick auf das „Einzelsubjekt" aufzuklären. Der Begriff bezeichnet aber zugleich andererseits, dass sich die Wir-Gemeinschaft als einen „eigenen" Gesichtspunkt bildet. Was kann aber ein eigener, aber simultan kollektiver Gesichtspunkt sein? Obwohl Schmid mehrfach den Akzent darauf legt, dass die Konzeption keineswegs mit der Konzeption eines *„group-mind"* oder der „Verschmelzung des Geistes [*fusion of mind*]" der Einzelsubjekte identifiziert werden könne, verbleibt es unklar, wie seine Konzeption der Wir-Intentionalität wesentlich von diesen problematischen Konzeptionen unterschieden werden kann. In Bezug auf die Frage nach der „Individualität" der Individuen bzw. des Einzelsubjekts in der Wir-Gemeinschaft erläutert Schmid, dass die Wir-Intentionalität des Individuums nur das „Selbstbewusstsein des Individuums als Mitglied der Gemeinschaft" sei.[770] An derselben Stelle fügt Schmid aber hinzu, dass das einzelne Selbstbewusstsein eines Einzelsubjekts wahrscheinlich nur aus seinem *Selbstbewusstsein „als" einzelnes Mitglied* der Gemeinschaft entspringe, das bereits den Sinn einer Pluralität des Selbstbewusstseins enthalte.[771] In der Tat suggeriert Schmid sogar, dass das Einzelsubjekt ursprünglich – z. B. in seiner Kindheit – gar kein einzelnes Selbstbewusstsein habe und sich nur in einem Erfahrungsleben befinde, in dem noch keine scharfe Grenze zwischen dem Ziel „für sich" und dem „für andere" bestehe.[772]

Mit Rücksicht auf diese Konzeption zwischen dem Bewusstsein des Selbst und dem der Gemeinschaft zweifelt Zahavi mit gutem Grund daran, dass Schmid in der Tat den Begriff des vor-

[769] Vgl. D. Zahavi, "Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness," *Journal of Social Philosophy* 49, no.1 (2018), S. 70.

[770] Schmid, "Plural self-awareness," SS. 22–23.

[771] Ebd., S. 23.

[772] Schmid, "Plural self-awareness," SS. 22–23 [Übers. d. Verf. aus dem Englischen]. Vgl. Schmid, "The subject of 'We-Intend'," S. 12.

reflexiven Selbstbewusstseins überhaupt ablehnt.[773] Schmids Ablehnung des vor-reflexiven Selbstbewusstseins in seiner Konzeption der Wir-Intentionalität hat unseres Erachtens schwerwiegende theoretische Folgen. Erstens kann der Verdacht, dass Schmid das Einzelsubjekt der Gemeinschaft *in Bezug auf das Dritte* begriffen hat, nicht völlig beseitigt werden. Dies gilt sogar, als er nachdrücklich unterstreicht, dass sich die Konzeption der Wir-Intentionalität nicht mit der der Geistesverschmelzung identifizieren lasse. Tatsächlich verrät sich dieses Problem dadurch, dass Schmid das Leben eines kollektiven Agenten – d. i. des Einzelmitglieds der Gemeinschaft – immer nur von einem drittpersönlichen Gesichtspunkt aus darstellt. Zum Beispiel beschreibt er die „interpersonale Differenz" in der Wir-Gemeinschaft als Verhältnis zwischen „verschiedene[n] Teile[n]" in einem „einheitliche[n] Ganze[n]".[774] Wie Zahavi richtig bemerkt, ist hier nicht klar, wie überhaupt zwei Einzelsubjekte zur *Verteilung der Perspektive* kommen können.[775] Noch deutlicher umformuliert: Es ist unklar, von *welchem Gesichtspunkt* – von Mir, von Dir, oder von dem Drittem – *ausgehend* diese gemeinschaftliche Beziehung aufgefasst werden kann.

Der Denkrichtung Zahavis zufolge zweifeln wir daran, dass Schmid bei diesem Anlass tatsächlich einen – sartreschen – präpersonalen Bewusstseinsbegriff im Kopf hat. Unser Zweifel wird dadurch unterstützt, dass Schmid die Position vertritt, dass sowohl *das Erfahrene* – d. h. transzendentes Gegenständliches wie Ding, Sachverhalt, Wert – als auch *die Erfahrung* – d. h. das intentionale Bewusstsein – im Rahmen der Wir-Gemeinschaft verteilbar und austauschbar seien.[776] Wie Zahavi richtig anmerkt, besteht in Schmids Konzeption der „Verteilbarkeit" der Erfahrung eine problematische Zweideutigkeit.[777] Wie Zahavi weiter erklärt: Auf der einen Seite lässt sich der erfahrene „Anblick" oder „Aspekt" eines Wahrnehmungsgegenständlichen, der wesentlich als „Teilegegenständliche" des Gesamtgegenständlichen konzipiert werden kann, immer als *identischer* Anblick desselben Gegenständlichen in *verschiedenen* Bewusstseinen apperzipiert werden. Zum Beispiel kann der „Haupteingang" eines Hauses in verschiedenen Gegenwarten des Eigenbewusstseins oder des Fremdbewusstseins als derselbe „Anblick" des „Hauses" wahrgenommen werden. In diesem Sinne kann „dieselbe" Erfahrung als Erfahrung *desselben Gegenständlichen* zwischen verschiedenen Subjektivitäten „verteilt" werden. Auf der

[773] Zahavi, "Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness," S. 70.

[774] H-B. Schmid, "The feeling of being a group: corporate emotions and collective consciousness," in *Collective Emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*, hrsg. von C. von Scheve, and M. Salmela (Oxford: Oxford University Press, 2014), S. 10.

[775] Zahavi, „Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness," S. 69.

[776] Vgl. Schmid, "The feeling of being a group: corporate emotions and collective consciousness," S. 9: "The claim is that there is a sense in which it is literally true that when a group of people has an emotion, there is one feeling episode, one phenomenal experience in which many agents participate. Group emotions are shared feelings. Shared feelings involve some "phenomenological fusion." They are "shared" in the strong straightforward sense in which there is one token affective state in which many individuals take part."

[777] Zahavi, „Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness," SS. 64–65.

anderen Seite erweisen sich jede faktische Gegebenheit von *erlebten Sinnlichkeiten*, die ein transzendentes Gegenständliches intentional „darstellen", und jeder faktische Vollzug des *Auffassungsakts*, der die erlebten Sinnlichkeiten intentional „beseelt", immer als *reelle Bestandteile* der aktuell und faktisch erfahrenden Subjektivität in ihrem „eigenen" Sinne. Die Erfahrung als faktischer Vollzug des *Erlebens* ist daher im Grunde genommen nicht verteilbar, weil jedes Erleben notwendigerweise mit der aktuellen und faktischen Subjektivität in ihrem „eigenen" Sinne verbunden ist. Mit Rücksicht auf die obige Erläuterung ist festzustellen, dass Schmid in diesem Kontext den Fehler begeht – in einer ähnlichen Weise wie Sartre in der *Transzendenz des Egos*.[778] Denn worauf Schmid in seiner Analyse der Wir-Intentionalität eingehen muss, ist nicht nur die Verteilbarkeit des Erfahrenen, die sich auf die *Symmetrie* der Einzelsubjekte in der Wir-Gemeinschaft bezieht. Sondern er muss auch die *Asymmetrie* zwischen dem Bewusstseinsleben „eines" Einzelsubjekts und dem Bewusstseinsleben eines „anderen" Einzelsubjekts berücksichtigen, die sich *jeweils* als *unterschiedliches* Mitglied der Gemeinschaft verstehen lassen.

7.2.4 Geltungsmäßig-intentionales Ineinandersein

An dieser Stelle lässt sich beobachten, dass die eigene Subjektivität vermöge der Einfühlung nicht nur die fremde Subjektivität konstituiert. Sondern die Einfühlungsleistungen der fremden Subjektivität sind bei demselben Schritt mitverwiesen. Als Ergebnis dessen entsteht aus der Einfühlung der eigenen Subjektivität immer ein „Horizont von *Selbstentfremdungen*, von andern Monaden", der sich rückwärts auf die eigene Subjektivität selbst bezieht (XV/636 [Herv. d. Verf.]). Aus dieser mitimplizierten Selbstentfremdung der eigenen Subjektivität resultiert zugleich eine „Ausbreitung" der Einfühlung von der fremden Subjektivität aus. Wie aufgezeigt wurde, führt die Einfühlung der eigenen Subjektivität nicht nur zur Konstitution der fremden Subjektivität *als* „Mitträger der Sinnbildung der Welt" (XV/45).[779] Sondern die ermöglicht auch die (rückbezogene) Einfühlung von der fremden Subjektivität heraus und führt zur *Widerspiegelung* der Einfühlung. Hochwichtig ist zu beachten, dass dieser wechselseitige Einfühlungsbezug nicht allein zwischen der eigenen Subjektivität und *einer* bestimmten fremden Subjektivität entsteht. Denn die eigene Subjektivität und die fremde Subjektivität können sich *jeweils* in *weitere* „fremde" Subjektivitäten einfühlen. In der Tat kann nicht nur die eigene Subjektivität „andere" fremde Subjektivität neben jener Subjektivität erfahren, die aktuell von eigener Subjektivität einzufühlen ist. Sondern alle fremden Subjektivitäten können

[778] Vgl. Abschnitt 3.2.2 der vorliegenden Arbeit.
[779] Vgl. XV/114, 160–163, 211, 551; Mat VIII/357.

auch ihre „anderen“ fremden Subjektivitäten erfahren, *die trotzdem nicht ich bin*. All dies impliziert, dass sich diese einfühlungsmäßige Widerspiegelung, die in der Einfühlung der eigenen Subjektivität angedeutet wird, im Prinzip *unendlich wiederholen* kann. Wie Husserl eindeutig sagt:

> Primordial-Ich im Urmodus und Vielheit, Allheit der „fremden“, liegt, dass *sich Entfremdung in jedem fremden Ich wiederholt* […]. Es wiederholt sich also in jedem vergegenwärtigten Ich die Scheidung urmodales und fremdes ⟨Ich⟩, und all das ist von mir, dem originalen urmodalen Ich, aus in Seinsgeltung. Aber für die mir nun miteinander gleichstehenden Fremden als nicht nur für mich, sondern *füreinander Fremden* bin ich selbst notwendig Fremder, d.i. ich bin nicht nur Urmodus für die Fremden, sondern bin für mich auch Fremder der für mich seienden Fremden. (XV/635)

Die „Wiederholung“ der Einfühlung in der fremden Subjektivität, die sich immer als Selbstentfremdung der eigenen Subjektivität herausstellt, deutet zunächst darauf hin, dass die eigene Subjektivität immer implizit „singuläre Monade eines ‚Wir‘ als eines Universums der Gleichgeltung von seienden, sich wechselseitig geltungsmässig und nach ganzem Seinssinn implizierenden Monaden“ ist (XV/636–637). Zu beachten ist, dass diese „Gleichstellung“ der eigenen und fremden Subjektivität keineswegs im Anschluss an den drittpersönlichen Gesichtspunkt konzipiert ist. Sondern sie setzt jedenfalls die Einfühlung und das absolut unumkehrbare Positionsverhältnis zwischen der eigenen und fremden Subjektivität voraus. Mit anderen Worten: Ihre „Gleichheit“ bezieht sich hier nur auf die geltungsmäßige bzw. modale Ähnlichkeit der eigenen und der fremden Subjektivität, die wir oben erläutert haben. Vor diesem Hintergrund ist aber Folgendem zuzustimmen: Aus der unendlichen Wiederholung der „fremden“ Einfühlung folgt zugleich – vom Gesichtspunkt der eigenen Subjektivität – das Verständlich-Machen der „Monadisierung“ bzw. des *„monadischen“ Bewusstseinslebens der fremden Subjektivität* (XV/636). Als Ergebnis dessen ist somit ein „monadische[s] Universum[]“ für eine unendliche Pluralität von „gleichstehenden und wesensgleichen“ *fremden Monaden* impliziert, die nicht nur in „universaler Koexistenz“ zueinander stehen, sondern „in sich selbst Ich-Monade ist, *der alle andern Monaden* als ihre fremden *sich darstellen*“ (XV/636 [Herv. d. Verf.]). Dies bedeutet: Was in der wechselseitigen Einfühlung „widerspiegelt“ wird, umfasst nicht nur die Einfühlung aller fremden Subjektivitäten, sondern auch *alles*, was *ihr monadisches Bewusstseinsleben* ausmacht. Dementsprechend äußert Husserl sehr deutlich:

> Alles Nicht-Ich „liegt“ selbst im Ich, aber als intentionale Einheit der Geltung, obschon als „Transzendenz“ nicht Ich. So liegt auch das andere transzendentale Ich in mir, es liegt in mir so als Geltungseinheit, dass es antizipierte und bewährte Seinsgewissheit ist, und zwar als das Nicht-Ich, das selbst Ich ist und das als anderes Ich mich selbst wiederum in sich trägt. Diese Innerlichkeit des *Füreinanderseins* als eines intentionalen *Ineinanderseins* ist die

„metaphysische" Urtatsache, es ist ein Ineinander des Absoluten. (XV/366)[780]

An diesem Punkt bringt Husserl einen der wichtigsten Begriffe zum Ausdruck, der in der Spätphase seiner Fremderfahrungsanalyse zentrale Rolle spielt: den Begriff des *intentionalen Ineinanderseins*.[781] Vor diesem Hintergrund ist ersichtlich geworden, dass die mitimplizierte „Widerspiegelung" der Einfühlungen zwei Folgen hat. Erstens verhalten sich die eigene Subjektivität und ihre fremden Subjektivitäten zueinander simultan als *reell außereinander* und *intentional ineinander* (XV/377)[782]. Die Bedeutung dieses Paarbegriffs gilt in der Tat auch für das Wesen des einfühlungsmäßigen Positionsverhältnisses im allgemeinen Sinne. Denn in der Einfühlung werden zwei zeitlich entströmende Bewusstseine so konstituiert, dass sie zum einen im reellen Sinne unüberbrückbar sind, sich zum anderen aber wegen ihrer jeweiligen Einfühlungsleistungen als modales Analogon füreinander erweisen.[783] Zu beachten ist, dass Husserl dieses reelle Außereinandersein zwischen der eigenen und fremden Subjektivität präziser als „eine Weise der konstituierenden Selbstabscheidung des jeweils eigenen Daseins als etwas Für-sich-seiendes gegenüber andern ebenso Für-sich-selbst-seienden" versteht (XV/368.) Den Gebrauch des Begriffspaars „reelles Außereinandersein" und „intentionales Ineinandersein" reserviert Husserl deshalb spezifisch für den Kontext, in dem die eigene und die fremde Subjektivität „widerspiegelnd" *eine transzendentale Gemeinschaft von intentional verflochtenen Monaden* zusammen konstituieren. In der Tat erweisen sich das intentionale Ineinandersein der eigenen und der fremden Subjektivität sowie die Konstitution dieser *transzendentalen „Monadengemeinschaft"* (I/166; XIV/359; XV/596) als die mitimplizite, aber notwendige Folge der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität.[784] Wie Husserl erläutert:

> Die Existenz jeder Monade ist in jeder impliziert. Jede in ihrem „Bewusstsein" hat dieselbe Welt konstituiert, „*implicite*" ist in jeder alles Seiende und transzendental das All der Monaden und alles, was sich in der einzelnen und in der Gemeinschaft konstituiert, beschlossen. (XV/377)[785]

---

[780] Vgl. XV/189: „Zu seiner [der transzendentalen Ichs] Konkretion gehört, dass es primordinale Natur als in ihm, und rein in ihm, konstituierte in sich trägt." Dazu XV/191: „Meine Primordialität trägt in sich einen Anderen, seine Primordialität [trägt] und dieser wieder etc." Vgl. weiter XIII/233.

[781] Siehe Text Nr. 21, unter dem Titel „Gang der systematischen Beschreibungen bis zu Monadenlehre, nach der Reduktion," und Beilage XXII, unter dem Titel „Intentionales Ineiander und reelles Aussereinander der Monaden. Monadische Individualität und Kausalität, in XV/362–377. Vgl. dazu XV/200, 257, 344–347, 479, 565, 593–595, 602–604, 607.

[782] Vgl. XV/377. 590, 668: An diesen Stellen beschreibt Husserl dieses Außereinandersein der eigenen und fremden Subjektivitäten als „zeitlich Außeneiander".

[783] Vgl. XV/366: „Jedes hat seine Primordialität, darin impliziert seine transzendentalen Vermögen seines ‚Ich', und jede ⟨ist⟩ eine andere derart, dass keine mit einer andern das Mindeste reell gemein haben kann. Aber jede als Primordialität der intentionalen Erlebnisse seines darin erlebenden, sich ‚selbsterhaltenden' Ich impliziert jede andere primordiale Intentionalität."

[784] Vgl. G. Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften: Mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften,* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1923), SS. 85–87.

[785] Vgl. XV/587: „Das urtümliche ‚*ego*', das urtümliche absolut konkrete ‚Ich', ist es Monade und hat es eine

Exakt aus der Widerspiegelung des monadischen Bewusstseinslebens aller Subjektivitäten und der darauffolgenden Verflechtung von konstitutiven Leistungen wird die *transzendentale Monadengemeinschaft* als *transzendentale Intersubjektivität* konstituiert. Und die Sinneskonstitution von *allen* innerhalb der transzendentalen Erfahrungssphäre – einschließlich der Welt, der Gegenständlichen in ihr sowie der eigenen und der fremden Subjektivität – muss letztlich auf die Leistungen dieser transzendentalen Monadengemeinschaft als die letzte Quelle der Konstitution zurückgeführt werden. Mit Rücksicht auf die Thematisierung der mitimplizierten „Widerspiegelung" ist also nicht mehr möglich, das Sein der eigenen Subjektivität transzendental-solipsistisch zu konzipieren. [786] Denn aufgrund ihrer Einfühlungsleistungen stehen sie nicht nur schon im Verhältnis zu ihren *wirklichen* sowie *möglichen* fremden Subjektivitäten. Sondern aufgrund der mitimplizierten Widerspiegelung von Einfühlungen und monadischen Bewusstseinsleben muss die eigene Subjektivität immer als *Mitglied* dieser transzendentalen Monadengemeinschaft existieren. Aus diesem Grund behauptet Husserl, dass die eigene Subjektivität nicht nur als „[A]bsolute[s] für jedes andere Absolute und so für die transzendentale Intersubjektivität Allsubjektivität-sein" gilt (XV/371). Sondern auch sie muss wiederum *die Sinne* der fremden Subjektivitäten, der transzendentalen Monadengemeinschaft sowie der in ihr geltenden intersubjektiven Welt in sich tragen.[787]

Hier lässt sich die erste Bedeutung des intentionalen Ineinanderseins der *monadischen* eigenen Subjektivität und ihrer *monadischen* fremden Subjektivitäten klarmachen, nämlich als *geltungsmäßig impliziertes Ineinandersein*. Es gibt hierbei drei Punkte, auf die wir aufmerksam machen müssen. Erstens besagt dieses „In-Sich-Tragen" der Sinne der fremden Subjektivitäten, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt im monadischen Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität keineswegs, dass diese Sinne von der eigenen Subjektivität willkürlich erschaffen werden können. Vielmehr lässt sich dieses „In-Sich-Tragen" ausschließlich im intentionalen Sinne konzipieren. Es bezieht sich also darauf, dass die Sinne der fremden Subjektivitäten, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt *im Prinzip* für die eigene Subjektivität verständlich gemacht werden *können*. Dies weist nicht nur darauf hin, dass die Einfühlung „in" der Primordialitätssphäre der eigenen Subjektivität stattfinden kann und die Sinne der fremden Subjektivitäten, der Monadengemeinschaft und der

---

Allheit von Monaden in sich als seinesgleichen und so zugleich gar ausser sich? In sich trägt es die eigentlichen *ego*'s, die in bezug aufeinander *alteri* sind. Und in sich trägt es das einzige Ich, das ich als primordiales bin (die Einfühlungen mitgerechnet). Von dem absolut konkreten Ich aus gewinne ich feststellend die für mich seienden vielen Ich, als erstes und fundierendes mein ‚eigenes' Ich und von da aus die anderen."

[786] Vgl. XV/370: „Kein Absolutes kann sich der universalen Koexistenz entziehen, es ist *Unsinn*, dass etwas ist und mit keinem Sein in Konnex steht, dass es allein ist. Nicht nur ich bin kein *solus ipse*, *kein* erdenkliches Absolutes ist *solus ipse*, das ist schlechthin Unsinn."

[787] Vgl. XV/366.

intersubjektiven Welt „aus“ dieser Sphäre „widersprüchlich“ konstituiert werden können. Sondern dies besagt auch, dass das intentionale „In-Sich-Tragen“ bzw. diese „Mitimplikation“ nur für gültig gehalten werden kann, *solange* es entsprechende Evidenzen gibt, damit die Sinne der fremden Subjektivitäten, der Monadengemeinschaft sowie der intersubjektiven Welt *einstimmig* aufgefasst werden *können*. Mit anderen Worten: Die „Wesensnotwendigkeit“ der Mitimplikation dieser Sinne im Bewusstsein der eigenen Subjektivität ist lediglich eine Art „hypothetische Apodiktizität“. Die Mitimplikation des intentionalen Ineinanderseins gilt also nur als apodiktische „Folge“ der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität, *wenn* die fremde Subjektivität in *Einstimmigkeit* gegeben ist. [788]

Zweitens erfordert die Geltung der Mitimplikation nicht, wie Loidolt richtig anmerkt, dass alle Dimensionen der mitimplizierten Gegebenheit des Fremden, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt schon thematisch und transparent gemacht wurden. In der Tat ist ihre Gegebenheit in totaler Transparenz wesentlich unmöglich. [789] Die eigene Subjektivität befindet sich nicht nur immer in thematischer Auffassung des Gegenständlichen oder Sachverhalts im intersubjektiven Sinne, ohne aber ihre Aufmerksamkeit thematisch auf die fremde Subjektivität zu lenken. Sondern es gibt bei jeder thematischen Auffassung der fremden Subjektivität auch ihren Sinneshorizont, der sich auf weitere, aber unbestimmte fremde Subjektivitäten und unbestimmte Teile der Monadengemeinschaft sowie der intersubjektiven Welt bezieht. Wie Mertens einsieht, unterscheidet sich der husserl’sche Monadenbegriff wesentlich von dem leibniz’schen; denn im Rahmen der Phänomenologie lässt sich der vollständige Begriff des monadischen Individuums nie im Anschluss an die prästabilierte Harmonie der Monadenvielheit bestimmen, sondern er wird durch die *Unendlichkeit* der transzendentalen Subjektivität und Intersubjektivität ersetzt. Und wie Mertens hervorhebt, erweist sich diese Unendlichkeit der Subjektivität und Intersubjektivität grundsätzlich als *unabgeschlossen*, *unabschließbar* und nur *im unaufhörlichen Vollzug* der Horizontbildungen erfahrbar. [790] Diesbezüglich leiht Loidolt die Worte Sartres und beschreibt die Monade sehr angemessen als das, was aus unzähligen Löchern [*a myriad of holes*] konstituiert wird. [791] Mit

---

[788] Siehe Text Nr. 3, in XV/40–50, unter dem Titel „Seinsvorzugs der konstitutiven Subjektivität. Nichtwegdenbarkeit derselben aus der konstituierten Welt in der weltlichen Selbstobjektivierung. ⟨Apodikizität des Ego und hypothetische Apodiktizität des Alter Ego⟩.“

[789] Vgl. S. Loidolt, “Plural Absolutes? Husserl and Merleau-Ponty on Being-in-a-Shared-World and its Metaphysical Implications,” in *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan, und E. Magrì (Berlin/Boston: de Gruyter, 2022), S. 99; K. Mertens, „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz,“ *Husserl Studies* 17, Nr. 1 (2000), S. 11.

[790] Mertens, „Husserls Phänomenologie der Monade,“ S. 11.

[791] Loidolt, “Plural Absolutes?” S. 100. Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 253–254, 462: An der ersteren zitierten Stelle zeigt Sartre auf, dass es beim Sein des Für-sich-Seins aufgrund seiner Zeitlichkeit „Löcher in der Reihe [seiner] Möglichkeiten“ gibt. An der letzteren Stelle beschreibt Sartre das Sein des Für-

Rückblick auf unsere Analyse im fünften Kapitel der vorliegenden Arbeit ist jedoch ersichtlich, dass die „Ausweisung" der „Wirklichkeit" der Gegebenheit entweder die wirkliche Erfahrung oder die *real-motivierte* Erfahrung der eigenen Subjektivität erfordert. Im Anschluss an die aktuelle Diskussion bedeutet dies, dass die *unbestimmte* Gegebenheit der fremden Subjektivität, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt ebenfalls als wirklich-seiend oder wirklich-geltend konzipiert werden kann. Dies gilt insofern, als es eine *reale Motivation* für die eigene Subjektivität gibt, diese Gegebenheiten in *ihren eigenen* und den *fremden Gegenwarten* als wirklich auszuweisen. Diesbezüglich stellt Husserl fest: „[Ist] [a]lles in diesem Ineinander […] zu bewähren, so ist *implicite* meine Überzeugung" (XV/358).

Drittens weist sich die transzendentale Intersubjektivität der transzendentalen Monadengemeinschaft als der genuin absolute Gesichtspunkt aus, der sich ganz aus ihren „eigenen" Leistungen heraus konstituiert und bezüglich dessen alles innerhalb der transzendentalen Erfahrungssphäre konstituiert werden muss. Zu beachten ist aber, dass diese Absolutheit der transzendentalen Intersubjektivität nicht die geringste Deutung eines „Dritten" oder des drittpersönlichen Gesichtspunkts enthält. Wie Husserl klarmacht, „gewinne ich doch in der intentionalen Verflochtenheit der Primordialitäten mit ihren Ich die Gemeinschaft der Monaden – im absolut konkreten Ich" (XV/587). In der Tat drücken die Begriffe der Monadengemeinschaft und des intentionalen Ineinanderseins lediglich die Weise aus, in der die eigene Subjektivität und ihre fremden Subjektivitäten „miteinander" existieren. Wegen der Widerspiegelung der wechselseitigen Einfühlungen kann die eigene Subjektivität herausfinden, dass sie und ihre fremden Subjektivitäten *jeweils* als *Fremde für ihre Fremde* – d. h. füreinander – auftreten. Dies gilt allerdings nur unter zwei Bedingungen. Die erste Bedingung dafür ist, dass die Konstitution dieses intentionalen Füreinanderseins der eigenen und ihrer fremden Subjektivität eine „*orientierte* Konstitution" (I/161) ist und nur von einem Gesichtspunkt in diesem Verhältnis – d. h. *vom Gesichtspunkt der eigenen Subjektivität* – aus erlebt werden kann.[792] Wie Husserl eindeutig festlegt:

> Ich, als transzendentales, bin absolut und mein absolutes Sein, darin liegt, ich bin, indem ich für mich bin und in Konstitution begriffen bin eines Universums von transzendentalen Mit-Ich. (XV/370)

> Das *intentionale* Beschlossensein durch Konstitution betrifft alles in jedem Sinn Seiende, und so, dass auch diese in mir beschlossen ist und auch in mir beschlossen ist das Universum der transzendentalen Ich und dass in jedem derselben selbst wieder das Universum der

sich-Seins bezüglich seines Für-Anderen-Seins als das, was „mitten in seinem Sein von einem Abflußloch durchbohrt ist".

[792] Vgl. S. Strasser, „Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls," *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), S. 220; Mertens, „Husserls Phänomenologie der Monade," S. 7; und Zahavi, Husserl und die transzendentale Intersubjektivität, SS. 64–65.

> transzendentalen Ich beschlossen ist. Auch das, wie alles, ist aus mir und dann aus jedem. Es hat keinen Sinn, anderes erdenken zu wollen, anderes zu verlangen. (XV/369–370)

Wie Loidolt nachdrücklich betont, bezeichnet das Sein der Monadengemeinschaft – d. i. als Ineinandersein der eigenen und fremden Subjektivität – keine „Ursuppe" [*primeval soup*] von ursprünglichen, a-persönlichen Erlebnissen, von der ausgehend sich die eigene und fremde Subjektivität voneinander unterscheiden und „danach" jeweils als „Subjektivität" auftreten.[793] Was Husserl mit dem Begriff „intentionales Ineinandersein" zum Ausdruck bringt, ist nach Loidolt nur die Grundthese der transzendentalen Phänomenologie im Anschluss an die aufgeklärten und ausgelegten Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität. Das heißt: Alles – einschließlich der Welt und der fremden Subjektivität –, das *ist*, ist immer *für* die eigene Subjektivität. Es gibt daher kein anderes Verhältnis zum Bewusstsein als dieses „Für", das die *fundamentale erstpersönliche Dimension* der Erscheinung ist. [794] Anders formuliert: Das, was in diese Monadengemeinschaft „eintreten" kann, muss grundsätzlich als „eigene" Subjektivität existieren und fungieren, die sich als Bezugszentrum aller von ihr einzuführenden intentionalen Verhältnisse bestimmt und stetig „am-Ausgangspunkt" ihres eigenen Bewusstseinslebens bleibt. Die zweite Bedingung für die Absolutheit der transzendentalen Subjektivität besteht darin, dass der Begriff des intentionalen Ineinandersseins *nicht zur Auflösung der Fremdheit der fremden Subjektivität* führt. Dies wird bereits durch die Tatsache demonstriert, dass die fremde Subjektivität zum einen als „Widersprüchliches" in und aus der Primordialitätssphäre der eigenen Subjektivität konstituiert wird und sich zum anderen als „reelles Außereinandersein" für die eigene Subjektivität ausweist. In ihrem intentionalen Ineinandersein sind die eigene und die fremde Subjektivität deshalb „ein absolutes Zusammensein, wir koexistieren, und doch ⟨ist es⟩ ein *Koexistieren im Ineinander* [Herv. d. Verf.]. Jedes Ich, jede konkrete ‚Monade', ist Monade dadurch, dass sie ihr primordial und reell *eigenes* Sein hat" (XV/367–368). „Intentionales Ineinandersein" bezeichnet deshalb nichts anderes als die Koexistenz des reellen Außereinanderseins der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivitäten von dem *absolut erstpersönlichen Gesichtspunkt* der eigenen Subjektivität aus. Mit anderen Worten: Der „Gesichtspunkt" des Ineinanderseins bzw. der transzendentalen Subjektivität ist keineswegs ein *überblickender* Gesichtspunkt auf die Welt, sondern ein *umschauender* Gesichtspunkt der ganzen intersubjektiven Welt *von dem absoluten „Ausgangspunkt" der eigenen Subjektivität aus*.

---

[793] Loidolt, "Plural Absolutes?" S. 98.

[794] Loidolt, "Plural Absolutes?" S. 98. Vgl. T. Bedorf, „Monade, Dyade und Triade. Intersubjektivität und Ethik interdisziplinär," in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, hrsg. von D. Lohmar, und D. Fonfara (Dordrecht: Springer, 2006), S. 4.

7.3 Intentionales Ineinandersein als phänomenologisches Urfaktum

7.3.1 Seinsmäßig-intentionales Ineinandersein

Nach der obigen Erläuterung ist nun sichtbar geworden, dass jede fremde Subjektivität sich einerseits als „eigene" Subjektivität *für sich* und andererseits als fremde Subjektivität für ihre weiteren fremden Subjektivitäten erweisen muss. Dahingegen ist das Sein einer transzendental-solipsistischen Subjektivität unsinnig, weil es nicht nur dem *Wesen* des Bewusstseinslebens der eigenen und fremden Subjektivität widerspricht, sondern auch den *Urfakten* ihres „wirklichen" Vollzugsseins und des „wirklichen" Seins der Welt. Mit anderen Worten: Eine transzendental-solipsistische Subjektivität – d. h. eine transzendentale Subjektivität ohne die Wesensmöglichkeit zur Einfühlung – ist nicht nur im Prinzip *undenkbar*, sondern auch *kontrafaktisch*. Wir möchten bei diesem Punkt nachdrücklich hervorheben, dass diese Kontrafaktizität des Seins der solipsistischen Subjektivität eine wichtige Implikation hat, sofern wir die volle Bedeutung des Begriffs des „intentionalen Ineinanderseins" entfalten bzw. auslegen wollen. Wie es aufgezeigt wurde, hängt die *erste* Bedeutung des Begriffs „intentionales Ineinandersein" grundsätzlich mit der *geltungsmäßigen* Mitimplikation der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität zusammen. In der fünften Cartesianischen Meditation macht Husserl jedoch klar, dass der Begriff des intentionalen Ineinanderseins überdies hinaus eine *seinsmäßige* bzw. *ontologische* Implikation enthält, insofern, als die Auslegung dieser Implikation unvermeidlich zu einem „metaphysische[n] Ergebnis" führt (I/166).[795] Dieses metaphysische Ergebnis erläutert Husserl wie folgt:

> Mein mir selbst apodiktisch gegebenes ego, das einzige in absoluter Apodiktizität von mir als seiend zu setzende, kann apriori nur *weiterfahrendes ego* sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientiert gegebenen Monadengemeinschaft. *Konsequentes Sich-ausweisen der objektiven Erfahrungswelt impliziert konsequentes Sich-ausweisen von anderen Monaden als seienden*. (I/166 [Herv. d. Verf.])

In der Tat setzt Husserl die Analyse des intentionalen Ineinanderseins oft in Zusammenhang mit dem *Sein* und nicht nur mit dem *Seinssinn* oder der *Seinsgeltung* der fremden Subjektivitäten. Wie Husserl in einer früher von uns zitierten Passage festlegt, ist das intentionale Ineinandersein der „absoluten" eigenen und der ebenso „absoluten" fremden Subjektivität eine *metaphysische Urtatsache*. Nach dieser metaphysischen Urtatsache „liegt" die fremde Subjektivität in mir – d. h. der eigenen Subjektivität – nicht nur als „Geltungseinheit"; sondern sie erweist sich zugleich als

[795] Vgl. D. De Santis, "'Metaphysische Ergebnisse': Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's *Cartesianische Meditationen* (§60). Attempt at Commentary." *Husserl Studies* 34, Nr. 1 (2018), SS. 63–83; Schnell, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, SS. 285–286.

„antizipierte und bewährte Seinsgewissheit“ für mich (XV/366). Vor diesem Hintergrund ist nicht nur die Welt „als Phänomen“ beschlossen, sondern auch als „das Universum der transzendentalen für mich seienden *Anderen* [Herv. i. Orig.], die doch *wirklich* [Herv. d. Verf.] für mich Andere sind“ (XV/367). Es ist anzusehen, dass die Bedeutung des Begriffs des intentionalen Ineinanderseins nicht auf die „geltungsmäßige“ Mitimplikation der eigenen und ihrer fremden Subjektivität beschränkt wird. Dementsprechend drückt Husserl eindeutig aus:

> Was besagt nun „metaphysisch“, für das Absolute? Ich, als transzendentales, bin absolut und mein absolutes Sein, darin liegt, ich bin, indem ich für mich bin und in Konstitution begriffen bin eines Universums von transzendentalen Mit-Ich. *Ich kann nicht sein, der ich bin, ohne die so für mich seienden Andern, diese Andern nicht ohne mich.* Die intentionale Beschlossenheit ist Notwendigkeit der transzendentalen Koexistenz. […] Was als notwendig seiend erkannt wird als ein mir, dem Erkennenden, Transzendentes, das ist *nicht ein blosses „Erkenntnisprodukt“*, sondern ist an sich *wirklich*. (XV/370 [Herv. d. Verf.])[796]

Das intentionale Ineinandersein zwischen der eigenen und fremden Subjektivität bezieht sich deshalb simultan auf den Zusammenhang zwischen dem *faktischen Sein* der eigenen und der fremden Subjektivität, und gemäß diesem Zusammenhang wird ihr Sein also wechselseitig „bedingt“.[797] Diese *seinsmäßige* Bedeutung des intentionalen Ineinanderseins erinnert uns sofort an die Philosophie Leibniz’, wer nicht nur versucht hat, den Zusammenhang zwischen verschiedenen Subjekten – d. i. den „Monaden“ – im Verhältnis zu ihrer prästabilisierten Harmonie vom Gesichtspunkt Gottes aus *aufzuklären*, sondern auch, das Sein verschiedener Monaden durch die Annahme dieser prästabilisierten Harmonie *apriorisch abzuleiten*.[798] Wie lassen sich dann der Begriff des intentionalen Ineinanderseins und die Monadologie Husserls wesentlich von der Monadenlehre Leibniz’ unterscheiden? In erster Linie muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Thematisierung der seinsmäßigen Bedeutung des intentionalen Ineinanderseins nicht total unerwartet ist. Sondern sie ist bereits angedeutet, wenn Husserl seine transzendentale

[796] Vgl. I/166: „Mein mir selbst apodiktisch gegebenes ego, das einzige in absoluter Apodiktizität von mir als seiend zu setzende, kann apriori nur weiterfahrendes ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientiert gegebenen Monadengemeinschaft. Konsequentes Sich-ausweisen der objektiven Erfahrungswelt impliziert konsequentes Sich-ausweisen von anderen Monaden als seienden.“

[797] Siehe Kaehler, „Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität,“ S. 700; dazu Meist, „Monadologische Intersubjektivität,“ S- 570, 575; und De Santis, „‘Metaphysische Ergebnisse’,” SS. 68–70.

[798] Offensichtlich findet in der husserl’schen Analyse des intentionalen Ineinanderseins eine deutliche Bezugnahme auf die leibniz’sche Monadenlehre statt. In der Tat adressiert Husserl nicht nur in seiner Analyse der Einfühlung und Intersubjektivität mehrmals die Monadenlehre von Leibniz (Vgl. XIII/7, 233, 473; XIV 48–49, 53, 129, 298–300, 349; XV/20). Sondern einige zentrale Begriffe in Husserls Analyse – z. B. der Terminus „Monade“ oder die Beschreibung der Zugangsmöglichkeit zwischen den transzendentalen Subjektivitäten als „Fenster“ – sind naheliegenderweise von der Monadenlehre Leibniz’ ausgeborgen. Über den Unterschied zwischen der Monadologie Husserls und der Monadologie Leibniz‘ siehe auch Cristin, „Phänomenologie und Monadologie,“ SS. 168–170.

Phänomenologie grundsätzlich als *transzendentalen Idealismus* bestimmt. In der Einleitung und dem zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass das Thema der Einfühlung bzw. Fremderfahrung nicht allein als Einzelthema – d. i. als Intentionalitätsanalyse eines der *Wesenstypen von Bewusstseinsakten* – in Husserls Phänomenologie auftritt. Sondern es stellt sich auch als allgemeines bzw. systematisches Thema heraus, das als Teilaufgabe der transzendentalen Aufklärung der *Weltkonstitution* gehört.

Diese gerade genannte Auffassung der Einfühlungsproblematik lässt sich nicht nur überall in den drei Intersubjektivitätsbänden Husserls beobachten. Sondern sie gilt auch für Husserl als der Hauptgrund dafür, die Intentionalitätsanalyse der Einfühlung und Intersubjektivität in sein Projekt in den *Cartesianischen Meditationen* einzubeziehen.[799] Wie Fink behauptet, trägt die Analyse der fünften Cartesianischen Meditation in sich „einzig den Sinn einer *Entfaltung der Reduktion*, und nicht einer thematischen Interpretation der ‚Einfühlung'".[800] Diese „Entfaltung der Reduktion" lässt sich unseres Erachtens mit der Bestimmung der *gesamten Tragweite der transzendentalen Erfahrung* und schließlich *der gesamten Tragweite der transzendental-konstitutiven Leistungen* identifizieren.[801] Das Thema der Einfühlung und der fremden Subjektivität ist in diesen Auftrag eingebracht, weil der Sinn der „Konstitution" und der „konstitutiven Leistungen" nach der Einfühlungsanalyse *wesentlich erweitert* und *geändert* wird. Dies weist darauf hin, dass die „transzendentale Subjektivität", die die Welt konstituiert, nicht auf die „eigene" Subjektivität beschränkt ist, sondern auch die „fremden" Subjektivitäten einschließt, die im wirklichen und im möglichen Sinne mit der eigenen Subjektivität koexistieren. Denkt man über diese Bedeutung des intentionalen Ineinanderseins der Subjektivitäten im Anschluss an die Idee der sozusagen „Konkretisierung des phänomenologischen Ausweisungsprinzips" nach, die Husserl in seinem *Transzendentalen Idealismus* zum Ausdruck bringt, so ist sofort klar: Das *wirkliche* Sein der transzendenten Welt im vollkommenen – d. h. *intersubjektiv transzendenten* – Sinne setzt notwendigerweise das *wirkliche Sein* der *transzendentalen Monadengemeinschaft* voraus, in der sich die eigene Subjektivität im intentionalen Ineinandersein mit ihren *wirklichen* sowie *möglichen* fremden Subjektivitäten befindet. Es drängt sich aber nochmal die Frage auf, ob all dies den Rückfall der Fremderfahrung- und Intersubjektivitätstheorie Husserls in den transzendentalen Solipsismus andeutet. In der bisherigen Analyse haben wir ausführlich erläutert, wie und inwiefern die *Geltung* bzw. das *mögliche Sein* der fremden Subjektivität als *Sinnüberschuss* im Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität mitimpliziert wird. Es ist allerdings noch nicht klar, in welchem Sinne diese

[799] Vgl. De Santis, "Edmund Husserl on Leib and Transcendental Idealism," S. 36. Vgl. auch Ricœur, *Husserl: An Analyse of his Phenomenology,* S. 116: Dabei ist Ricœur der Auffassung, dass das Thema der Fremderfahrung und Intersubjektivität in einer „plötzlichen Weise" in den Verlauf der cartesianischen Meditation eingeleitet wird. Unseres Erachtens ist seine Auffassung falsch.

[800] Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik," S. 137.

[801] Vgl. Loidolt, "Plural Absolutes?" S. 86; und Cristin, „Phänomenologie und Monadologie," S. 171.

geltungsmäßige Mitimplikation der fremden Subjektivitäten *ihr wirklich-faktisches Sein* beanspruchen kann. Wie oben angemerkt wurde, erkennt Husserl auch an, dass die „Apodiktizität" der fremden Subjektivität „nur" eine Art *hypothetische Apodiktizität* ist:

> Ich erfahre die Welt, die mir die Welt von uns beiden ist, dadurch, dass ich den Anderen in empirischer Gewissheit habe. […] Ist aber die Welt die […] von mir und dem Anderen [aus] […] konstituierte und so von intersubjektivem Seinssinn, so ist es ganz verständlich, dass sie ohne diese beiden Ichsubjekte nicht sein kann und dass jedes derselben ich apodiktisch evident als ihr zugehörig weiss, aber dann auch den von sich aus erfahrenen und ihm in Gewissheit geltenden Anderen, und dass jedes die apodiktische Gewissheit des Anderen, zur Welt notwendig zu gehören, übernehmen muss *unter der Hypothese*, dass der Andere wirklich sei, dass es *wirklich bei der einstimmigen Bewährung seines Daseins* bleiben wird. (XV/44 [Herv. d. Verf.])

Die fremde Subjektivität ist einerseits für die eigene Subjektivität „apodiktisch", weil die fremde Subjektivität im Verhältnis zu dem *wesenstypischen* Charakter der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität ihren entsprechenden *wesenstypischen* Charakter zeigen muss. Diese Apodiktizität weist deshalb darauf hin, dass jede fremde bzw. einzufühlende Subjektivität ihrem Wesen nach immer zugleich als „eigene" Subjektivität *für sich selbst* und als „fremde" Subjektivität *für ihre (wirklichen oder möglichen) einfühlende Subjektivität* gilt. Dieser Sinn und diese Gegebenheitsweise der fremden Subjektivität sind bei diesem Anlass also „apodiktisch", weil es für uns *im Prinzip undenkbar* ist, dass die einzufühlende Subjektivität als das erscheint, was weder „eigene" Subjektivität für sich noch keine „fremde" Subjektivität für mich ist. Andererseits ist die Apodiktizität der fremden Subjektivität aber „hypothetisch", weil ihr *faktisches Sein* nicht aus ihrem wesenstypischen Charakter abgeleitet werden kann: Das faktische Sein der fremden Subjektivität lässt sich nur von der *faktischen* Gegebenheit in *wirklicher* Erfahrung bestätigen.[802] Die hypothetische Apodiktizität der fremden Subjektivität bedeutet für die eigene Subjektivität deshalb: „[W]enn ich dessen sicher bin, dass der Andere existiert, bin ich auch dessen sicher, dass er Selbstbesinnung vollziehend seiner als in apodiktischer Gewissheit seiend innewerden kann" (XV/43). Die „Sicherheit" der faktischen Gegebenheit der fremden Subjektivität gilt trotzdem nur als eine „zweite Sicherheit" für die eigene Subjektivität; denn diese Sicherheit „hängt von der ersten ab", nämlich, dass das Einzufühlende *für sich – d. i. von „ihrem eigenen" Gesichtspunkt aus – wirklich seiend* und *so-seiend* ist (XV/43).

Demzufolge bestehen dem Anschein nach nur Ergebnisse, die aber gleichfalls nicht hinnehmbar sind: Entweder werde das faktische Sein der fremden Subjektivität, wie Micali behauptet, schließlich auf die konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität zurückgeführt. Dies besagt nicht, dass das Sein der fremden Subjektivität von der eigenen Subjektivität apriorisch abzuleiten wäre. Dies ändere aber laut Micali nichts an der zirkulären Bewegung in Husserls Einfühlungstheorie. Denn das Für-

[802] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 122.

mich-sein der eigenen Subjektivität fungiere in diesem Kontext noch als *das letzte Kriterium* der Konstitution, und das Sein der fremden Subjektivität könne sich immer nur als fremde Subjektivität *für mich* – d. i. als *konstituiertes Konstituierendes* – erweisen.[803] Oder das faktische Sein der fremden Subjektivität werde sich, so Kaehler, als etwas ausweisen, was aber niemals jene – nicht hypothetische – Apodiktizität gewinnen könne, die die eigene Subjektivität besitze. Vor diesem Hintergrund könne das faktische Sein der fremden Subjektivität also nach Kaehler nur als *Postulat* der Geltungskonstitution konzipiert werden.[804] Oder das faktische Sein der fremden Subjektivität würde sich – trotz Husserls nachdrücklicher Ablehnung – als das *Ergebnis* der „metaphysische[n] Konstruktion" *in einem Ableitungssystem* bzw. des „Theoretisieren[s] mit übernommenen Voraussetzungen oder Hilfsgedanken aus der historischen metaphysischen Tradition" herausstellen (XV/20). Dies würde allerdings bedeuten, dass Husserls Monadologie wesentlich nicht von der leibniz'schen Monadenlehre unterschieden werden könnte.

Unseres Erachtens kommt die Konzeption Micalis der richtigen Auffassung des husserl'schen Begriffs „intentionales Ineinandersein" am nächsten. Der Grund dafür besteht aber nicht darin, dass er die „mögliche" Auffassung des faktischen Seins der fremden Subjektivität anerkannt hat, sondern darin, dass er in seiner Forschung den Akzent auf den Begriff des *phänomenologischen Urfaktums* legt. Wie Micali anmerkt, veranschaulicht Husserl bereits, dass es „einen Kern von ‚Urzufälligem'" bei der eigenen Subjektivität gibt. Micalis Erachtens sei Husserl aber nicht der Meinung, dass ein vergleichbarer „Kern von Urzufälligem" ebenso das Sein des intentionalen Gegenüberstehenden – z. B. das Sein des innerweltlichen Gegenständlichen, der Welt oder der fremden Subjektivität – betreffe. Diesbezüglich ist Micali der Auffassung, dass *dieser urfaktische Charakter des Fremden*, das dem Eigenen „begegnet" und die konstitutiven Leistungen des Eigenen „infrage stellt", nur später von Lévinas thematisiert und gebührend behandelt werde.[805] Micalis Auffassung des Eigenbeitrags der Philosophie Lévinas' ist unseres Erachtens einwandfrei; es ist aber fraglich, ob seine Kritik an Husserl berechtigt ist. Wie Husserl erläutert:

> Ferner, das Faktum *Ich bin* schreibt vor, ob und welche anderen Monaden für mich andere sind; ich kann sie nur finden, aber nicht, welche für mich sein sollen, schaffen. Denke ich mich in eine reine Möglichkeit um, so schreibt auch sie wieder vor, welche Monaden für sie als andere sind. (I/168)

> Mein faktisches Sein kann ich nicht überschreiten und darin nicht das intentional beschlossene Mitsein Anderer etc., also die absolute Wirklichkeit. Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein seine absolute Notwendigkeit als die eine „absolute Substanz". Seine Notwendigkeit ist nicht Wesensnotwendigkeit, die ein Zufälliges offen liesse. Alle Wesensnotwendigkeiten sind Momente seines Faktums, sind Weisen seines in bezug auf sich selbst

[803] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 122.
[804] Kaehler, „Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität," S. 708.
[805] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, SS. 148–149.

Funktionierens – seine Weisen, sich selbst zu verstehen oder verstehen zu können. (XV/386)[806]

Es ist ersichtlich, dass das *faktische Sein der fremden Subjektivität* nicht einfach als kontingente Tatsache im empirischen Sinne verstanden – oder weggeklärt – werden muss, die nur die Einzelbestätigung und Einzelwahrheit der Einfühlung anbelangt. Sondern es kann ebenfalls als *phänomenologisches Urfaktum* – d. h. das Faktum der phänomenologisch reduzierten Empirie – begriffen werden. Wie Tengelyi erklärt, ist das aktuelle und faktische Vollzugssein der eigenen Subjektivität nicht das einzige phänomenologisches Urfaktum, sondern es gibt auch *weitere* Urfakten. Es ist aber hervorzuheben, dass das Vorkommen dieser „weiteren" bzw. *sekundären* Urfakten – z. B. des „wirklichen" Seins der innerweltlichen Gegenständlichen, der Welt und der fremden Subjektivität – das Vorkommen der *primären* Urfaktum – d. i. das Vollzugssein der eigenen Subjektivität – voraussetzt. Wie Tengelyi erklärt, liegt der urfaktische Charakter des Wirklich-Seins der Welt grundsätzlich „in der Tatsache, dass mir immer nur die *Erfahrung* einen Zugang zur Welt verschafft und dass die Existenz der Welt in der Erfahrung eine *Einstimmigkeit* voraussetzt, die keineswegs *a priori* gewährleistet ist".[807] Mit anderen Worten: Die Antworten auf die Fragen, *ob* die Welt der eigenen Subjektivität *einstimmig* erscheint und von ihr als „wirklich-seiend" aufgefasst werden kann, sind weder willkürlich von der eigenen Subjektivität zu erschaffen noch apriorisch aus Begriffen oder Prinzipien abzuleiten. Sondern die Einstimmigkeit und die Wirklichkeit der Welt sind *gegeben* – d. i. total von ihrer *faktischen Gegebenheit – oder Nicht-Gegebenheit – in der Erfahrung der eigenen Subjektivität* bedingt. Das aktuelle und urfaktische Vollzugssein der eigenen Subjektivität spielt deshalb die Rolle als *notwendige* Bedingung aller sekundären Urfakten: Das *faktische Sein* (oder Nicht-Sein) der Welt setzt das faktische Vollzugssein der eigenen Subjektivität voraus, die das Sein der Welt in ihrem Erfahrungsleben „ausweisen" kann. Das Vollzugssein der eigenen Subjektivität ist trotzdem keine *hinreichende* Bedingung: Die eigene Subjektivität macht die nur verständlich; sie erschafft die Welt nicht.

7.3.2 Doppelthesen des „intentionalen Ineinanderseins"

In vergleichbarer Weise gilt das Wirklich-Sein der fremden Subjektivität auch als *eines der sekundären Urfakten*.[808] Die Einfühlung verschafft der eigenen Subjektivität also den Zugang zur

[806] Vgl. XV/151: „Die Apodiktizität des Ich-bin lässt für die Besonderung der Struktur nichts offen, offen bleibt nur, ob ich es wirklich erkenne. Mein eigenes Sein ist ‚definit'; jede mich selbst betreffende, aus meiner eigenen Erfahrung mich auslegende Aussage ist entweder wahr oder falsch: Sie ist ‚im voraus' entschieden."

[807] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 321–323.

[808] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 184–185. Dazu Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 531: „Die Existenz der andern ist ja, wie wir gesehen haben, keine Konsequenz, die sich aus der ontologischen Struktur des Für-sich ergeben könnte. Es ist zwar ein primäres Ereignis, aber *metaphysischer* Art, das heißt, es gehört zur

fremden Subjektivität, deren faktisches Sein bzw. die faktische Existenz ihre *einstimmige Gegebenheit* in der Einfühlung der eigenen Subjektivität voraussetzt. Entscheidend hier ist aber, dass diese Einstimmigkeit der Einfühlung *bereits* vor der primordialen Reduktion und der ganzen Fremderfahrungsanalyse *gegeben* ist und sich als *phänomenologische Tatsache* herausstellt. Die *„faktisch" gegebene* Einstimmigkeit der Einfühlung wird unmittelbar nach der allgemeinen phänomenologischen Reduktion enthüllt. Denn die phänomenologisch reduzierende Subjektivität befindet sich in ihrem *monadischen* Bewusstseinsleben, in dem ihre Erfahrungswelt stets mit *fertig und vollkommen konstituierten* intersubjektiven Geltungen und fremden Subjektivitäten erscheint. In der Tat bildet diese faktisch gegebene Einstimmigkeit der Einfühlung sogar den methodischen Ausgangspunkt der primordialen Reduktion, weil die primordiale Reduktion nichts anderes als das abstrahierende Ausblenden der Einfühlungsleistungen und intersubjektiven Geltungen ist, die *schon* im monadischen Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität *gegeben sind*.

Für die eigene Subjektivität ist exakt dieses *Urfaktum*, *dass* die intersubjektiven Geltungen und das wirkliche Sein der fremden Subjektivitäten *statt* unstimmig *doch* einstimmig erscheinen, *was die „Hypothese" der Einfühlung erfüllt*. Anders formuliert: Die *hypothetische Apodiktizität* des Seins der fremden Subjektivität wird genau durch *das phänomenologische Urfaktum ihrer einstimmigen Gegebenheit* ergänzt. An dieser Stelle lässt sich verdeutlichen, dass Husserls Begriff „intentionales Ineinandersein" sowie seine transzendentale „Monadologie" tatsächlich *zwei Grundthesen* in sich tragen. Die *erste* Grundthese bezieht sich darauf, dass das Ineinandersein der eigenen und fremden Subjektivität – sowie das Sein der transzendentalen Monadengemeinschaft – nach der *hypothetischen Apodiktizität* der Einfühlung mitimpliziert werden muss. Diese Grundthese gilt also nur, *wenn* die fremde Subjektivität „wirklich" und „wirklich-so" ist. Die *zweite* Grundthese weist aber darauf hin, dass das wirkliche Sein der fremden Subjektivität und der intersubjektiven Geltung der Welt *Urfaktum* ist. Diese Grundthese bringt daher sowohl *methodische* als auch *faktische Notwendigkeit* mit sich, *solange* sie als *phänomenologisches Faktum* in der allgemeinen phänomenologischen Reduktion gegeben ist und von der primordialen Reduktion vorausgesetzt werden muss. Wie Husserl die Aufgabe der *phänomenologischen Auslegung des Sinnes* der fremden Subjektivität expliziert:

> 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 transzendentale Tatsachen meiner phänomenologischen Sphäre*. (XV/4 [Herv. d. Verf.])

Kontingenz des Seins. Anläßlich dieser metaphysischen Existenzen stellt sich wesensgemäß die Frage nach dem *Warum*."

Diese zweite Grundthese, die sich auf die faktische Notwendigkeit des intentionalen Ineinanderseins bezieht, lässt sich weiter gliedern wie folgt. Einerseits ist immer denkbar, dass die fremde Subjektivität nicht oder nicht so existiert hätte. *Doch ist dies nicht der Fall*: Das Sein und So-Sein der fremden Subjektivität, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt sind bereits einstimmig im wirklichen Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität gegeben. Es bedeutet nicht nur, dass das faktische Sein und das So-Sein der fremden Subjektivität faktisch-notwendig sind, sondern auch, dass das „Nicht-Sein" und „Nicht-So-Sein" der fremden Subjektivität, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt für die eigene Subjektivität grundsätzlich *kontra-urfaktisch* sind. Andererseits ist hervorzuheben: Um die vollkommene Bedeutung dieser seinsmäßigen Implikation des intentionalen Ineinanderseins auszulegen, müssen wir neben diesem „sekundären" Urfaktum das „primäre" Urfaktum bezüglich des Seins und So-Seins der eigenen Subjektivität einbeziehen. Im aktuellen Rahmen weist dieses primäre Urfaktum also auf Folgendes hin: Obgleich es immer im Prinzip denkbar ist, dass die eigene Subjektivität nicht existiert hätte oder kein Einfühlungsvermögen besäße, existiert sie *doch* und ist sie einfühlungsfähig.

Es stellt sich hier aber die letzte Frage, in welchem Sinn Husserl feststellen kann, dass das intentionale Ineinandersein der eigenen und fremden Subjektivität nicht nur im geltungsmäßigen Sinne im monadischen Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität mitimpliziert ist, sondern auch im seinsmäßigen bzw. ontologischen Sinne? Diese Frage lässt sich auch mit jener Frage identifizieren, nämlich wie und inwiefern das „sekundäre" Urfaktum, das sich auf das faktische Sein und So-Sein der fremden Subjektivität bezieht, in diesem „primären" Urfaktum *impliziert* wird. An dieser Stelle können wir die vorläufige Antwort in Fichtes Unterscheidung zwischen dem „ersten" und dem „zweiten Grundsatz" finden. Wie Fichte besagt: Das, was als „[z]weite[r], seinem Gehalte nach bedingte[r] Grundsatz" hervortritt, ist nur „*unter Bedingung der Einheit des Bewußtseins des Setzenden* möglich".[809] Im vorliegenden Kontext können wir auch so verstehen, dass das sekundäre Urfaktum über das faktische Sein der fremden Subjektivität in ähnlicher Weise vom primären Urfaktum über das faktische Sein der eigenen Subjektivität abhängt. Mit Rücksicht auf die Konkretisierung des phänomenologischen Ausweisungsprinzips ist zum einen ersichtlich geworden, dass die Ausweisung bzw. das Verständlich-Machen des faktischen Seins der fremden Subjektivität das faktische *Vollzugssein* der ausweisenden – d. i. der eigenen – Subjektivität erfordert. Zum anderen ist nicht zu übersehen, dass aller Sinn und alle Wesensstruktur, die in der Erfahrung konstituiert werden, nichts anders als *„Momente"* des aktuellen „vermöglich[e] Funktionieren" (XV/386) der eigenen Subjektivität sind. Als „Momente" des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität zu sein, bedeutet trotzdem keineswegs, dass diese „Momente" aus ihrem Bewusstseinsleben abgeleitet werden können. Wie wir mehrfach in der vorliegenden Arbeit

[809] Vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 101, 104 [Herv. d. Verf.].

aufgezeigt und betont haben: *Sinnesüberschüsse*, die im Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität entstehen, sind im Grunde genommen Sinnesmomente des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität, die allerdings in hochspezifischer Weise mit ihrer aktuellen und faktischen „Eigenheit" *unvereinbar* sind. Und unter allen Formen des Sinnesüberschusses erweist sich die Einfühlung als die radikalste, sofern sie eine *„widersprüchliche" Verdopplung* der „aktuellen" und „faktischen" konstitutiven Leistungen im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität erregt. Umgekehrt gilt es auch zu sagen: Die Einfühlungsleistungen und die faktisch erlebten Sinnlichkeiten, von denen aus das faktische Sein und der mögliche Sinn der fremden Subjektivität einstimmig aufgefasst werden können, sind bereits *reelle Bestandteile des aktuellen und urfaktischen Vollzugsseins* der eigenen Subjektivität. Vor diesem Hintergrund lässt sich also so betrachten, dass das sekundäre Urfaktum über das faktische Sein der fremden Subjektivität im intentionalen Sinne im primären Urfaktum des faktischen Vollzugsseins der eigenen Subjektivität „impliziert" ist. Anders formuliert: Es ist eine *phänomenologische Tatsache*, dass *das Sein und der Sinn alles Einzufühlenden* – d. i. aller fremden Subjektivitäten, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Geltung der Welt – im Prinzip *als Sinnesüberschuss* aus dem *aktuellen und urfaktischen Vollzugssein* der eigenen Subjektivität *„ausgelegt" werden können.*

In Bezug auf das primäre Urfaktum über das faktische Vollzugssein der eigenen Subjektivität und das sekundäre Urfaktum über das faktische Seins der fremden Subjektivität kann die seinsmäßige Bedeutung der husserl'schen Monadologie von der leibniz'schen Monadenlehre klar unterschieden werden. Wie Kern einsichtsvoll bemerkt, differenziert sich Husserls Monadologie von Leibniz' Monadenlehre grundsätzlich dadurch, dass die erstere „gänzlich zentriert […] in mir, dem jeweils phänomenologisierenden faktischen Ich [ist]".[810] Vor diesem Hintergrund lassen sich, Kern zufolge, das faktische Sein sowie der mögliche Sinn der fremden Subjektivität ins monadische intentionale Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität legitim einschließen, weil die fremde Subjektivität „*mir in meinem eigenen Erleben* […] erlebt (gegeben)" ist.[811] Dies besagt natürlich nicht, dass das Bewusstseinsleben der fremden Subjektivität im reellen oder uroriginalen Sinne von der eigenen Subjektivität erlebt werden kann. Unseres Erachtens besagt dies nur, dass

[810] Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, 179. Vgl. J. Kloc-Konkołowicz, „Das Ich und der Andere: Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls," *Fichte-Studien* 37, Nr. 1 (2013), S. 169: Kloc-Konkołowicz kritisiert, dass sich das Sein der Welt und der fremden Subjektivität in der Monadologie Husserls nur als *kontingent* erweisen können. Wie er erklärt, könnte es einerseits immer kein Phänomen der objektiven Welt entstehen und andererseits keine Harmonie zwischen den Monaden geben. Unseres Erachtens basiert die Kritik Kloc-Konkołowicz zuerst auf der Annahme, dass der Begriff „Notwendigkeit" lediglich im apriorischen Sinne gelten kann. Dazu übersieht er offensichtlich, dass nicht nur das Sein der Welt sowie die „Harmonie" zwischen den Monaden *vorgegebene Urfakten* statt abzuleitender bzw. nachzuweisender Hypothesen sind, sondern auch, dass das Vollzugssein des erfahrenden und reflektierenden Subjekts ebenso als Urfaktum gegeben ist.

[811] Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 187. Vgl. Mertens, „Husserls Phänomenologie der Monade," S. 4.

das faktische Sein der fremden Subjektivität und der transzendentalen Monadengemeinschaft *„als" nicht-ableitbare, gegebene Fakten* in dem aktuellen, faktischen Vollzugssein meines eigenen Bewusstseinslebens *„wirklich" verständlich gemacht* sind. Es ist an diesem Punkt, dass *sich* die geltungsmäßige Bedeutung – d. i. das Verständlich-Machen – und die seinsmäßige Bedeutung – d. i. als aktueller und faktischer Vollzug – des intentionalen Ineinanderseins *überschneiden*.

Die Überschneidung dieser zwei Implikationen des Begriffs des intentionalen Ineinanderseins hat wichtige Bedeutung bezüglich des Einwands des transzendentalen Solipsismus. Vom Gesichtspunkt der *Sinneskonstitution* aus befindet sich die eigene Subjektivität nicht nur in der Situation, dass sie sich ständig als „Einfühlendes" auf die fremde Subjektivität bezieht, sondern auch, dass sie auch immer in der „rückprojizierten" Einfühlung ihrer fremden Subjektivität und der Monadengemeinschaft als „Einzufühlenden" bestimmt wird. Vom Gesichtspunkt des *Seins* aus kommt die eigene Subjektivität sogar zur Erkenntnis, dass ihr intentionales Ineinandersein mit den fremden Subjektivitäten jedenfalls „Kerne von Urzufälligen" in sich trägt, die nach Iso Kern nur die „Motivationen [der Einfühlung] bedingen, aber nicht durch Motivationen verstehbar sind".[812] Und wie Mensch aufzeigt, kann die Enthüllung des urfaktischen Charakters des (Vollzugs-)Seins der eigenen Subjektivität und des Seins der fremden Subjektivität sogar dazu beitragen, jene Konzeption der Konstitution als *Grundierung* [*grounding*] umzukehren [*reversal/ to reverse*]. Der Grund dafür liegt wesentlich darin, dass die eigene Subjektivität seither nicht mehr als *hinreichende* Bedingung der Verständlichkeit und der Existenz für sich selbst und für ihr „Konstituiertes" – einschließlich der fremden Subjektivität, der Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Geltung der Welt – betrachtet werden kann.[813] Der husserl'sche Begriff des intentionalen Ineinandenseins und seine Behauptung, dass alles Nicht-Ichliche – einschließlich der fremden Subjektivität – „in mir liegt", fassen deshalb nichts anderes als die Folgenden zusammen: Die eigene Subjektivität macht das (sekundäre) Urfaktum verständlich, dass das Sein und der Sinn alles einfühlungsmäßig Konstituierten immer als Sinnesüberschuss vom (primären) Urfaktum ihres eigenen Bewusstseinslebens aus „ausgelegt" werden können.[814] Oder in Ricœurs Terminus:

---

[812] Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, S. 154.

[813] Mensch, *Intersubjectivity and transcendental Idealism*, S. 179. Es ist höchstwichtig zu beachten, dass Mensch angesichts dieses urfaktischen Charakters der eigenen Subjektivität und ihrer Konstituierten weiter feststellt, dass die eigene Subjektivität als *reines ego* im „relativen" Sinne als „konstituiert" konzipiert werden könne, weil die Gegebenheit des reinen ego von der Gegebenheit der Erfahrung abhängig sei (S. 90). Unseres Erachtens ist seine weitere Auffassung – selbst im „relativen" Sinne – übertrieben, denn die faktisch-„grundlosen Momente im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität *bedingen* nur, *ob* die eigene Subjektivität für sich selbst und ihre Transzendenten vorstellig und verständlich für sie gemacht werden können, aber das Zustandekommen der Urfakten ist schließlich *nicht* das Konstitutionsverfahren: Konstitution ist immer das faktisch vermögliche Fungieren *der eigenen Subjektivität selbst*. Siehe auch J. Mensch, *Ethics and Selfhood: Alterity and the Phenomenology of Obligation* (Albany: State University of New York Press, 2003), S. 41.

[814] Vgl. XV/17: „So erweitert sich die transzendentale Subjektivität zur Intersubjektivität oder vielmehr, eigentlich gesprochen, erweitert sie sich nicht, sondern es versteht sich selbst nur die transzendentale

Die eigene Subjektivität *bezeugt* das Urfaktum der Intersubjektivität, das bereits von ihr in ihrem aktuellen und urfaktischen Bewusstseinsleben erlebt wurde.[815]

7.4 Exkurs: Sartres phänomenologische Fremderfahrungsanalyse

7.4.1 Transzendentales Cogito als unumgänglicher Ausgangspunkt

In den vorigen Diskussionen wird darauf hingewiesen, dass Sartres Analyse des „Für-Anderen-Seins" oft als theoretischer Konkurrent gegen Husserls Einfühlungstheorie verstanden wird. Wie Theunissen kommentiert, kann man bei Sartre eine grundsätzliche Umkehrung der Forschungsrichtung der husserl'schen Fremderfahrungsanalyse sowie „der transzendentalphilosophischen Konzeption" beobachten. Nach Theunissens Ansicht besteht Sartres Beitrag hauptsächlich in seinem Versuch, das Wesen des Anderen von seinen objektivierenden Leistungen des eigenen Subjekts bzw. des *Für-sich-Seins* zurückzuverfolgen.[816] Die präzise Bedeutung dieser „Umkehrung" der Forschungsrichtung der phänomenologischen Fremderfahrungsanalyse fordert jedoch eine weitere Überprüfung. Denn im Gegensatz zu Husserls Kritikern stimmt Sartre Husserl völlig zu, dass der Eintrittspunkt der Fremderfahrungsanalyse nur in der „Interiorität" des Cogito des Für-Sich-Seins aufzufinden ist:

> Das bedeutet, daß wir auf das Cogito zurückverwiesen sind… [I]ch muß im Gegenteil mich in meinem Sein etablieren und das Problem des Andern von meinem Sein aus stellen. *Kurz, der einzig sichere Ausgangspunkt ist die Interiorität des Cogito*. Darunter ist zu verstehen, daß jeder von seiner eigenen Interiorität aus das Sein des Anderen als eine Transzendenz wiedererfinden können muß, die eben das Sein dieser Interiorität bedingt […].[817]

Sartre betont nachdrücklich, dass das Für-sich-Sein sein eigenes Sein ständig vom Sein des transzendenten Gegenständlichen *differenziert*. Tatsächlich umfasst diese einzigartige Seinsweise des Für-sich-Seins zwei wesentliche Vollzugsmomente, die sich jeweils als die erste und zweite *Ekstase* des Für-sich-Seins erweisen. Auf der einen Seite bezeichnet es, dass das Für-sich-Sein

---

Subjektivität besser. Sie versteht sich als primordinale Monade, die in sich andere Monaden *intentional* trägt, sie darin als transzendentale Andere notwendig (die Einstimmigkeit der Erfahrung macht, solange sie im Stil der Einstimmigkeit wirklich fortgeht, die Seinsgewissheit notwendig) setzen muss." Vgl. dazu Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 179–180."

[815] Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, SS. 383–384: „Nun muß hinzugefügt werden, daß sie Gegenstand einer ist *ihrerseits gebrochenen Bezeugung* ist, insofern die mit der Selbstheit verbundene Andersheit sich nur in disparaten Erfahrungen, gemäß einer Verschiedenheit der Brennpunkt der Andersheit, bezeugt."

[816] Theunissen, *Der Andere*, S. 230.

[817] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 440 [Herv. d. Verf.].

ständig im intentionalen Sinne *transzendierend* ist, weil es sich immer *thematisch* und *objektivierend* auf das Sein von etwas *bezieht*, was *nicht es selbst ist.* Auf der anderen Seite wird bei dieser intentionalen Bezogenheit zugleich impliziert, dass sich das Für-sich-Sein immer *von sich selbst* in einer *vorreflexiven* und *nicht-objektivierenden* Weise *bewusst* ist.[818] Dieses thematische Bewusstsein des Für-sich-Seins von dem, was nicht selbst ist, *und* das unthematische Selbstbewusstsein des Für-sich-Seins als das, was kein transzendentes Gegenständliches ist, versteht Sartre als *Intentionalität* im phänomenologischen Sinne.[819] Hier kann man beobachten, dass Sartre trotz seiner Kritik an der idealistischen Tendenz der husserl'schen Phänomenologie dem Für-sich-Sein einen gewissen transzendentalen Vorrang schenkt. Denn nicht nur ist das Für-sich-Sein ihrem Wesen nach selbstkonstituierend und in diesem Sinne „absolut", sondern das Sein alles seines Erfahrenen kann nur *im Unterschied zu* dem absoluten Für-sich-Sein als *„sein" Transzendentes* verständlich gemacht werden.[820] Mit Hinblick auf diesen allgemeinen

[818] Vgl. Sartres Begriff „prä-reflexives Cogito," in Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 17–27.

[819] Vgl. K. Lau, "Nothingess," in *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, hrsg. von D. De Santis, B. Hopkins, und C. Majolino (London/New York: Routledge, 2021), S. 319: "[C]onsciousness is [...] a being that establishes an internal distance with itself, that digs a fissure with itself. In other words, consciousness is a being with internal difference and contains elements of alterity inherent in itself. By equating consciousness with nothingness, Sartre wants to highlight the aspects of spontaneity, non-substantiality, and non-positivity of the for-itself as subject."

[820] In *Das Sein und das Nichts* übernimmt Sartre eine relativ idealistische Interpretation der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Nach der Interpretation Sartres betrachte Husserl die Erfahrung als ein Verfahren, in dem das Subjekt *spontan* und mithilfe seines Erfahrungsvermögens die Gegebenheit des transzendenten Gegenständlichen organisiere, damit das transzendente Gegenständliche seine Erfahrbarkeit – d. h. seine *Geltung* bzw. seinen *Sinn* – für das Subjekt *erhalten* könne. Für Sartre lege Husserl nicht nur zu viel Akzent auf die Spontaneität des Subjekts, sondern unterspiele auch die *Faktizität* sowie *Gegebenheit* in seinem Erfahrungsleben. Sondern Husserl tendiere auch dazu, das Verhältnis zwischen dem Erfahrungssubjekt und dem Erfahrungsgegenständlichen vornehmlich als *Geltungsverhältnis* anstatt als *Seinsverhältnis* zu konzipieren. Um den Begriff des Für-sich-Seins vor den erwähnten „idealistischen" Konnotationen zu schützen, hält sich Sartre an mehreren Stellen in *Das Sein und das Nichts* zurück, das „Nicht" bzw. das „Nichten" des Für-sich-Seins als „konstitutive Leistungen" zu charakterisieren.

Ungeachtet der Frage, ob Sartres idealistische Interpretation der transzendentalen Phänomenologie Husserls dem „wahren" Bild der husserl'schen Phänomenologie passt, lässt sich unseres Erachtens das „Nichts" des Für-sich-Seins bei Sartre allerdings noch als „konstitutive" Leistungen in einem *breiteren Kontext* verstehen. Denn in seinem „nichtenden" Verfahren bestimmt das Subjekt nicht allein seinen *eigenen Sinn* und *(Für-sich-)Sein* im Unterschied zu dem Sinn und (An-sich-)Sein des transzendenten Gegenständlichen. Sondern bei demselben Verfahren werden der Sinn und das (An-sich-) Sein des transzendenten Gegenständlichen auch in *diakritischer Weise verständlich gemacht* als das, was nur vom Für-sich-Sein „genichtet" wird. Mit anderen Worten: Das Nichts als wesentliche *Vollzugsweise* des Für-sich-Seins des Subjekts ist letztlich ein Verfahren, in dem die Erscheinung bzw. die Gegebenheit von etwas *„als" transzendentes Sein* ermöglicht wird, und von dieser Perspektive aus ist es passend, das „Nichts" des Für-sich-Seins bei Sartre als „konstitutive" Leistungen nachzuvollziehen.

Über den transzendentalen Charakter der Phänomenologie Sartres und seine „transzendentale Wende" von *Transzendenz des Ego* bis *Das Sein und das Nichts,* siehe auch S. Gardner, "The Transcendental Dimension of Sartre's Philosophy," in *Reading Sartre: on phenomenology and existentialism*, hrsg. J. Webber (London/ New York: Routledge, 2011), SS. 51–55, 57–62; J. Webber, "Sartre's Transcendental Phenomenology," in *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, hrsg. von D. Zahavi (Oxford: Oxford University Press,

Charakter der sartreschen Phänomenologie ist ersichtlich, dass die Fremderfahrungstheorie Husserls und Sartres miteinander in dem Maße übereinstimmen, als die *radikale Einzigartigkeit* der eigenen Subjektivität oder des Für-sich-Seins ebenfalls in ihren Fremderfahrungsanalysen berücksichtigt werden muss. Vor diesem Kontext kann man so erfassen, dass die Vorgehensweise der Fremderfahrungstheorien Husserls und Sartres sozusagen *„cartesianisch"* bzw. *„egologisch"* ist. Denn die Phänomenologen stimmen miteinander darin überein, dass das Transzendente immer nur vom *erstpersönlichen Standpunkt des Eigenen* erfahren werden kann, und dass die Fremderfahrungsanalyse notwendigerweise von einer Analyse des Eigenen – d. i. des Für-sich-Seins oder der eigenen Subjektivität – begleitet wird.[821]

Die volle Bedeutung der sartreschen „Umkehrung" der Forschungsrichtung der Fremderfahrungsanalyse muss in Bezug auf jenen Charakter des Für-sich-Seins verstanden werden, dem zufolge das Für-sich-Sein stets die Rolle des *Ausgangspunkts* der Fremderfahrung und der Fremderfahrungsanalyse spielt. Die theoretische Motivation seiner Umkehrung lässt sich einerseits im Zusammenhang mit der radikalen Einzigartigkeit des Für-sich-Seins erfassen. Denn seinem Wesen nach differenziert sich das Für-sich-Sein von seinem Transzendenten durch ihr jeweiliges *Sein* und ihren *Seinsmodus*. Dies bedeutet, dass sich das Für-sich-Sein jedenfalls am „Ausgangspunkt" alles intentionalen Verhältnisses befindet, das von ihm einzuführen ist, und keinesfalls am „Gegenplatz" des Verhältnisses, den nur vom Transzendenten eingenommen werden kann. Andererseits ist aber nennenswert, dass Sartre alles intentionale Verhältnis, *einschließlich des intentionalen Verhältnisses zu seinem Anderen*, exklusiv im Rahmen der „Subjekt-Objekt" bzw. der *„Objektivierendes-Objektiviertes"* Unterscheidung konzipiert.[822] Im Zusammenhang mit dem absoluten Am-Ausgangspunkt-Bleiben des Für-sich-Seins kann zum einen die radikale Transzendenz seines Anderen beibehalten werden, denn das Subjekt befindet

---

2018), SS. 294–296; und J. Webber, "Sartre's Critique of Husserl," *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 1 (2020), SS. 168.

[821] Vgl. Theunissen, *Der Andere*, S. 194. Dazu R. Aquilla, "Sartre's Other and The Field of Consciousness: A 'Husserlian' Reading," *European Journal of Philosophy* 6, Nr. 3 (1998), SS. 255–256, 266–268; D. Zahavi, "Intersubjectivity in Sartre's *Being and Nothingness*," *Alter*, no. 10 (2002), SS. 265–28; A. Honneth, „Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405–538)," in *Jean-Paul Sartre: das Sein und das Nichts*, hrsg. von B. N. Schumacher (Berlin: Akademie Verlag, 2003), SS. 136–137; Bedorf, *Dimension des Dritten*, S. 277; S. Gardner, "Sartre, Intersubjectivity and German Idealism," *Journal of the History of Philosophy* 43, Nr.3 (2015), S. 333.

Siehe auch A. Krioukov, *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre* (Stuttgart: ibidem-Verlag, 2004), SS. 165–168, 188–190: In seiner Forschung drückt Krioukov die Auffassung aus, dass Sartre Wiederthematisierung des Cogito in *das Sein und das Nichts* zum möglichen Rückfall der Intersubjektivitätsanalyse in den transzendentalen Solipsismus führen kann. Diesbezüglich ist Krioukov der Beurteilung, dass Sartres Position in der *Transzendenz des Ego* die richtige ist.

[822] Siehe A. Schütz, „Sartres Theorie des Alter Ego," in *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, übers. von B. Luckmann, und R. Grathoff (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), S. 230; dazu Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 267.

sich immer nur auf der subjektiven Seite des intentionalen Verhältnisses und kann sich keinesfalls mit dem Sein und der Seinsweise des Anderen völlig identifizieren. Zum anderen muss Sartre dennoch den Preis dafür zahlen, dass eine thematische, aber nicht-objektivierende Auffassung des Anderen für das Für-sich-Sein im Prinzip unmöglich ist.

Vor diesem Hintergrund ist die wichtigste Frage also nicht, mit welchem Begriff oder mit welchem Phänomen aus Sartre seine Ermittlung anfangen kann. Wie wir in *Das Sein und das Nichts* bemerken, nimmt Sartre einerseits einsichtsvoll die *Konstituiertheit des Für-sich-Seins* in Angriff [823], und hebt andererseits das *Schamphänomen* als das Eingangsphänomen seiner Fremderfahrungsanalyse hervor [824]. Die echte Frage ist aber vielmehr, wie und inwiefern das Für-sich-Sein seine „eigene" Konstituiertheit *durch den Gesichtspunkt des Anderen* konzipieren kann. Die Schwierigkeit zur Konzeption der „eigenen" Konstituiertheit des Für-sich-Seins lässt sich zunächst darauf zurückführen, dass sich das Für-sich-Sein jederzeit in prä-reflexiver Weise und in nicht-gegenständlichem Sinne bewusst ist. Aufgrund dessen entzieht sich das *prä-reflexive Cogito* des Für-sich-Seins aller objektivierenden Auffassung, einschließlich der Reflexion des Für-sich-Seins selbst. Ferner ist aber auch zu beachten, dass die Schwierigkeit zur Konzeption der „eigenen" Konstituiertheit ihre Wurzel darin hat, dass das Für-Anderen-Sein – als die dritte Ekstase des Für-sich-Seins – „keine ontologische Struktur des Für-sich ist".[825] Dies impliziert nicht nur, dass das Für-Anderen-Sein weder einfach aus der intentionalen Bezogenheit des Für-sich-Seins noch aus seinem prä-reflexiven Cogito apriorisch abgeleitet werden kann. Sondern es besagt auch, dass es ein *weiteres Ereignis* – neben der intentionalen Bezogenheit oder dem prä-reflexiven Cogito – im Für-sich-Sein geben muss, um sein Für-Anderen-Sein als *weiteres Vollzugsmoment* entstehen zu lassen und seine Konstituiertheit *bezüglich des Anderen* verständlich zu machen. Woraus entsteht also dieses Vollzugsmoment bzw. diese Ekstase des Für-Anderen-Seins im Leben des Für-sich-Seins?

7.4.2 Mitimplizierte Fremdbestimmung und Selbstzurückweisung

In Bezug auf diese Frage vertritt Sartre eine Position wie Husserl, der der Auffassung ist, dass die eigene Subjektivität in ihrer Selbstbestimmung verschiedene *Sinnesüberschüsse* und

[823] Siehe Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 459–467: An diesen Stellen zeigt Sartre eindeutig auf, dass das Andere nicht nur als Gegenstand in Bezug auf die Erfassungsleistungen des Für-sich-Seins aufgefasst werden kann. Sondern das Andere kann auch im Anschluss an das *Angeblickt-Werden-Sein* bzw. *Gesehen-Werden-Sein des Für-Sich* „als eine reine *Desintegration* der Beziehungen, die ich zwischen den Objekten meines Universums wahrnehme" (S. 461) konzipiert werden.

[824] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 467–477: An diesen Stellen beschreibt Sartre ausführlich, wie das für-sich-seiende Subjekt beim gescheiterten „Spähen" bzw. beim *Schamphänomen* sein eigenes Gesehen-Werden-Sein im erstpersönlichen Sinne *erlebt*.

[825] Ebd., SS. 505–506.

Ichspaltungen auslöst. Als Ergebnis seiner vor-reflexiven Selbstbestimmung als „Nichts" – d. i. als Nicht-Gegenständliches, das immer sein eigenes Sein vom Sein des Transzendenten differenziert – setzt sich das Für-sich-Sein simultan in „unauflöslicher Verbindung" mit dem Sein des Transzendenten wie folgt:

> Aber sie [die „nichtenden" Leistungen des Bewusstseins] verbindet es [das Für-sich-Sein] unauflöslich mit dem Sein, das es nicht ist, und wir konnten daher schreiben, daß das Für-sich in seinem Sein das Sein des Objekts einschließt, das es nicht ist, insofern es ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst geht als dieses Sein nicht seiend.[826]

Diese *implizierte „Einschließung" des Transzendenten* und die Differenzierung des eigenen Seins vom Sein des Transzendenten sind zwei Seiten derselben Medaille. Was Sartre hier meint, ist also, dass sich das Für-sich-Sein ständig *in kontrastierendes Verhältnis* zu dem setzt, was nicht es selbst ist. Aufgrund dieses differenzierenden Charakters des intentionalen Bewusstseins kann das Für-sich-Sein nicht nur sein eigenes Sein und das Sein ihres transzendenten Gegenständlichen im Kontrast zueinander verständlich machen. Sondern auch in einer *vergleichbaren, aber zugleich hochspezifischen* Weise kann das Für-sich-Sein sein eigenes Sein und das Sein des Anderen im Kontrast zueinander bestimmen.[827] Wie Sartre erläutert: In seinem vor-reflexiven Selbstbewusstsein bestimmt sich das Für-sich-Sein nicht nur als „Selbst" gegenüber seinem transzendenten Gegenständlichen, sondern auch als „Ich-Selbst" gegenüber seinem Anderen.[828] Angesichts dieser Selbstbestimmung als „Ich-Selbst" gewinnt das Für-sich-Sein zuallererst „die wesentliche Bedingung" zum Verständnis von „‚es gibt' [*Anderen*]".[829] Denn als Ergebnis deren wird der Andere zu gleicher Zeit als *„Er-Selbst"* mitbestimmt. An diesem Punkt ist zu bemerken: Wie Husserl hat Sartre auch die Konstitution der „unauflöslichen Verbindung" zwischen dem Für-sich-Sein und seinem Anderen *als Ergebnis des Sinnesüberschusses* konzipiert, der aus der vor-reflexiven Selbstbestimmung des Für-sich-Seins implizit entspringt. Wie Sartre trotzdem erläutert, unterscheidet sich das Für-sich-Sein „im Auftauchen des Andern in keiner Weise vom andern, was seinen Seinsmodus betrifft: der andere ist das, was es ist, *er ist Für-sich und Bewußtsein*, er verweist auf Möglichkeiten […]".[830] Woraus entsteht dann der Unterschied zwischen dem *„eigenen" Für-sich-Sein* – d. i. „Ich-Selbst" – und dem *„anderen" Für-sich-Sein* – d. i. „Er-Selbst"?

---

[826] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 507.

[827] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 507: „Wenn es Andern überhaupt gibt, so muß ich vor allem derjenigen sein, der nicht der Andere ist, und in eben dieser durch mich an mir vollzogenen Negation mache ich mich sein und taucht der Andere als Anderer auf. Diese Negation, die mein Sein konstituiert und die mich, wie Hegel sagt, als *das Selbst* angesichts des Andern erscheinen läßt, konstituiert mich im Bereich der nicht-thetischen Selbstheit zu ‚Ich-selbst'."

[828] Ebd., S. 507.

[829] Ebd., S. 508.

[830] Ebd., S. 509 [Herv. d. Verf.].

Die Antwort auf diese Frage liegt sowohl darin, dass sich das eigene Für-sich-Sein wegen seines vor-reflexiven Selbstbewusstseins immer als der *Ausgangspunkt* alles von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisses erweist, als auch darin, dass vor diesem Hintergrund eine *wechselseitige „Zurückweisung"* zwischen dem „eigenen" und dem „anderen" Für-sich-Sein besteht. Das bedeutet einerseits, dass sich das eigene Für-sich-Sein hier von jenem unterscheidet, das sich zugleich *vom eigenen Für-sich-Sein differenziert* bzw. ihm *entzieht*. Es weist andererseits darauf hin, dass das eigene Für-sich-Sein jetzt in Beziehung zu jenem steht, das das eigene Für-sich-Sein *objektiviert*, solange *alle* Intentionalität im Rahmen der Phänomenologie Sartres wesentlich objektivierend ist. Im Anschluss an den *Selbstentzug* und die *objektivierenden Leistungen* des anderen Für-sich-Sein bzw. *des Anderen* beschreibt Sartre ihn – vom Gesichtspunkt des Für-sich-Seins aus – als das*,* „*das mich zurückweist*".[831] Das Für-Andere-Sein, das die dritte Ekstase des Für-sich-Seins ausmacht, stammt genau aus dem *Wechselspiel der gegenseitigen Zurückweisung* zwischen dem (eigenen) Für-sich-Sein und seinem Anderen. Sobald sich der Andere für das Für-sich-Sein als das herausstellt, das das Für-sich-Sein „zurückweist", entsteht unmittelbar *eine gegenständliche Dimension* des Für-sich-Seins – in Gestalt des *„Ichs" im gegenständlichen Sinne*.

Es ist nennenswert, dass diese gegenständliche Dimension bzw. dieses „Ich" des Für-sich-Seins sowohl aus seinem eigenen Gesichtspunkt als auch vom Gesichtspunkt des Anderen aus betrachtet werden kann.[832] Auf der einen Seite lässt sich dieses „Ich" des Für-sich-Seins als sein *zurückgewiesenes-Ich"* charakterisieren.[833] Dieses zurückgewiesene-Ich des Für-sich-Seins ist jedoch ihm selbst *nicht* – so mindestens nicht im vollkommenen Sinne – *zugänglich*. Denn das zurückgewiesene-Ich des Für-sich-Seins ergibt sich wesentlich nur aus den zurückweisenden bzw. objektivierenden Leistungen *des Anderen* und gilt nur *in Bezug auf den Anderen*. Insofern, dass sich Für-sich-Sein ständig am „Ausgangspunkt" alles von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisses bleibt, kann es keinesfalls sein zurückgewiesenes-Ich direkt auffassen. Auf der anderen Seite lässt sich das Für-sich-Sein auch nicht von seinem zurückgewiesenen-Ich abtrennen. Denn als Ergebnis seiner Selbstbestimmung als „Nichts" steht das Für-sich-Sein immer, wenn auch implizit, *im kontrastierenden Verhältnis* zu seinem zurückgewiesen-Ich. Der Grund dafür liegt einfach darin, dass *sein zurückgewiesenes-Ich* tatsächlich *nicht* das Für-sich-Sein *selbst* ist: „[I]ch weise mein [vom Anderen] zurückgewiesenes-Ich zurück; ich bestimme mich als Ich-selbst durch

[831] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 509.

[832] Sartres Aufmerksamkeit auf diese Doppeldeutigkeit der gegenständlichen Dimension des Für-sich-Seins in *Das Sein und das Nichts* markiert tatsächlich seinen Abschied von jener Position, die er in *Die Transzendenz des Ego* vertritt: Das „Ich" als transzendentes Gegenständliches erscheint tatsächlich in *verschiedenen Weisen* jeweils in dem „eigenen" Bewusstsein und in dem „anderen" Bewusstsein, und dieser Unterschied hinsichtlich der Erscheinungsweisen des „Ich" ist vielmehr qualitativ statt quantitativ.

[833] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 509–510.

Zurückweisung des [vom Anderen] zurückgewiesenen-Ich“ [834] Demzufolge erwirbt die gegenständliche Dimension des Für-sich-Seins ihre zweite Bedeutung als *entfremdetes Ich* – d. i. als *jenes spezifische* „zurückgewiesene-Ich“, *das* aus der objektivierenden Auffassung des Für-sich-Seins beim Anderen entsteht und *von dem* sich das Für-sich-Sein differenziert. Wie Sartre besagt, anerkennt und bestätigt das Für-sich-Sein implizit in seiner Selbstbestimmung als Ich-Selbst also „nicht nur den Andern, sondern die Existenz [s]eines *Ich-für-Andere*“. [835] Die Entstehung dieser gegenständlichen Dimension bzw. dieses – objektivierten – Ichs des Für-sich-Seins bezüglich des Anderen bedeutet für das Für-sich-Sein, dass eine bestimmte Seinsdimension seines eigenen Seins sozusagen „verloren“ ist. Denn als zurückgewiesenes-Ich ist nach allem nur für den Anderen zugänglich, „indem“ das Für-sich-Sein sein „entfremdetes Ich in den Händen [des Anderen] l[ässt]“.[836]

Genau aufgrund der *einheitlichen Auffassung* seines „(von sich) entfremdeten Ichs“ und seines „(vom Anderen) zurückgewiesenen Ichs“ als *eines und desselben Ichs* kann das Für-sich-Sein „ein *explizites* Bewußtsein (von) [sich] gewinnen […], insofern [das Für-sich-Sein] auch für eine Negation des Andern, die [seine] eigene Möglichkeit ist, verantwortlich [ist]“.[837] Das Für-sich-Sein ist bei diesem Fall für die „Negation“ seines Anderen „verantwortlich“, denn nur durch die einheitliche Auffassung seiner zwei Deutungen seiner *gegenständlichen Dimension* – d. i. seines „entfremdeten Ichs“ und seines „zurückgewiesenen Ichs“ – kann sich das Für-sich-Sein im *kontrastierenden Verhältnis* zum Anderen setzen, ohne seinen Anderen aber objektiviert zu werden. Das „explizite“ – oder präziser, das *„weitere“*, wenn auch „vor-reflexive“ – *Selbstbewusstsein* des Für-sich-Seins von der *doppelten Bedeutung seiner Gegenständlichkeit* ist exakt sein *Für-Anderen-Sein*. Wie Sartre besagt, ist das Für-Anderen-Sein „die einzige mögliche Trennung zwischen zwei ihrem Seinsmodus nach völlig identischen Wesen [*êtres*] […], denn zwischen ihnen ist kein Mittelglied denkbar […]“.[838] Dies impliziert zugleich, dass diese Trennung zwischen „zwei“ Für-sich-Sein nur als *Unterschied der „Stellen“* im Rahmen des *absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses* nachvollzogen werden kann. Mit anderen Worten: Das Für-Anderen-Sein (des Für-sich-Seins) kann nur aus dem *Zusammenwirken* der wechselseitigen Zurückweisung zwischen „zwei“ Für-sich-Sein in einem absoluten Positionsverhältnis zustande kommen. Denn diese Ekstase ist nichts anderes als die *Grenze*, die von dem Für-sich-Sein und seinem Anderen gemeinsam gezogen ist.[839]

Wir haben Sartres Gedankengang herausgearbeitet, nach dem das Für-andere-Sein im Leben

[834] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 510.
[835] Vgl. ebd., S. 511 [Herv. d. Verf.].
[836] Ebd., S. 511.
[837] Ebd., S. 514.
[838] Ebd., S. 513.
[839] Vgl. ebd., S. 512.

des Für-sich-Seins auftaucht. Auf den ersten Blick scheint es so, als ob sein Gedankengang kein großes Problem darstellt. Die Entstehung des Für-andere-Seins fängt mit der implizierten Selbstbestimmung des Für-sich-Seins nicht bloß als „Selbst", sondern als „Ich-Selbst", und endet mit dem Selbstbewusstsein des Für-sich-Seins von den doppelten Bedeutungen seiner gegenständlichen Dimension. Wir möchten trotzdem exakt den Anfangspunkt des Gedankengangs Sartres infrage stellen: Was für ein Sinnesmoment muss das Für-sich-Sein in ihrem vorreflexiven Selbstbewusstsein einbringen, um sich von vornherein nicht rein als „Selbst" gegenüber dem transzendenten Gegenständlichen bestimmen, sondern auch *überdies hinaus* als „Ich-Selbst" gegenüber dem „Er-Selbst" bzw. dem Anderen"? Unseres Erachtens besteht der entscheidende Schritt darin, dass Sartre bei der Konzeption dieser letzteren Selbstbestimmung des Für-sich-Seins – als Ich-Selbst – schon unbeabsichtigt die Auffassung des Anderen *„als" Für-sich-Seins im bestimmten Sinne* aufgenommen hat: Der Andere ist *nicht* dem „eigenen" Für-sich-Sein, *aber* er ist je nach dem *Seinsmodus* sowie *objektivierenden Auffassungsleistungen* von dem „eigenen" Für-sich-Sein *nicht zu unterscheiden*. In Bezug auf den Wesenscharakter *jenes* Selbstbewusstseins des Für-sich-Seins, in dem das „Ich-Selbst" gegenüber dem „Er-Selbst" bestimmt wird, besagt Sartre ausdrücklich: Das Für-Andere-Sein des Für-sich-Seins ergibt sich grundsätzlich aus „[der] Explizierung der *zweiten* Negation", „die von mir zum Andern geht".[840] Wie wir am Anfang dieses Abschnitts erläutert haben, bezieht sich die erste Ekstase des Für-sich-Seins auf intentionale Bezogenheit bzw. „Transzendenz". Sartre beschreibt diese Ekstase auch gelegentlich als „Losreißen", weil das Für-sich-Sein sein Sein vom Sein alles dessen unterscheidet, was nicht sie ist.[841] Zudem versteht Sartre unter der zweiten Ekstase den präreflexiv selbstbewussten Charakter des Für-sich-Seins, nach dem sich das Für-sich-Sein sich selbst keineswegs als transzendentes Gegenständliches erfassen kann. Im Zusammenhang mit der Beschreibung der ersten Ekstase als „Losreißen" kennzeichnet Sartre diese zweite Ekstase als ein zweites „Losreißen" von dem ersten „Losreißen". Denn Sartres Erachtens befindet sich das Für-sich-Sein stetig in der „vergeblichen Anstrengung", [842] um Abstand von ihrem intentionalen Bewusstseinsvollzug zu gewinnen und sich als sich selbst aufzufassen. Das Für-sich-Sein kann daher in der Reflexion keinen genügend ontologischen Abstand zwischen sich als Reflektierendem und sich als Reflektiertem erzeugen, weil „die Reflexion […] das Reflektierte [*ist*]".[843]

---

[840] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 514 [Herv. d. Verf.]. Vgl. K. Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu ‚L'être et le néant'* (Berlin, de Gruyter, 1963), S. 102: Hartmann legt fest, dass Sartres Analyse des Für-Anderen-Sein wesentlich „Theorie der *Implikation* der Andern" ist.

[841] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 531.

[842] Ebd..

[843] Ebd..

7.4.3 Für-Anderen-Sein als gebrochene Reflexion

Was uns aber als besonders wichtig auffällt, ist Sartres Verständnis, dass dieses Scheitern des Für-sich-Seins, sich selbst als transzendentes Gegenständliches aufzufassen, nicht einfach an diesem Punkt aufhört. Sondern es bildet für das Für-sich-Sein „de[n] Weg zu einer radikaleren Ek-stase", nämlich zu seinem Für-Andere-sein. Unseres Erachtens lässt sich das Für-Andere-Sein des Für-sich-Seins als der Sinnesüberschuss betrachten, der bereits in seinen Ekstasen der intentionalen Bezogenheit und des prä-reflexiven Selbstbewusstseins verborgen ist. Zunächst ist zu beachten, dass die „vergebliche" Selbstobjektivierung des Für-sich-Seins trotz ihres Scheiterns nicht beseitigt wird. Denn nach seinen ersten Ekstasen konstituiert sich das Für-sich-Sein ständig durch das intentionale „Zurückweisen" von dem, was nicht es ist. Sartres Erachtens erweist sich die Entstehung des Für-Andere-Seins des Für-sich-Seins daher als seine *weiter getriebene reflexive Selbstspaltung*.[844] Bei diesem Prozess versucht das Für-sich-Sein also, sich selbst „weiter" seiner eigenen gegenständlichen Auffassung zu unterwerfen. Wie Sartre erläutert, ist die „konstitutive Negation des Für-Andere-seins […] eine interne […], *ganz so wie die reflexive Nichtung*".[845]

Die Entstehung des Für-Anderen-Seins unterscheidet sich von der Reflexion aber wesentlich dadurch, dass eine *zusätzliche* Spaltung die reflektierende Selbstspaltung des Für-sich-Seins betrifft. Denn an diesem Punkt wird das Für-sich-Sein nicht einfach – wie es bei der Reflexion geschieht – zum reflektierenden Für-sich-Sein, das seinem *Seinsmodus* nach dem reflektierten Für-sich-Sein gegenübersteht, aber seinem *Sein* nach mit dem reflektierten Für-sich-Sein einig ist. Sondern die ganze Struktur des reflektierenden und reflektierten Für-sich-Seins „*verdoppelt sich*" bei der Konstitution seines Für-andere-Seins „in *zwei* interne und umgekehrte Negationen, deren jede Interioritätsnegation ist, die jedoch durch *ein unfaßbares Exterioritätsnichts* voneinander getrennt sind". [846] An dieser Stelle lässt sich ansehen: Die erwähnte „Explizierung" der zweiten Ekstase bzw. des vor-reflexiven Selbstbewusstseins, die die Konstitution des Für-Andere-Seins (des Für-sich-Seins) auslöst, ist im Grunde genommen der *Unterbruch des Reflexionszirkels* durch den *Bruch des einheitlichen Seins des „reflektierenden" und des „reflektierten" Für-sich-Seins*. Was sich aus dieser *gebrochenen „Reflexion"* ergibt, ist also einerseits das „reflektierende" Für-sich-Sein, das sich allerdings nicht objektivierend auf sich selbst bezieht, sondern auf *etwas anderes*, das nicht es selbst ist. Andererseits bleibt das „reflektierte" Für-sich-Sein als das, was objektivierend aufgefasst wird, aber *nicht mehr* durch das Für-sich-Sein selbst. Hier können wir beobachten, dass die „gebrochenen", aber „offenbleibenden" Enden des Reflexionszirkels – d. i. das reflektierende Für-

[844] Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 533–535.
[845] Ebd., S. 532 [Herv. d. Verf.].
[846] Ebd.. [Herv. d. Verf.].

sich-Sein, das sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, und das reflektierte Für-sich-Sein, das aber nicht vom Für-sich-Sein selbst bezogen ist – nun jeweils auf den *„objektivierten"* Anderen – d. h. *„Objekt-Anderen"* – und auf den *„objektivierenden"* Anderen – d. h. *„Subjekt-Anderen"* – hinweisen.[847] Zum einen bedeutet dies: Was das „reflektierende" Für-sich-Sein in der Fremderfahrung – als „gebrochene Reflektion" – auffasst, ist ein objektiviertes „Für-sich-Sein", das jedoch nicht es selbst im objektivierten Sinne ist. Zum anderen weist dies auf etwas noch Wichtigeres hin. Denn um das „reflektierte" Für-sich-Sein hervorzubringen, ohne aber die Reflexion zu vollziehen, wird Folgendes erfordert:

> [E]s muß ein Sein „Anderer-Ich" geben, das die wechselseitige Spaltung des Für-Andere zu sein hat, gerade so wie die Totalität „reflexiv-reflektiert" ein Sein ist, das sein eigenes Nichts zu sein hat, das heißt, daß meine Selbstheit und die des Andern Strukturen ein und derselben Seinstotalität sind… *[D]as Sein für Andere scheint die Verlängerung der reinen reflexiven Spaltung zu sein*.[848]

Es stellt sich jedoch die Frage, warum Sartres Konzeption des Für-Andere-Seins – als „Unterbrechung" der Reflexion – keine Voraussetzung des Drittens verlangt, um ihm das Für-sich und das Andere unterzuordnen. Die Antwort dazu besteht darin, dass das Für-Anderen-Sein nur die *Verlängerung der Reflexion* zu sein „scheint". In *Das Sein und das Nichts* schließt Sartre seine Analyse des Für-sich-Seins interessanterweise mit der Frage ab, wieso das Für-sich-Sein weder durch Reflexion noch durch das Andere eine vollkommene objektivierende Auffassung von sich selbst gewinnen kann. Wie Sartre weitergeht, scheitert die Reflexion einerseits, „weil der Zurückgewinnende sich selbst das Zurückgewonnene ist".[849] Anders formuliert: Bei der Reflexion ist die Gegenständlichkeit des reflektierten Für-sich-Seins stetig von der Vor-Reflexivität und Nicht-Gegenständlichkeit des reflektierenden Für-sich-Seins „kontaminiert". Denn das reflektierende Für-sich-Sein und das reflektierte Für-sich-Sein sind nach allem nur *zwei Seinsmodi desselben Seins*. Andererseits scheitert das Für-sich-Sein auch daran, sich selbst durch sein Für-Anderen-Sein in vollkommenem Sinne zu objektivieren. Der Grund dafür liegt nicht nur darin, dass „diesmal […] das Zurückgewonnene das Zurückgewinnende *nicht ist*"[850], sondern auch darin, dass das Für-sich-Sein den Gesichtspunkt des Anderen nicht ohne Objektivierung auffassen kann. Mit Rücksicht auf den Anderen wird der Reflexionszirkel, der das reflektierende und das reflektierte Für-sich-sein umfasst, nicht nur in zwei verdoppelt, sondern diese beiden Reflexionszirkel stellen sich seither einander gegenüber, indem sie einander wechselseitig

---

[847] Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 528–529.

[848] Ebd., SS. 533–534 [Herv. d. Verf.].

[849] Ebd., S. 534: „[I]ch kann weder meiner Selbstheit entgehen noch mir selbst gegenüber einen Gesichtspunkt einnehmen; so gelingt es mir weder, mich als Sein zu realisieren, noch, mich in der Form des «es gibt» zu erfassen, die Zurückgewinnung scheitert, weil der Zurückgewinnende sich selbst das Zurückgewonnene ist."

[850] Ebd., S. 535 [Herv. d. Verf.].

„zurückweisen“. Denn das Für-sich-Sein und der Andere sind grundsätzlich *zwei Sein-s desselben Seinsmodus*.

An dieser Stelle lässt sich erkennen, wie die Ekstase bzw. das Vollzugsmoment des „Für-Andere-Seins“ aus der Selbstbestimmung des Für-sich-Seins *mitimpliziert* wird, und wie die „Erweiterung“ des *Cogito* durch die „Einschließung“ des Anderen zu erlangen ist.[851] Obgleich es Sartre gelingt, den objektivierten Charakter des Für-sich-Seins im Anschluss an die „zurückweisenden“ Leistungen seines Anderen transzendental aufzuklären, lässt sich der *subjektive* bzw. *nicht-objektivierte* Andere trotzdem weder thematisch noch vereinzelt erfahren. Es ist unleugbar, dass das Für-sich-Sein den Subjekt-Anderen im Rahmen der „Subjekt-Objekt“ Unterscheidung *in gewissem Maße* nicht-gegenständlich verstanden werden kann. Dies gilt dennoch nur unter der Bedingung, dass der Subjekt-Andere zum einen in „Anonymität“ gegeben wird und andererseits nur durch das Für-Andere-Sein des Für-sich-Seins – d. i. seine Gegenständlichkeit für den Anderen – *vermittelnd* bezogen wird.[852] In *Das Sein und das Nichts* lässt sich der sartresche Begriff „Subjekt-Andere“ daher unserer Ansicht nach kaum vom heideggerischen Begriff „das Man“ unterscheiden. Denn das Subjekt-Andere bei Sartre lässt sich nur merkwürdigerweise als „pränumerische“ – d. i. a-persönliche –, aber „konkrete“ Realität konzipieren. [853] Währenddessen kann der Andere noch im Rahmen der „Subjekt-Objekt“ Unterscheidung erfahren werden. Bei diesem Anlass erweist sich der Andere trotzdem für das Für-sich-Sein nur als das, was aus der Objektivierung der *pränumerischen Realität des Subjekt-Anderen* entstammt. Vom Gesichtspunkt des Für-sich-Seins aus wird der Andere hier einfach zum Objekt-Anderen. Das heißt: Der Andere verliert bei diesem Anlass sowohl seine *Subjektivität* – d. i. seinen rückwärtig „zurückweisenden“ und nicht-objektivierten Charakter – als auch seine *radikale Andersheit* – d. h. seinen Charakter als Quelle der „zurückweisenden“ Leistungen am „Gegenplatz“ des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses.[854]

Als Ergebnis der objektivierenden Auffassung des Für-sich-Seins lässt sich also die Subjektivität und die radikale Andersheit des Anderen nur als „bloße *Eigenschaft* des betrachteten Objekts“ konzipieren.[855] In ähnlicher Weise gilt dies auch für die *existentialen Möglichkeiten* des Anderen: Sie werden jetzt als „tote-Möglichkeit[en]“ bzw. *gegenständliche Möglichkeiten* erfasst, die nur auf einen anderen „objektiven Aspekt“ des Anderen verweisen.[856] Mit anderen Worten: Die objektivierten „Möglichkeiten“ des Objekt-Anderen unterscheiden sich wesentlich nicht vom „möglichen“ Sein oder Nicht-Sein des Gegenständlichen (oder Sachverhalts) – z. B. dass es

[851] Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 506.
[852] Vgl. ebd., S. 505.
[853] Ebd., SS. 504–505.
[854] Ebd., S. 505.
[855] Ebd., S. 517.
[856] Ebd., S. 516, 529, 542.

morgen regnen „kann“, oder dass das Schiff auf die Oberfläche des tiefen Wassers fahren „kann“. Ferner stellen sich die Leibbewegungen des Anderen auch lediglich als Stil- oder Lokalwechsel des transzendenten Gegenständlichen dar, die schließlich nur als „synthetische Totalität“ – d. h. als Gegenstand oder Sachverhalt – in einer faktisch gegebenen Situation erfasst werden können.[857] Nach Schütz nährt das Begriffspaar „(pränumerischer) Subjekt-Anderer“ und „(vereinzelter) Objekt-Anderer“ tatsächlich den Verdacht, dass dieses Begriffspaar vielmehr das Für-sich-Sein *verunmöglicht*, „zu einem Verstehen des konkreten Verhaltens des konkreten Anderen“ *als Subjekt-Anderen* zu kommen. Dies bedeutet also, dass Sartre am Ende seiner Theorie des Anderen ironischerweise in den transzendentalen Solipsismus gerät.[858] Der Grund dafür liegt darin, dass Sartre darauf abgezielt hat, die Radikalität der Subjektivität und die Anderheit des Subjekt-Anderen in ihrer stärksten Form zum Ausdruck zu bringen, während er aber auf dem Rahmen der Unterscheidung „Subjekt-Objekt“ besteht. Dies macht den Anderen in der unmittelbaren Erfahrung im Grunde ungreifbar: Der Subjekt-Andere kann weder als erfahrendes Subjekt – d. i. das „eigene“ Für-sich-Sein – noch als erfahrenes Objekt aufgefasst werden, weil es in diesem Verhältnis tatsächlich *keinen geeigneten Platz* für den Subjekt-Anderen gibt.

Es ist zu unterstreichen, dass Schütz’ Kritik an Sartre tatsächlich von einer sehr ähnlichen Position ausgeht, die Sartre ebenfalls in seiner Kritik gegen den angeblichen transzendentalen Solipsismus in Husserls Fremderfahrungstheorie vertritt. Sartres Erachtens bestehe der transzendental-solipsistische Charakter der husserl’schen Intersubjektivitätstheorie darin, dass Husserl die Frage nach dem *faktischen Sein* der fremden Subjektivität übersehe, weil er sich vorwiegend mit dem Verständlich-Machen der *intersubjektiven Geltungen* des transzendenten Gegenständlichen – seiner Gegebenheit „Für-Jedermann“ – befasse. In Sartres Augen stelle sich deshalb die fremde Subjektivität in Husserls Intersubjektivitätsanalyse also nur als „ergänzende Kategorie“[859] bzw. „transzendentale[n] Begriff“[860] heraus, der nichts anderes als die „Gesamtheit von Vereinigungs- und Konstituierungsoperationen meiner Erfahrung“ sei.[861] Tatsächlich ist es aber Sartre selbst, der in den transzendentalen Solipsismus im umgekehrten Sinne gerät. Diesmal ist es allerdings nicht das Für-sich-Sein, das sich der Welt entzieht. Denn mit Rücksicht auf das Rahmen der „Subjekt-Objekt“ Unterscheidung trägt das Für-sich-Sein immer eine objektivierte Dimension in sich, die in der Welt „vorzufinden“ ist. Vielmehr ist es der *Subjekt-Andere*, der der

[857] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, SS. 608–609.

[858] Siehe Schütz, „Sartres Theorie des Alter Ego,“ S. 229. Vgl. auch Honneth, „Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung,“ S. 156: „Die bestechende Analyse der Vorgängigkeit der intersubjektiven Anerkennung, die das Ergebnis einer überzeugenden Widerlegung des Erkenntnisparadigmas ist, ist begrifflich so eng mit dem Nachweis der Erfahrung von Verdinglichung und Freiheitsentzug verknüpft, dass sich das Eine auch nachträglich nicht vom Anderen analytisch abtrennen lässt.“

[859] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 426.

[860] Ebd., S. 428.

[861] Ebd..

Welt und dem Für-sich-Sein entzieht und letztlich *über* den Gegenplatz des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses *hinaus verschwindet*.[862]

An diesem Punkt drängt sich die Frage auf, inwiefern Sartre die „Erfahrung" des „Anderen" mithilfe des Begriffs des Für-Andere-Seins transzendental aufklären kann. Wie Sartre nachdrücklich betont: Jener „Unterbruch" der Reflexion, aus dem das Für-Andere-Sein des Für-sich-Seins entstammt, kann nur ausgelöst werden, wenn das Für-sich-Sein die *Gegebenheit* seiner „reflektiv" objektivierten Dimension – z. B. im Schamphänomen – entdeckt und als „eine Art Exterioritätsphantom" anerkennt, das „beide Negationen [i. e. das „eigene" Für-sich-Sein und das „andere" Für-sich-Sein] nicht zu sein haben und das sie dennoch trennt".[863] Es ist genau vor diesem Hintergrund, dass Dastur einsichtsvoll die Frage stellt, ob Sartres Analyse des Schamphänomens sowie des Für-Andere-Seins letztlich nur eine *Selbsterfahrungstheorie* des „Geblickt-Werden-Seins" des Für-sich-Seins ist, anstatt eine *Fremderfahrungstheorie* des „Blickenden-Seins" des Anderen zu sein. Würde die Erfahrung des Blickenden-Seins des Anderen mit der Erfahrung des Geblickt-Werden-Seins des Für-sich-Seins identifiziert, so gäbe es nach Dastur in dieser Erfahrung tatsächlich *nichts*, was wirklich erfahren würde. Wie Dastur zusammenfasst, lässt sich die Erfahrung des Geblickt-Werden-Seins bei Sartre schließlich nur als eine *Erfahrung des eigenen Selbst* und *der eigenen Bewusstseinsstruktur* des Für-sich-Seins verstehen.[864] Diesbezüglich ist nicht nur Bedorf der Meinung, dass Sartres Analyse des Für-Andere-Seins im Grunde genommen nur eine Bestimmung des „Alteritätsapriori" anbietet.[865] Sondern Olschanski kritisiert auch Sartres Analyse des Für-Andere-Seins noch schärfer, insofern, als sich Sartres Analyse als eine „apriorische Konstruktion des Anderen" erweisen könnte.[866]

7.4.4 Konkretes Anderes beim Appellphänomen

An dieser Stelle lässt sich ersehen, dass die „Verschwindung" des Subjekt-Anderen im einzelnen Sinne bei Sartres Fremderfahrungsanalyse darauf zurückgeführt werden kann, dass er auf dem Rahmen der „Subjekt-Objekt" Unterscheidung beharrt. Als Ergebnis dessen gibt es im absolut unumkehrbaren Positionsverhältnis also keine prinzipielle Möglichkeit, den Subjekt-Anderen

[862] Vgl. Theunissen, *Der Andere*, S. 230: „So ist die Verwandlung des Subjekt-Anderen in den Objekt-Andern die Umkehrung der Umkehrung und damit die Wiederherstellung des transzendentalphilosophischen Modells."

[863] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 533.

[864] F. Dastur, "The Question of Other in French Phenomenology," *Continental Philosophical Review* 44, Nr. 2 (2011), S. 169.

[865] Bedorf, *Dimension des Drittens*, S. 277.

[866] R. Olschanski, *Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres* (Bodenheim: Syndikat, 1997), S. 82. Zitiert nach Bedorf, *Dimension des Drittens*, S. 277.

konkret als das zu nachvollziehen, was weder das eigene Für-sich-Sein noch das transzendente Gegenständliche ist. Zunächst möchten wir hier aber mit Nachdruck betonen, dass nicht alle „zurückweisenden" Leistungen im Rahmen der Phänomenologie Sartres objektivierend sind. In der Tat hat Sartre von Anfang an in seiner Analyse schon die Position vertreten, dass die intentionale Bezogenheit und das präreflexive Selbstbewusstsein, die jeweils die erste und zweite Ekstase des Für-sich-Seins ausmachen, im Grunde genommen „zurückweisende" bzw. „losreißende" Leistungen des Für-sich-Seins sind, die dennoch nicht objektivierend sind. Das echte Problem des Denkrahmens der „Subjekt-Objekt" Unterscheidung besteht deshalb hauptsächlich darin, dass Sartre diese zurückweisenden Leistungen, die nicht objektivierend sind, nur der Seite des „eigenen" Für-sich-Seins zuschreibt. An diesem Punkt kann man bestreiten, dass Sartre die Entstehung des Für-Anderen-Seins dadurch erklärt, dass das Für-sich-Sein in seiner Selbstkonstitution – als „Ich-Selbst" – simultan seinen Anderen – als „Er-selbst" – *im implizierten Sinne* bestimmt. Trotzdem möchten wir unterstreichen, dass diese Aufklärung nur gelten kann, wenn sich der Andere bzw. das Er-Selbst trotz ihres Unterschieds zum „eigenen" Für-sich-Sein auch *„als" Für-sich-Sein in bestimmtem Sinne* herausstellt. Dies ist ein Punkt, dem sogar Sartre selbst zustimmt und den er anerkannt.[867] Ferner können wir auch bemerken, dass sich Sartre oft in einer Verlegenheitssituation befindet. Denn in seiner Analyse muss Sartre das Für-Andere-Sein bzw. die Gegenständlichkeit des Für-sich-Seins im Anschluss an die zurückweisenden bzw. objektivierenden Leistungen des Anderen erklären. Bei diesem Fall kann Sartre trotzdem nicht vermeiden, den Subjekt-Anderen wiederholend nach der Gestalt eines konkreten und einzelnen Subjekt-Anderen zu beschreiben.

Diese zwei Punkte zeigen gemeinsam die Tatsache, dass der Subjekt-Andere im konkreten und vereinzelten Sinne sowohl für Sartre als auch für das (eigene) Für-sich-Sein denkbar ist. Es stellt sich hier die Frage, ob wir diese Fassbarkeit des konkreten und vereinzelten Subjekt-Anderen, die Sartre in seiner Analyse des Für-Anderen-Seins in *Das Sein und das Nichts* bereits implizit anerkannt hat, als Mangel seiner ganzen Fremderfahrungsanalyse oder als Ressource zur weiteren Entwicklung seiner Analyse betrachten sollten. Wenn wir den ersten Weg nehmen würden – was wir nicht tun –, würden wir diese Spannung einfach als Widerspruch verstehen und könnten Sartres Analyse einfach verwerfen. Nehmen wir aber den zweiten Weg, so müssen wir die folgende Frage beantworten: Wie ist es für Sartre möglich, die Konkretheit und die Einzelheit des Subjekt-Anderen zu berücksichtigen, ohne auf seine Einsicht zur Intersubjektivitätsanalyse zu verzichten – d. h., den Subjekt-Anderen von der Gegenständlichkeit des Für-sich-Sein für den Anderen aus anzugehen?

[867] Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 509 „Dagegen unterscheidet es sich im Auftauchen des Andern in keiner Weise vom andern, was seinen Seinsmodus betrifft: der andere ist das, was es ist, er ist Für-sich und Bewußtsein, er verweist auf Möglichkeiten, die seine Möglichkeiten sind, er ist er-selbst durch Ausschluß des andern [...]. "

Vor diesem Hintergrund erzielt Sartre in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* eine neue Auffassung des Für-Anderen-Seins des Für-sich-Seins. Im Gegensatz zu seiner Auffassung in *Das Sein und das Nichts* kommt Sartre zur Erkenntnis einer konkreten menschlichen Beziehung – d. i. des *Phänomens des Appells* –, die die Verständlichkeit *des konkreten und einzelnen Subjekt-Anderen* voraussetzt.[868] Mit „Appellphänomen" bezeichnet Sartre jene Erfahrung, in der „jemandes an jemanden um etwas im Namen von etwas" *ersucht*, *auffordert* oder *bittet*.[869] Diese Analyse geht nach wie vor vom Gesichtspunkt des „absoluten" Cogito des Für-sich-Seins und vom Denkrahmen der „Subjekt-Objekt" Unterscheidung aus. Sartre hat in diesem Kontext das Für-sich-Sein vorwiegend als jenes konzipiert, das *vom Anderen an etwas appelliert* bzw. *um etwas gebeten* wird. In dieser Beziehung bestimmt sich das Für-sich-Selbst also grundsätzlich als das, das „hoff[t], den Willen des anderen zu veranlassen, das zu wollen, was er will".[870] Es ist zu beachten, dass sich der Subjekt-Andere, der das Für-sich-Sein an etwas appelliert, sowohl im konkreten als auch im einzelnen Sinne herausstellt. Warum ist Sartre dann jetzt der Auffassung, dass der Andere jetzt – mithilfe des Appellphänomens – in Konkretheit und Einzelheit konzipiert werden kann? Auf der einen Seite beharrt Sartre hier noch auf der Konzeption, dass die thematische Auffassung des Subjekt-Anderen unvermeidlich zu seiner Objektivierung führt. Für das Für-sich-Sein bleibt es daher unmöglich, den konkreten und einzelnen Subjekt-Anderen thematisch darzustellen, ohne seine Subjektivität und radikale Andersheit zu verlieren.[871] Auf der anderen Seite bringt das

---

[868] Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, SS. 162–163: Unseres Erachtens wird Sartres Analyse der konkreten Fremderfahrung in *Entwürfe* zum großen Teil von Heideggers Analyse des Mitseins in *Sein und Zeit* inspiriert. An der zitierten Stelle charakterisiert Heidegger die einzigartige Seinsweise, nach der sich das Dasein in seiner Existenz zu dem *„anderen" Dasein* verhält, als die *Fürsorge*. Heidegger zufolge hat die *Fürsorge* tatsächlich zwei mögliche „positive[] Modi". Einerseits kann sich die Fürsorge des Daseins im ersten Modus des *Einspringens* vollziehen. In diesem Modus wirft das Dasein sein anderes Dasein „aus seiner Stelle," um die weltbezogene Sorge seines anderen Daseins „abzunehmen". Zur gleichen Zeit „nimmt" das Dasein den Lebensentwurf seines anderen Daseins „über" und besorgt das, das ursprünglich vom anderen Dasein selbst zu besorgen ist. Mit anderen Worten: Das (eigene) Dasein „springt" in die Stelle des anderen Daseins „ein", übernimmt die Sorge des anderen Daseins als seinen *eigenen*, und besorgt diese übergenommene Sorge des anderen Daseins *für ihn*.

Andererseits lässt sich die Fürsorge des Daseins auch im zweiten Modus des *Vorausspringens* entfalten. Gegenüber dem „Einspringen" zielt das Dasein bei diesem Anlass nicht darauf ab, die Sorge seines anderen Daseins abzunehmen oder überzunehmen. Sondern das Dasein „gibt" diese Sorge, die ursprünglich vom anderen Dasein selbst zu besorgen ist, dem anderen Dasein „zurück". Als Ergebnis dieser „Rückgabe" der Sorge „verhilft" also das Dasein sein anderes Dasein, „*in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie [die Existenz des anderen Daseins] *frei* zu werden." In Kürze wird sichtbar, dass diese zwei möglichen Modi der Fürsorge tatsächlich den zwei Möglichkeiten in Sartres Fremderfahrungsanalyse in *Entwürfe* entsprechen, den Appell des Anderen zu beantworten.

[869] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 481.

[870] Ebd..

[871] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 487, 490, 491: An diesen Stellen bezieht sich Sartre weiterhin auf das Phänomen des „Blicks", um die gegenseitige Objektivierung zwischen dem Für-sich und dem Anderen zu beschreiben. Zudem vertritt er noch die Position, dass die Beziehung zwischen dem Für-sich und Anderem grundsätzlich ein Konflikt im transzendentalen und ontologischen Sinne ist.

Appellphänomen die Tatsache ans Licht, dass jenes Gegenständliche oder jener Sachverhalt, *den* der Andere ans Für-sich-Sein appelliert, nicht rein als „tote-Möglichkeit" bzw. mögliches Sein oder Nicht-Sein des Gegenständlichen aufgefasst werden muss. Sondern dieses Gegenständliche oder dieser Sachverhalt kann ebenfalls als *existentiale Möglichkeit* aufgefasst werden, die ausnahmslos *zum Lebensentwurf „eines" konkreten und einzelnen Subjekt-Anderen* gehört.[872] Betrachten wir das Beispiel, wenn mich mein Freund darum bittet, das Fenster im Wohnzimmer zu öffnen. In diesem Fall kann die gebetene *„Sache"* rein als das Vorkommen eines Sachverhalts im objektiven Sinne konzipiert werden – z. B., *dass* „das Fenster im Wohnzimmer geöffnet" ist. Trotzdem kann die *gebetene* „Sache" aber auch als Sachverhalt verstanden werden, der zur *Verwirklichung der existentialen Möglichkeiten „eines" Für-sich-Seins* führen kann. Dazu impliziert dieses letztere Verständnis, dass der erbetene Sachverhalt, der jetzt als *mögliches Ergebnis* der verwirklichbaren existentialen Möglichkeiten *eines* bzw. *irgendeines* Für-sich-Seins nachvollzogen ist, ferner als Bestandteil des existentialen Lebensentwurfs *des* „konkreten" und „spezifischen" Anderen – z. B. meines Freunds – untergeordnet werden kann.

Mit Rücksicht auf das Appellphänomen kann Sartre jetzt feststellen, dass der Subjekt-Andere und sein Entwurf in Konkretheit und Einzelheit „anerkannt" werden können, ohne sie zu objektivieren. Diese „Anerkennung", die dem Appellphänomen konstitutiv ist, charakterisiert Sartre weiter als eine „Anerkennung der Verschiedenheit".[873] Diese Charakterisierung Sartres deutet offensichtlich darauf hin, dass sich die „Anerkennung" auch als eine Form der „nichtenden", differenzierenden bzw. „zurückweisenden" Leistungen" des Für-sich-Seins betrachten lässt. Diese Anerkennung hat ihre Grundlage im *Wertverständnis* des Für-sich-Seins, und dieses Wertverständnis ist wesentlich in den ersten und zweiten Ekstasen – d. h. der intentionalen Bezogenheit und des vor-reflexiven Selbstbewusstseins – des Für-sich-Seins verwurzelt.[874] Wie wir am Beginn des Exkurses angemerkt haben, differenziert sich das Für-sich-Sein nicht nur je nach seinem Sein und Seinsmodus von seinem transzendenten Gegenständlichen. Sondern auch es spaltet sein eigenes Sein in drei zeitliche Dimensionen – nämlich die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Der Vergangenheits- und Zukunftshorizont des Lebens des Für-sich-Seins erweisen sich jeweils als die *existentiale Faktizität* und die *existentiale Möglichkeit* seiner Existenz.[875] Diese existentiale Faktizität und Möglichkeit des Für-sich-Seins sind allerdings weder mit dem gegenwärtig „nichtenden" Sein des Für-sich-Seins noch mit dem gegenständlichen Sein des Transzendenten zu identifizieren. Denn die Faktizität und Möglichkeit des Subjekts bezeichnet nur

[872] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 487: „Er [ein konkreter Zweck] wird in der Tat ursprünglich als der Zweck eines *anderen* wahrgenommen. Der Akt, ihn als Zweck eines anderen wahrzunehmen, unterscheidet sich nicht von dem Akt, ihn als Zweck wahrzunehmen."

[873] Ebd., S. 481.

[874] Vgl. Sartre, *Das Sein und Das Nichts*, SS. 212–215, 217–253.

[875] Ebd., S. 235, 251.

jene *Aspekte* oder *Phasen* des Bewusstseinslebens, in denen *dasselbe* Für-sich-Sein „war“ oder „sein wird“.

Für unsere Analyse ist der Bestand dieses Zukunftshorizonts bzw. dieser existentialen Möglichkeiten des Für-sich-Seins von hoher Relevanz. Denn vor diesem Hintergrund erweisen sich die *existentialen Möglichkeiten* des Für-sich-Seins nicht allein als jene Phasen des Bewusstseinslebens, in denen sich das Für-sich-Sein *künftig befinden* und sein möglichen welterfahrenden Leben *haben wird*, sondern auch als die, die das Für-sich-Sein *jetzt* – aufgrund seiner existentialen Freiheit bzw. ontologischen „Wesenslosigkeit“ – *auswählt*.[876] Diese freie Auswahl des Für-sich-Seins wird dadurch verwirklicht, dass das Für-sich-Sein keineswegs das transzendentes Gegenständliches in der Welt als wertneutralen Dings auffasst, sondern immer als *Zeug* oder *Utensil*, das zur Verwirklichung des vom ihm ausgewählten Zukunftslebens beitragen kann. Die „subjektive“ Transzendenz des Für-sich-Seins auf sein Zukunftsleben und die intentionale Bezogenheit des Für-sich-Seins auf transzendentes Gegenständliches, das als „*Utensil-Ding*“ aufgefasst wird und zur Verwirklichung seines ausgewählten Zukunftslebens dient, [877] gehen deshalb immer Hand in Hand. Überdies hinaus ist anzusehen: Mit dem Begriff „Zweck“ bezieht sich Sartre auf das *konkrete* und *einzelne* Zukunftsleben des Für-sich-Seins – z. B. den abzufahrenden Zug zu erwischen oder den richtigen Weg zur Stadtbibliothek zu finden. Währenddessen bezeichnet er mit dem Begriff „Entwurf“ das *gesamte* Zukunftsleben des Für-sich-Seins, in dem seine verschiedenen konkreten und einzelnen Zukunftsleben aufzufinden sind und bezüglich dessen diese einzelnen Zukunftsleben als Zwecke desjenigen Lebens des Für-sich-Seins konzipiert werden können. Und die Situation, in der ein Zweck *gemäß der freien Auswahl des Für-sich-Seins* verwirklicht ist und mit der Auswahl des Für-sich-Seins identifiziert wird, nennt Sartre den „Wert“.[878]

7.4.5 Anerkennung als Übertragung der Zweckstruktur

Bis zu diesem Punkt unterscheidet sich Sartres Position in *Entwürfe* nicht ziemlich nicht zu viel von der, die er in *Das Sein und das Nichts* vertritt. Tatsächlich erinnert Sartre hierbei seine Leser daran, dass die Neuöffnung der Möglichkeit, den Anderen anzuerkennen, keineswegs die Möglichkeit ausschließt, den gebetenen Entwurf des Anderen noch als „tote-Möglichkeit“ zu

[876] Vgl. Sartre, *Das Sein und Das Nichts*, SS. 206–207.

[877] Ebd., S. 370.

[878] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 482: „Dass eine Freiheit nur existiert, indem sie einen Zweck verfolgt; […] dass es wünschenswert ist, dass die Operation vollendet wird, weil es am Endpunkt der Operation Identifikation der Freiheit Für-sich mit dem verwirklichten Zweck gibt, und das ist der *Wert*.“

begreifen. Wie Sartre erläutert: „In diesem Fall *transzendiere* ich [das Für-sich-Sein] die Tätigkeit des Anderen auf meine Zwecke hin; der Andere wird *transzendierte Transzendenz*, und das Verfolgen seines Zweckes wird ein *Faktum*“.[879] Was ist also das entscheidendste Sinnesmoment, das die Anerkennung des Anderen und seines Entwurfs beim Appellphänomen ermöglicht? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, Sartre zufolge, ob das Für-sich-Sein das, an das ihn der Andere appelliert, statt als wertneutrales Gegenständliches oder Sachverhalt *„als“ Zweck* auffasst, der trotzdem kein „eigener“ Zweck des Für-sich-Seins ist und simultan den „eigenen“ Entwurf des Für-sich-Seins „*für den Anderen* ausschließt“.[880] Hier lässt sich einerseits Sinnesmoment von „Differenzierung“ bzw. „Zurückweisung“ in der Anerkennung des Anderen vorfinden. Wie Sartre hinzufügt, kann jeder Zweck (oder Entwurf) nicht objektiviert aufgefasst werden, wenn er vom Für-sich-Sein als das betrachtet wird, was „nur einer Freiheit erscheinen kann, die ihn [den Zweck] umreißt“.[881] Für das Für-sich-Sein ist der gebetene Zweck allerdings „*nicht* mein Zweck“, weil er ursprünglich nicht aus dem „eigenen“ Leben des Für-sich-Seins entstammt und in diesem Sinne in den Lebensentwurf des Für-sich-Seins „nicht […] integrierbar“ ist.[882]

An dieser Stelle lässt sich ersehen, warum Sartre die Anerkennung des „Anderen“ als Anerkennung der „Verschiedenheit“ kennzeichnet. Denn in der Anerkennung wird ein Gegenständliches oder ein Sachverhalt „als“ Zweck bzw. existentiale Möglichkeit eines Lebensentwurfs, was aber *kein Zweck* oder *keine existentiale Möglichkeit des Für-sich-Seins selbst* ist. Vom Gesichtspunkt des Für-sich-Seins aus ist der gebetene Zweck also grundsätzlich *im Kontrast zu seinem „eigenen“ Zweck* anerkannt. Genau aufgrund dieser kontrastierenden Auffassung des appellierten Gegenständlichen oder Sachverhalts als Zweck, der *dennoch nicht mein eigener Zweck* ist, wird die notwendige Trennung zwischen den Lebensentwürfen und dem Sein des Für-sich-Seins und des Anderen eingebracht. Dies weist aber darauf hin, dass es in dieser nicht-objektivierenden Anerkennung des konkreten und vereinzelten Subjekt-Anderen eine implizite *„Übertragung“ der Zweckstruktur der Welt aus dem gebetenen Für-sich-Sein auf seinen bittenden Anderen* gibt. In der Tat trägt die obige Charakterisierung der Anerkennung bereits die Implikation in sich, dass der Lebensentwurf *des Anderen* ebenso als *Lebensentwurf* verstanden *werden kann*. Die Möglichkeit zur Auffassung der Welt „als“ Zweckstruktur hat aber ihre Wurzel darin, dass das Für-sich-Sein Gegenständliches und Sachverhalt „als“ Zweck erfahren kann, insofern, als es „ein vorontologisches Verstehen der ursprünglichen Struktur jeden Zwecks“ hat.[883] Es ist exakt dieses vor-ontologische Verstehen der Zweckstruktur des Für-sich-Seins, das die

[879] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 483. Vgl. *Das Sein und das Nichts*, SS. 520–521, 529–530.
[880] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, SS. 482–483.
[881] Ebd., S. 486.
[882] Ebd. SS. 486–487.
[883] Ebd., S. 487.

Anerkennung des „formale[n] Zweckcharakter[s]“[884] des Lebens des Anderen ermöglicht. Wie Sartre aufzeigt:

> [I]m Erfassen des Zwecks eines anderen gibt es vorontologisches Verstehen der Freiheit des anderen *durch meine Freiheit* […]. Der Zweck des anderen kann mir als Zweck nur erscheinen in der und durch die Skizzierung der Übernahme dieses Zweckes *durch mich selbst* […], was bedeutet, dass ich selbst in meinem Wollen diesem Handeln vorgreifen muss, um ihm einen Sinn zu geben: Ich stürze mit diesem Mann auf den Bus zu.[885]

Zunächst muss beachtet werden, dass Sartres Erachtens die Anerkennung des Anderen und seines Zwecks „*sympathisch*“ statt „kontemplativ“ ist. Denn das vor-ontologische Verstehen der Zweckstruktur, die der Anerkennung des Anderen zugrundeliegt, bezieht sich nicht auf ein „System[] von auf Zweck hin organisierten Mitteln“, sondern auf „eine ursprüngliche Struktur der Wahrnehmung des Anderen“.[886] An dieser Stelle möchten wir drei Bemerkungen hinzufügen. Erstens kann das vor-ontologische Verständnis der Zweckstruktur nur einen Beitrag zu einem *allgemeinen* Verständnis des *formalen* Zweckcharakters des anderen Lebens leisten. Wie Sartre ausdrücklich macht, ermöglicht dieses Verständnis nur das Für-sich-Sein, „*a priori* den individuellen und persönlichen Willen des Anderen“ zu erfassen.[887] Das vor-ontologische Verständnis der Zweckstruktur erweist sich deshalb nur als *notwendige* Bedingung der Anerkennung statt als ihre *hinreichende* Bedingung. Denn zum vollkommenen Verständnisses des Zwecks oder Lebensentwurfs des Anderen ist jederzeit erforderlich, dass der Zweck oder der Entwurf, den der bittende Andere dem Für-sich-Sein vorstellt, in *faktischer Konkretheit* und *Einzelheit gegeben* wird – z. B. hier und jetzt auf diesen Bus zuzustürzen, morgen unser Kind in jenen Kindergarten zu bringen. Und nur anhand dieser faktischen Konkretheit und Einzelheit des gebetenen Zwecks kann die vollkommene Bedeutung des Lebensentwurfs des Anderen erfasst werden. Denn jeder Zweck oder jeder Lebensentwurf muss letztlich als der einer bestimmten Freiheit bzw. eines bestimmten freien Subjekts konzipiert werden, das sich im vor-reflexiven Selbstbewusstsein befindet und sich von allen Transzendenten differenziert. Und wie Sartre betont: Sobald sich ein Zweck im Leben des Für-sich-Seins vorstellt, der trotzdem dem Für-sich-Sein selbst *nicht gehört*, wird dieser Zweck schon „in der Tat ursprünglich als der Zweck eines *anderen* wahrgenommen. Der Akt, ihn als Zweck eines anderen wahrzunehmen, unterscheidet sich nicht von dem Akt, ihn als Zweck wahrzunehmen“.[888]

Das Thema der Gegebenheit des Lebensentwurfs des Anderen führt uns zu unserer zweiten Bemerkung, nämlich, dass der Lebensentwurf des Anderen grundsätzlich dem Anderen gehört und

---

[884] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 484.
[885] Ebd., S. 486 [Herv. d. Verf.].
[886] Ebd., S. 485.
[887] Ebd., S. 482.
[888] Ebd., SS. 486–487.

nicht vom Für-sich-Sein aneignet werden kann, ohne seinen Sinn zu verändern. Natürlich besteht für das Für-sich-Sein jederzeit die Möglichkeit, den Appell des Anderen völlig abzulehnen oder zu vernachlässigen. In diesen Fällen werden, Sartres Erachtens, der gebetene Zweck und der Andere selbst schlichtweg als transzendentes Gegenständliches und Sachverhalt vom Für-sich-Sein aus gesehen. [889] Erkennt das Für-sich-Sein aber einen Zweck als Zweck des Anderen an, so wird impliziert, dass es diesen Zweck des Anderen in gewissem Maße als seinen eigenen Zweck „übernimmt". Denn das gebetene Für-sich-Sein „neigt" seither dazu, den Zweck des Anderen „zu verfolgen und zu verwirklichen". [890] Sobald das Für-sich-Sein aber *hilfsbereit* ist, merkt es sofort, Sartre zufolge, dass „*[d]anach* [nach seiner Entscheidung, Hilfe anzubieten], aber nur danach […] der Gedanke [entsteht], dass dieser Zweck [des Anderen] mit dem meinen unvereinbar sein kann oder mit einem Wertsystem, dem ich anhänge". [891] Der Grund für diese Unvereinbarkeit des Zwecks des Anderen mit dem „eigenen" Zweck des Für-sich-Seins liegt nicht nur darin, dass der gebetene Zweck trotz seiner Erfassbarkeit ursprünglich nur für den Anderen wünschenswert ist, sondern auch darin, dass die Verwirklichung des gebetenen Zwecks des Anderen der Verwirklichung des eigenen Zwecks des Für-sich-Seins *widerstreiten* kann. Die Hilfe des Für-sich-Seins kann daher zu zwei Möglichkeiten führen. Entweder das Für-sich-Sein übernimmt den Zweck des Anderen – oder in Heideggers Terminus, es „springt" in den Zweck „ein" – völlig als seinen eigenen Zweck. Als Folge dieser „Übernahme" des Zwecks des Anderen wird jedoch das absolut unumkehrbare Positionsverhältnis – z. B. die ontologische Trennung – zwischen dem Für-sich-Sein und seinem Anderen sofort aufgelöst. Oder Hilfe wird dem Anderen mit Rücksicht auf seine ontologische Trennung vom Für-sich-Sein angeboten. Dies bedeutet aber:

> Die einzige authentische Form des Wollens besteht hier darin zu wollen, dass der Zweck durch den anderen verwirklicht wird. Und Wollen heißt hier, sich in der Operation zu engagieren. Jedoch nicht, um sie selbst durchzuführen, sondern um die Situation derart zu modifizieren, dass der andere handeln kann. [892]

Diesbezüglich beschreibt Sartre interessanterweise die Anerkennung des Zwecks des Anderen als ein Ereignis, *als ob* dieser Zweck *dem Subjekt „gestohlen*" wird. [893] Diesen Charakter des

[889] Sartre ist der Ansicht, dass die Ablehnung eines Appells unweigerlich zur Objektivierung des Anderen führt. Der Grund dafür besteht in den folgenden zwei Punkten. Erstens unterscheidet sich die Ablehnung des Appells des Anderen nicht wesentlich von der Erklärung, dass der Zweck und die Freiheit des Subjekt-Anderen für den Lebensentwurf des Für-sich-Seins *irrelevant* sind. Zweitens erweisen sich die abgelehnten Zwecke des Anderen vom Für-sich-Sein aus letztlich nur als objektive Bedingungen der Welt, die das Für-sich-Sein *hindern*, seinen eigenen Zweck und Lebensentwurf zu verwirklichen. Vgl. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, SS. 507–513.

[890] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, SS. 482–483.

[891] Ebd..

[892] Ebd., S. 490.

[893] Ebd., S. 487.

Zwecks des Anderen müssen wir weiter erklären. Wie Sartre aufzeigt, gibt es auch „etwas wie ein Stehlen des Gegenstands“ im Hinblick auf das transzendente Gegenständliche, solange es ebenso „[i]n dem auf einen Gegenstand meines Universums gerichteten Blick von andereswem“[894] aufgefasst wird. Vor diesem Hintergrund bringt der Andere aufgrund seiner „nichtenden“ Leistungen ins transzendente Gegenständliche eine zusätzliche, aber „im Prinzip unsichtbare Schicht“ von Auffassung ein.[895] Sartres Erachtens ist das transzendente Gegenständliche also dem Für-sich-Sein gestohlen, weil das transzendente Gegenständliche seitdem nicht mehr ausschließlich dem Für-sich-Sein erscheint, sondern auch dem Anderen, der für das Für-sich-Sein „im Prinzip unerreichba[r]“[896] ist. Im Gegensatz dazu wird aber der Zweck des Anderen nicht eigentlich vom Für-sich-Sein gestohlen. Denn im Grunde genommen existiert jener Zweck, um den der Andere das Für-sich-Sein bittet, „nur im Entwurf des anderen, und ich [d. i. das Für-sich-Sein] entdecke ihn in diesem Entwurf, und um diesem Entwurf *einen Sinn* zu geben“.[897] Der Zweck des Anderen ist daher von vornherein kein Teil des Lebensentwurfs des Für-sich-Seins; sondern er ist nur *dem* Für-sich-Sein durch das Verständnis der Zweckstruktur „zugänglich“ gemacht.[898] Dies bedeutet, dass der gebetene Zweck des Anderen trotz seiner Verstehbarkeit für das Für-sich-Sein „sich mir [d. i. dem Für-sich-Sein] durch seine Existenz für den anderen [entzieht]“. Was das Für-sich-Sein beim Appellphänomen „direkt“ anerkannt, ist deshalb der Zweck des Anderen als „reine-zu-verwirklichende-Zukunft“.[899]

Außerhalb des Appellphänomens lässt sich der konkrete und einzelne Zweck des Anderen, so Sartre, nur als „Objektivität“ sehen. Denn die Verwirklichung des „Zwecks“ des Anderen weist sich außer des Appellphänomens rein als „ein gleichgültiges Ereignis dieser Welt“ aus, „das geschehen kann oder nicht“.[900] Sobald aber ein Appellphänomen auftritt, kann nicht nur der gebetene Zweck im nicht-gegenständlichen bzw. nicht-objektivierten Sinne erfasst werden, sondern auch die Handlung und der Leibkörper des Anderen – also nicht mehr als „Instrumente“, die zur Verwirklichung des Zwecks oder Lebensentwurfs des Für-sich-Seins dienen. Wir müssen aber darauf aufmerksam machen, dass die Anerkennung des Subjekt-Anderen Sartres Erachtens nicht umgekehrt zur „Entfremdung“ bzw. Objektivierung des Für-sich-Seins selbst führt. Der Grund dafür besteht darin, dass die Anerkennung des Anderen als „eine Freiheit“ nicht nur beim Für-sich-Sein stattfindet, sondern auch beim Anderen, der das Für-sich-Sein an etwas appelliert. Aus dem Standpunkt des Anderen muss er also nicht nur das Für-sich-Sein als Freiheit anerkennen,

[894] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S.487.
[895] Ebd..
[896] Ebd..
[897] Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 488 [Herv. d. Verf.].
[898] Ebd..
[899] Ebd..
[900] Ebd..

die ihren eigenen Zweck und Lebensentwurf hat. Der bittende Andere muss auch das gebetene Für-sich-Sein in der Weise anerkennen und wollen, dass das Für-sich-Sein will, den Zweck des Anderen *vom Anderen selbst* verwirklicht zu werden. Das bedeutet: Vom Gesichtspunkt des gebetenen Für-sich-Seins aus muss der bittende Andere den *freien „guten Willen"* des Für-sich-Seins anerkennen – z. B., dass das Für-sich-Sein *aus freier Auswahl* die gebetene „Hilfe" anbieten wird.[901] Diese Anerkennung des „eigenen" Für-sich-Seins durch den Anderen muss sogar beim Fall vorausgesetzt werden, wenn das Für-sich-Sein das Bitten des Anderen ablehnt oder vernachlässigt. Denn die Anerkennung des *gebetenen* Für-sich-Seins als Freiheit, die Hilfe um des Anderen Willen anbieten *kann*, impliziert zugleich, dass das Für-sich-Sein den Appell des Anderen als Hindernis zur Verwirklichung seines eigenen Lebensentwurfs auffassen und schließlich abweisen *kann*. Bei Ablehnung oder Vernachlässigung des Appells des Anderen ist es nur so, dass die Freiheit, Subjektivität und Andersheit des bittenden Anderen nicht gegenseitig vom gebetenen Für-sich-Sein anerkannt werden.

An dieser Stelle möchten wir die dritte bzw. letzte Bemerkung zu Sartres Anerkennungsbegriff hervorbringen. Mithilfe des Anerkennungsbegriffs kann Sartre jetzt das Verhältnis des gebetenen Für-sich-Seins als auch seines bittenden Anderen als „Subjekt" konzipieren. Für das Für-sich verwurzelt sich die Möglichkeit zur Anerkennung des Anderen einerseits darin, dass transzendentes Gegenständliches oder Sachverhalt in der Welt vermöge des vor-ontologischen Verständnisses der Zweckstruktur des Für-sich-Seins als „Zweck" aufgefasst werden kann, und andererseits darin, dass dieser Zweck ursprünglich nicht aus dem Lebensentwurf des Für-sich-Seins entstammt, sondern nur ihm „gegeben" ist. Diesbezüglich spielt die Zweckstruktur bzw. das Zweckverständnis des Für-sich-Seins also die Rolle des *Anschlagspunkts* des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses zwischen dem Für-sich-Sein und dem Anderen. Denn jeder gebetene Zweck bezieht sich sowohl auf das gebetene Für-sich-Sein, das den Zweck auf vor-ontologische Weise „versteht", als auch auf den bittenden Anderen, der „seinen" Zweck dem Für-sich-Sein „vorliegt" bzw. „gibt". Trotzdem müssen wir unser Augenmerk darauf richten, dass die Anerkennung noch *keine „Wahrnehmung"* des bittenden Anderen – d. h. keine thematische Erfahrung des konkreten, einzelnen Subjekt-Anderen *selbst* – ist. Dies gilt insofern, als die Anerkennung nach allem nur die thematische Auffassung eines konkreten und einzelnen *Zwecks* ist, der weiter, aber *implizit* auf seinen *Dativ* – d. i. den bittenden Anderen – hinweist. An diesem Punkt können wir noch die Spur des Denkrahmens der „Subjekt-Objekt" Unterscheidung bei Sartres Anerkennungsbegriff erkennen. Zum einen bedeutet dies, dass Sartre nach wie vor auf der Konzeption beharrt, dass das Sein bzw. das Bewusstsein des Anderen für das Für-sich-Sein sowohl „unsichtbar" als auch „unerreichbar" ist. Andererseits hat Sartre nicht explizit geklärt, ob der

[901] Vgl. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 492.

Lebensentwurf des Anderen gleichzeitig und ebenso sichtbar vom Für-sich-Sein *„erfahren“* wird wie der Zweck des bittenden Anderen, oder lediglich als apriorische Möglichkeitsbedingung der Anerkennung denkerisch *„postuliert“* wird. Vertritt man die letzte Position, so erweist sich der konkrete, einzelne Subjekt-Andere als dunkler Punkt in der Welt des Für-sich-Seins und als wunder Punkt in Sartres Analyse des Für-Andere-Seins. Wenn jedoch der Andere im Appellphänomen thematisch „erfahren“ werden kann, muss Sartre dann dem Weg Husserls nachkommen. Das bedeutet, dass Sartre nicht nur die Frage nach der Konstitution des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses bzw. der *Asymmetrie* zwischen dem Für-sich-Sein und seinem Anderen beantworten muss. Sondern muss er auch in gewissem Maße die Konzeption der „Sinnesübertragung“ oder der „modalen Analogie“ aufnehmen, um die *Symmetrie* zwischen dem Für-sich-Sein und dem Anderen aufzuklären. Nur so kann der Andere thematisch – *„wie“ das Für-sich-Sein* bzw. *„wie“ ich – als „Träger“ von Zwecken oder Lebensentwürfen* verständlich gemacht werden, die das Für-sich zwar verstehen kann, aber zu ihm nicht gehören.

VIII. Genetisch-phänomenologische Analyse der Einfühlung

8.1 Genesis des intentionalen Bewusstseins und des assoziativen Motivationszusammenhangs

8.1.1 Vorgegebenheit und rückwärts laufende Konstitution der Intersubjektivität

Nach unseren Analysen in den sechsten und siebten Kapiteln ist ersichtlich geworden, wie der Sinn der fremden Subjektivität aus den Einfühlungsleistungen – d. i. dem „widersprüchlichen" Zusammensetzen des primordialen Potentialitätsmoments und Irrealitätsmoments – der eigenen Subjektivität ausgelegt werden kann. Als der einzigartige Sinnesüberschuss, der alle primordialen Sinnesmomente der eigenen Subjektivität übersteigt, tritt die fremde Subjektivität nicht nur wesentlich als der mitgegenwärtige Träger von real motivierten, aber nicht-aktuell verwirklichbaren Vermöglichkeiten der eigenen Subjektivität hervor. Sondern dieses Verständlich-Machen führt zur verschiedenartigen „Verdopplung" im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität, einschließlich der Verdopplung ihrer Erfahrungsschicht und ihres modalen Charakters. Infolgedessen befinden sich die eigene und die fremde Subjektivität sogar wegen der Widerspiegelung ihrer Einfühlungen immer in einer Art „intentionalen Ineinanderseins". Es weist also darauf hin, dass die eigene Subjektivität stets aus geltungsmäßiger und urfaktischer Notwendigkeit mit allen ihren wirklichen sowie möglichen fremden Subjektivitäten intentional verflochten ist. Und es ist auf der Basis ihres intentionalen Ineinanderseins, dass sich die eigene Subjektivität und alle ihre fremden Subjektivitäten als transzendentale Intersubjektivität bzw. transzendentale Monadengemeinschaft konstituieren und sich gemeinsam als die letzte konstitutive Quelle der intersubjektiven Geltungen der Welt überhaupt erweisen.

Am Ende der erwähnten statischen Analyse der Fremderfahrung ist zu erkennen, dass nach wie vor der primordialen Reduktion die Welt so gegeben ist, dass sie „in ihrer offenen Unendlichkeit als immerfort *vorgegebene* [Welt] […] die offene Unendlichkeit von Andern [enthält]" (XV/528 [Herv. d. Verf.]). Dies bedeutet, dass bei der primordialen Reduktion und der statischen Fremderfahrungsanalyse „die Existenz der Menschen und deren kommunikative Mithilfe für die Seinsgeltung der Welt" als *vorgegeben* vorausgesetzt werden müssen (XV/531). Auf der einen Seite verrät sich die *Gegebenheit* der fremden Subjektivität für die eigene Subjektivität tatsächlich bereits, wenn sich die einfühlungsmäßige Einstimmigkeit bzw. das faktische Sein der fremden

Subjektivität als „Urfaktum“ ausweist, die weder vom Wesensgesetz noch vom Begriff abzuleiten ist. Dies weist also darauf hin, dass die Einstimmigkeit bzw. das faktische Sein der fremden Subjektivität nur durch das *faktische Erfahrungsleben* der eigenen Subjektivität *in die wirkliche Welt* hindurch bedingt werden kann. Auf der anderen Seite deutet das Präfix „Vor-“ bzw. die *Vorherigkeit* des Vorgegebenheitsbegriffs jedoch weiter an, dass die Gegebenheit des Seins und Sinns der fremden Subjektivität weiter im Anschluss an die *Zeitlichkeit* des Bewusstseins der eigenen Subjektivität konzipiert werden muss.[902] An dieser Stelle müssen wir die folgenden drei Fragen aufwerfen. Erstens: Warum muss die Gegebenheit des Seins und Sinnes der fremden Subjektivität weiter *zeitlich* begriffen werden? Zweitens: *Wie* und *inwieweit* ist die Konzeption dieser „Vorherigkeit“ der Gegebenheit der fremden Subjektivität möglich? Und schließlich: Zu welchem *Ergebnis* führt diese Thematisierung und Konzeption der „Vorzeitlichkeit“ im Rahmen der Fremderfahrungsanalyse?

In erster Linie ist zu beachten, dass wir bisher nur Husserls statische Fremderfahrungsanalyse untersucht haben. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet Husserl das Konstitutionsverfahren nicht als einen zeitlich ausgedehnten Prozess, sondern vorwiegend als einen Prozess, der in einem idealen, „verdichteten“ Zeitpunkt des „Zugleichs“ erledigt wird. Wie aber im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit angemerkt wurde, erweist sich diese Vernachlässigung des „zeitlich“ ausgedehnten Charakters des Konstitutionsverfahrens und des intentionalen Bewusstseinslebens einerseits als *transzendentale Naivität*. Diese sozusagen „Vernachlässigung“ ist anderseits trotzdem unvermeidlich; denn nur durch die *methodische* „Ausschließung“ dieser *genetischen Zeitlichkeit* des Konstitutionsverfahrens kann der geltungsmäßige Fundierungszusammenhang zwischen verschiedenen Sinnesmomenten des Bewusstseins im „apriorischen“ Sinne veranschaulicht werden. Anders formuliert: Diese „Vernachlässigung“ der Zeitlichkeit des Konstitutionsverfahrens ist also im methodischen Sinne erträglich, aber nur unter der Bedingung, dass sie später durch die Wiedereinsetzung *jener Konzeption der „immanenten“ Zeit* kritisiert und überwunden werden muss, bezüglich deren das Konstitutionsverfahren und das intentionale Bewusstsein wesentlich als zeitlich ausgedehnter Prozess zu konzipieren sind. Wo lässt sich aber der Wendepunkt finden, an dem die transzendentale Naivität der statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls wieder zum Vordergrund kommt und eine genetische Kritik des statischen Einfühlungsbegriffs auffordert?

Wie wir am Anfang des sechsten Kapitels hingewiesen haben, gerät die statische Fremderfahrungsanalyse ziemlich in die Sackgasse, nachdem sie alles Sinnesmoment sowie allen Sinnesüberschuss der primordialen Erfahrungssphäre der eigenen Subjektivität ausgeschöpft hat.

[902] Vgl. Jansen, “Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World,” S. 58; Schnell, *Was ist Phänomenologie*, S. 37.

Um die statische Fremderfahrungsanalyse weiter durchführbar zu machen, muss die primordiale Reduktion also an einem gewissen Punkt durch die Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen im „minimalsten" Sinne „aufgehoben" bzw. ihr entgegengewirkt werden. Und wie wir aufgezeigt haben, lässt sich diese Aufhebung darauf zurückführen, dass Husserl den einzufühlenden „Fremdkörper" nicht einfach als „dinglichen Kern" der Einfühlung konzipieren muss, sondern auch als *Motivationsträger* bzw. *Motivationseinheit* der Einfühlung. Diese Konzeption des „primordialen Fremdkörpers" *als* einfühlungsmäßigen Motivationsträgers erweist sich als die *Verständnislücke* in der ganzen statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls. In der Tat bezieht sich die Konzeption des primordialen Fremdkörpers als einfühlungsmäßigen Motivationsträgers implizit darauf, dass die Einfühlung weder nur in der aktuellen und faktischen Gegenwart der eigenen Subjektivität vollzogen ist, noch dass sie in derselben Gegenwartsphase auf einen Schlag fertiggestellt wird. Denn der aktuelle primordiale Fremdkörper muss in Bezug auf die *früher* vollzogene Einfühlung und Fremdleibapperzeption „aufgefasst" werden, um ihn *später* als einfühlungsmäßigen Motivationsträger „verständlich" zu machen. In der Tat betont Tengelyi mit Nachdruck, dass jeder Bewusstseinsakt, der sich in der Gegenwart vollzieht, eine Art „rückwärts laufende Konstitution" erregt, wenn das Forschungsergebnis der statischen Intentionalitätsanalyse wieder in Zusammenhang mit der genetischen Intentionalitätsanalyse gesetzt wird.[903] Vor diesem Grund kann man zunächst davon ausgehen, dass der Wesenscharakter der Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität und des einzufühlenden Sinns der fremden Subjektivität, die im vergangenen oder künftigen Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität gefunden werden kann, in identischer Art und Weise gilt wie die aktuellen.[904] Dies weist nicht nur darauf hin, dass die frühere, aktuelle oder spätere einzufühlende Subjektivität den gleichen wesenstypischen Charakter zeigen muss. Sondern dies bezeichnet auch, dass sich die Einfühlung wiederholend in *demselben* Bewusstseinsstrom vollziehen kann. Dies ermöglicht zunächst die genetische Analyse der Fremderfahrung *im allgemeinen, formalen Sinne*.

Was Tengelyi mit dem Begriff der „rückwärts laufenden Konstitution" meint, zeigt aber eine noch tiefeingehendere Bedeutung, wenn man sie an die Konkretisierung des phänomenologischen

[903] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 210–212. Vgl. Tengelyi, „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie," SS. 149–152. Vgl. dazu Schnell, *Was ist Phänomenologie*, SS. 76–78, 129, 139–141: Dabei charakterisiert Schnell diese „rückwärts laufende Konstitution" als *Genetisierung*. Zuletzt M. Sommer, „Fremderfahrung und Zeitbewußtsein. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, Nr. 1 (1984), SS. 14–15

[904] Vgl. XV/531: „Die Abstraktion besteht nun offenbar darin, dass ich hinsichtlich aller in jenen Einfühlungen liegenden Seinsgeltungen von Andern eine Epoche übe. Das betrifft nicht nur die in meiner lebendigen Gegenwart gerade aktuellen Einfühlungen. Es liegen ja im Horizontbewusstsein der jetzt aktuell in Erfahrung stehenden Umwelt auch alle die mir bekannten, aber nicht gegenwärtigen Menschen, deren ich mich je entsinnen könnte, aber auch alle die unbekannten Menschen, denen ich je begegnen konnte oder werde begegnen können, ferner diejenigen, denen Andere begegnet sind oder je begegnen könnten."

Ausweisungsprinzips anschließt. Laut Tengelyi kann die eigene Subjektivität nicht nur das Sein einer vorangegangenen Welt im formalen Sinne verstehen, sondern auch im *konkreten und wirklichen Sinne*. Wie Husserl aber erläutert, erfordert die Wirklichkeitsausweisung einer „vormenschliche[n] Vergangenheit der Natur" (XXXVI/143) keine wirkliche Subjektivität, die sich als die „aktuell erkennende[]" Subjektivität in der damaligen Welt erweist (XXXVI/140). Sie verlangt trotzdem mindestens eine wirkliche Subjektivität, die einerseits *die gegenwärtige Welt* aktuell und faktisch – d. i. „wirklich" – erfährt und andererseits die vergangene Welt „vernunftgemäß rückwärts konstituieren *kann*" (XXXVI/141 [Herv. d. Verf.]).[905] Es ist erwähnenswert, dass es sich bei Tengelyis Forschung hauptsächlich um die allgemeinen Probleme handelt, die sich jeweils auf die Wirklichkeit der nicht-aktuell erfahrenen Welt und den Umfang des husserl'schen „transzendentalen Idealismus" beziehen.[906] Unserer Ansicht nach kann aber seine Konzeption der „rückwärts laufenden Konstitution" auch dazu dienen, Husserls genetische Fremderfahrungsanalyse *im konkreten Sinne* zu ermöglichen. Denn der Denkrichtung Tengelyis zufolge lässt sich nun feststellen, dass die „wirkliche" Welt, die die eigene Subjektivität jetzt einstimmig erfährt, nicht allein im aktuellen Sinne intersubjektiv gültig ist, sondern auch im *vergangenen* oder sogar *„vor-vergangenen"* Sinne – d. i. „vor" dem „genetischen Anfang" des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität. Dies gilt insofern, als die eigene Subjektivität von ihrem aktuellen und faktischen Erfahrungsleben ausgehend die Wirklichkeit und intersubjektive Geltung der vergangenen Welt „vernunftmäßig" – z. B. durch Kommunikation, durch Überprüfung der kulturellen oder historischen Artefakte – beweisen kann. All dies weist darauf hin, dass die fremde Subjektivität nicht nur der eigenen Subjektivität im allgemeinen und statischen Sinne gegeben werden kann, sondern *im konkreten und genetischen Sinne vorgegeben ist*.

8.1.2 Motivationszusammenhang als Thema der transzendentalen Phänomenologie

Nach der obigen Erläuterung ist sichtbar geworden, dass die Durchführung der statischen Fremderfahrungsanalyse die Konzeption des primordialen Fremdkörpers als einfühlungsmäßigen Motivationsträgers voraussetzt. Mithilfe der rückwärts laufenden Konstitution lässt sich der „zeitlich" ausgedehnte Charakter bzw. die *genetische Zeitlichkeit* des Bewusstseinslebens der einfühlenden Subjektivität nochmal methodisch veranschaulichen. Dies ermöglicht es weiter, die Konzeption des primordialen Fremdkörpers als einfühlungsmäßige Motivationseinheit nicht mehr als theoretischen Dunkelpunkt zu betrachten. Es weist jedoch darauf hin, dass sich das *genetische*

[905] Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, SS. 210–211.
[906] Ebd., SS. 212–213.

Thema, also die Frage, *wie der primordiale Fremdkörper als einfühlungsmäßige Motivationseinheit für die eigene Subjektivität verständlich gemacht werden kann*, jetzt in den Vordergrund der phänomenologischen Forschung rückt. Bevor diese Frage nach der Konstitution des *Motivationszusammenhangs zwischen der eigenen Subjektivität und dem Fremdkörper* beantwortet werden kann, müssen wir aber zuerst den Wesenscharakter des genetisch-phänomenologischen Gesichtspunkts Husserls aufklären.

Am Anfang des dritten Kapitels der vorliegenden Arbeit wird klargemacht, dass sich die statische Intentionalitätsanalyse den Auftrag setzt, das geltungsmäßige Fundierungsverhältnis zwischen verschiedenen intentionalen Sinnesmomenten aufzuklären. Bei der statischen Phänomenologie geht es also wesentlich um die Aufklärung dessen, wie das intentionale *Modifizierte* in Bezug auf das intentionale *Urmodale* im Rahmen des *Noesis-Noemas* verständlich gemacht werden kann. Im Vergleich dazu erweist sich die genetische Phänomenologie als eine „eidetisch-rekonstruktive" Analyse, Sowa zufolge, die „auf Wesensgesetze lebensweltlicher Genesis, auf Fundierungsgesetze der Entwicklung und Sinnbildung" zielt.[907] Wie lässt sich aber diese „Entwicklung" und „Sinnbildung" präzisieren? Wie Husserl erläutert:[908]

> Auch genetisch ist – in gewisser Weise – die originale Gegebenheitsweise die ursprüngliche. Sie ist es nämlich für jede Grundart von Gegenständlichkeiten, und zwar in dem Sinn, daß keine nicht-originale Bewußtseinsweise von Gegenständen einer Grundart wesensmöglich ist, wenn nicht vorher […] die entsprechende originale Bewußtseinsweise von denselben aufgetreten ist als die genetisch „urstiftende", auf welche jede nicht-originale nun auch genetisch zurückweist. (XVII/317)

> 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 […] 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. (XIV/526–527)

Aus diesen beiden Passagen können wir die folgenden zentralen Merkmale der genetischen Phänomenologie Husserls herausarbeiten. Erstens fokussiert sich seine genetische Phänomenologie auf den Wesenszusammenhang zwischen dem *früheren* und dem *späteren Bewusstsein von Gegenständlichem*, die demselben Bewusstseinsstrom bzw. dem Erfahrungsleben derselben

---

[907] Vgl. Sowa, „Einleitung des Herausgebers," XXXIX/xlviii, Fn. 3.

[908] Vgl. XIV/526–527: „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 [...] 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. Also ist da selbstverständlich der Ausgang die ja wirklich direkt aufweisbare Assoziation, die von dem ‚Leibkörper' dort auf meinen Leibkörper geht und in der Tat zu jener Deckung führt, die ich durch direkte Analyse an der Erfahrung anderer Mensch aufweisen kann."

Subjektivität gehören. Zweitens ist das frühere Bewusstsein eine *damalige Gegenwärtigung*, in der das Gegenständliche „einmal" original gegeben ist. Währenddessen ist das spätere Bewusstsein eine *aktuelle Vergegenwärtigung* – z. B. die Wiedererinnerung, Erwartung, Phantasie oder Einfühlung –, in der das Gegenständliche nicht-original gegeben ist. Drittens erweist sich der Wesenszusammenhang zwischen dem früheren und dem späteren Bewusstsein von Gegenständlichem grundsätzlich als ihre *wechselseitige intentionale Bezogenheit* aufeinander. Einerseits wird das spätere Bewusstsein von Gegenständlichem durch das frühere Bewusstsein von Gegenständlichen in einer Weise *„gestiftet"*, sodass das spätere nur als Ergebnis der intentionalen Modifikation des früheren entsteht. Andererseits wird das frühere Bewusstsein von Gegenständlichem aber dementsprechend durch das spätere in einer Weise *„geweckt"*, sodass das frühere erst durch die mögliche Gegebenheit des späteren „motiviert" wird, die Rolle des Urmodalen „einzunehmen". Schließlich nennt Husserl die Herstellung dieser wechselseitigen intentionalen Bezogenheit – d. i. der „Stiftung" und „Weckung" – zwischen dem früheren und dem späteren Bewusstsein von Gegenständlichem *„Assoziation"*. Und als Resultat deren werden das frühere und das spätere Bewusstsein von Gegenständlichem seitdem in den Zusammenhang der *„Ähnlichkeit"* miteinander gesetzt. Es drängt sich hier allerdings die Frage auf: Welche Rolle spielt bei der Sinneskonstitution des erfahrenen Gegenständlichen diese Assoziation, der zufolge eine frühere Gegenwärtigung von „einem" Gegenständlichen und eine spätere Vergegenwärtigung von „einem anderen" Gegenständlichen als „ähnlich" zueinander bestimmt werden? Diesbezüglich besagt Husserl sehr deutlich:

> Indem die Phänomenologie der Genesis dem ursprünglichen Werden im Zeitstrom, das selbst ein ursprünglich konstituierendes Werden ist, und den genetisch fungierenden sogenannten *„Motivationen"* nachgeht, zeigt sie, wie Bewusstsein aus Bewusstsein wird, wie dabei im Werden sich immerfort auch konstitutive Leistung vollzieht, so der *Bedingtheitszusammenhang zwischen Motivanten und Motivaten* […]. (XIV/41 [Herv. d. Verf.])

Hier lässt sich ansehen: Die assoziative „Ähnlichkeit" zwischen dem früheren und dem späteren Bewusstsein von Gegenständlichem, deren Konstitution das Hauptthema der husserl'schen genetischen Phänomenologie ist, erweist sich tatsächlich als die Konstitution des *doppelseitigen „Bedingtheitszusammenhangs" zwischen dem motivierten Sinnesmoment – d. i. dem „geweckten", aber „stiftenden" Früheren – und dem motivierenden Sinnesmoment – d. i. dem „weckenden", aber „gestifteten" Späteren*.[909] Die Konstitution dieses Motivationszusammenhangs betrifft also nicht allein die Frage, warum die intentionale Auffassung eines Erfahrenen *spezifisch als etwas* – z. B. als „Leib" der mitgegenwärtigen Subjektivität – überhaupt ausgelöst wird. Sondern sie anbelangt auch die Frage, warum das Erfahrene *nicht als*

[909] Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, S. 51. Vgl. Haney, *Intersubjectivity Revisited*, S. 56.

etwas anderes – z. B. als rein Dingliches oder als „Leib" der potentialen oder irrealen Subjektivitäten – apperzipiert wird. Aus diesem Grund charakterisiert Holenstein die genetische Phänomenologie sogar exakt als die *Phänomenologie des Motivationszusammenhangs*. Vor diesem Hintergrund versteht er das genetische Fundierungsverhältnis zwischen dem Früheren und dem Späteren aber nicht nur als „motivationale Verbindung" bzw. „Motivationskausalität".[910] Sondern Holenstein ist auch der Konzeption, dass die *intentional-assoziative Auffassung*, die sich als eines der Grundprinzipien der genetischen Konstitution erweist, im Grunde genommen eine „motivationale Synthesis" ist.[911] Mit anderen Worten: Das Konstitutionsverfahren zeichnet sich im Rahmen der husserl'schen genetischen Phänomenologie wesentlich als die Entstehung und das Verständlich-Machen der *Motivationsstruktur der transzendentalen Erfahrung* aus.

8.1.3 Weckung und Urstiftung

Mit Rücksicht auf die obige Erläuterung ist ersichtlich, dass die Begriffe „Weckung", „Stiftung", „Ähnlichkeit" und „Assoziation" im Rahmen der genetischen Phänomenologie eng miteinander zusammenhängen. Auf der einen Seite kennzeichnet Husserl an mehreren Stellen den genetischen Motivationszusammenhang explizit als Vorkommnis einer „assoziative[n] Weckung".[912] An diesen Stellen bezieht sich der Begriff „Weckung" tatsächlich auf den „rein[en] immanente[n] Zusammenhang des *‚etwas erinnert an etwas'"* bzw. „eines weist auf das andere hin" (EU/78).[913] Währenddessen weist der Begriff „Assoziation" auf den intentionalen Akt hin, dem zufolge eine frühere Gegenwärtigung von Gegenständlichem und eine spätere Vergegenwärtigung von Gegenständlichem miteinander in einen derartigen „Erinnerungszusammenhang" gesetzt werden. Auf der anderen Seite erweist sich der assoziative „Weckungszusammenhang" als die *Voraussetzung* dafür, *Zeitrelationen* zwischen mehreren Bewusstseinen (von Gegenständlichem) *als* „Früheres" *und* „Späteres" in demselben Bewusstseinsstrom verständlich zu machen (EU/208). Es stellt sich hier jedoch die Frage nach dem *Prinzip* oder dem *Kriterium*, gemäß dem ein Erinnerungs- bzw. Weckungszusammenhang als gültig bzw. widerspruchsfrei konstituiert werden kann. Dies gilt insofern, als die Assoziation zwischen dem Früheren und dem Späteren im Grunde genommen *nicht beliebig* sein kann.

Die Antwort auf die Frage besteht exakt im Begriff der „Ähnlichkeit" und „Bekanntheit". Wie es hingewiesen wurde, ist Husserl der Auffassung, dass im Rahmen der genetischen Phänomenologie

[910] Vgl. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, S. 19, 24, 35.
[911] Vgl. ebd., S. 22.
[912] Vgl. EU/208, 210; XIV/529; XV/605.
[913] Vgl. XI/118.

„alle unmittelbare Assoziation […] Assoziation nach Ähnlichkeit“ ist (EU/78).[914] Ebenso nennenswert ist, dass der Motivationszusammenhang zwischen dem früheren, gegenwärtigenden Bewusstsein von Gegenständlichem und dem späteren, vergegenwärtigenden Bewusstseinsleben von Gegenständlichem nicht nur einseitig durch den Begriff der Weckung ausgeschöpft werden kann. In einem Manuskript seiner späteren Forschungsperiode macht Husserl klar, dass das Frühere, das durch das mögliche Ereignis des Späteren „geweckt“ wird, wiederum eine Art *auffassungsmäßige Motivation* auf das mögliche Ereignis des Späteren ausübt. Wie Husserl erläutert: „[D]a die zeitlich vorausliegende Urkonstitution *in früheren ähnlichen Fällen* schon fungierte, hat *eo ipso* jede spätere den *‚Charakter der Bekanntheit‘*. […] *Es wird von vornherein mit dem Sinn des Früheren und Ähnliche[n] in ähnlichem Sinn ‚aufgefasst‘*“ (XXXIX/10–11 [Herv. d. Verf.]). Wie Lohmar elaboriert, nimmt die frühere Gegenwärtigung von einem Gegenständlichen hier also die Rolle des „Horizont[s] der Vorbekanntheit“ (EU/31–35)[915] ein, sodass die spätere Vergegenwärtigung von einem anderen Gegenständlichen als „Im-Voraus-bekannt-Sein“ – d. i. als *Ähnlichem* – des Früheren bestimmt wird.[916] Wie Husserl behauptet:

> Jede „Apperzeption“ […] hat ihren Ursprung, *ihre Urstiftung nach ihrem Typus*. Hätte ich nicht erstmalig ein Ding gesehen, seinen Sinn ganz ursprünglich gewonnen, so könnte ich nicht immer Neues „von vornherein“ als ein Ding auffassen; ich müsste seinen gegenständlichen Sinn immer wieder ursprünglich neu konstituieren. (XXXIX/3 [Herv. d. Verf.])

> Ist einmal eine eigenartige Apperzeption gestiftet, so werde ich *ein ähnliches Auffassungsmaterial* in eben solcher Apperzeption auffassen, […] als einmal schon erfüllte und frei zu erfüllende da waren. Die Erfüllbarkeit der jetzigen Horizonte wird antizipiert. Die Apperzeption ist nicht eine blosse Vorstellung, sondern in ihr liegt ein Glaube, eine *Antizipation*, in deren Erfüllung der im voraus gemeinte Gegenstand zum gegebenen […] wird, natürlich nach den immer neuen „Bestimmungen“. (XIV/496–497 [Herv. d. Verf])

Hier wird deutlich gezeigt, dass jede spätere Auffassung des „neu“ Erfahrenen nicht im unbeschränkten Sinne „neu“ ist. Sondern sie ist auch immer gewissermaßen Auffassung des „alten“ Gegenständlichen, die die Geltung einer früheren Auffassung des Erfahrenen voraussetzt, das *vom Zeitpunkt der späteren Auffassung aus* „vorbekannt“ bzw. nicht völlig „fremd“ ist. An diesem Punkt können wir den Begriff „Urstiftung“ besser verstehen. Denn dank der auffassungsmäßigen Vorbekanntheit des Früheren erhält die transzendentale Subjektivität bei jeder ihrer *späteren* Auffassungen von *möglichen* Gegenständlichen eine gewisse *auffassungsmäßige Antizipation* oder – nach der Terminologie Husserls – eine *Bekanntheitsvorzeichnung* (EU/399).[917]

---

[914] Vgl. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, SS. 24–25; Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, SS. 155–159; Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 54; und Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 123–125.

[915] Vgl. EU/136, 172, 333.

[916] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 120.

[917] Vgl. ebd., S. 124.

Anders formuliert: Bei ihrer Erwartung von künftig wahrzunehmendem Gegenständlichem, Phantasie von quasi-wahrzunehmendem Gegenständlichen oder Einfühlung von mitgegenwärtigen Gegenständlichen fasst die Subjektivität das *zu erfahrende* Gegenständliche ständig auf jenes *Ähnliche*, das sie in ihrer früheren Auffassung *irgendwann schon einmal* aufgefasst hat (EU/399). Aus diesem Grund äußert Husserl also: „[A]nalogische Erfahrung ist die Voraussetzung, die Bedingung der Möglichkeit der künftigen Apperzeption. Sie kann also nur entstehen, wenn Erfahrungen eines gewissen Typus vorausgegangen sind. Die Vergangenheit bestimmt die Zukunft" (XIII/345).

Obwohl sich jede mögliche bzw. „kommende" Apperzeption immer vor einem Hintergrund der Vorbekanntheit vollzieht, schließt der Bestand dieser Vorbekanntheitsstruktur nicht aus, dass die Subjektivität neues Gegenständliches oder neuen Sinn auffassen kann, der von ihr unerwartet ist. Wie Lohmar aufzeigt, ergibt sich der Vorbekanntheitshorizont lediglich aus einer begrenzten bzw. endlichen Anzahl von Erfahrungsfällen. Die „Ähnlichkeit" zwischen dem früher Erfahrenen und dem später zu Erfahrenden sollte deshalb Lohmar zufolge nur als „Familienähnlichkeit" konzipiert werden.[918] Und wie Husserl weiter erklärt, funktioniert die Auffassung des früher Erfahrenen nur als „Anfangsstadium" für die spätere Auffassung des zu Erfahrenden. Denn in der Tat wird jene auffassungsmäßige Antizipation oder jene Vorzeichnung, die aus dem Vorbekanntheitshorizont der erfahrenden Subjektivität entspringt, immer nur „mehr oder minder vollkommen" erfüllt (XXXIX/2). Dies impliziert, dass es immer *wesentliche* sowie *faktische Möglichkeiten* gibt, den Sinn des später zu Erfahrenden *über* den Vorbekanntheitshorizont des früher Erfahrenen *hinauszusteigen* – z. B. als etwas *Vergleichbares*, aber *Nicht-Identisches*.[919] Die „kausale" Genesis – d. i. die „Urstiftung" – eines später zu Erfahrenden aus dem Vorbekanntheitshorizont der Subjektivität besagt also keineswegs, dass das später zu Erfahrende als das aufgefasst werden muss, was dem früher Erfahrenen im wesenstypischen Sinne identisch ist. Sondern es wird nur besagt, dass das früher Erfahrene als Gegenständliches eines Wesenstyps „vorangegangen sein muss […], damit eine Zukunft *eines gewissen Typus* soll eintreten *können*" (XIII/357 [Herv. d. Verf]).[920]

8.1.4 Typus, Vor-Prädikativität und sinnliche Ähnlichkeit

In der obigen Diskussion haben wir klargestellt, dass die Konzeption die „Vorherigkeit" wesentlich das immanent-zeitliche „Vorangehen" des „früher" vollzogenen Bewusstseins von

[918] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 124.
[919] Auf diesen Punkt werden wir später im Abschnitt 8.2.3 zurückkommen.
[920] Vgl. XIII/345–346.

Gegenständlichem bezeichnet. Bei diesem Anlass möchten wir aber darauf aufmerksam machen, dass die Konzeption der „Vorherigkeit“ noch eine zweite Bedeutung mit sich bringt. Wie wir aufgezeigt haben, ermöglicht die kritische Aufnahme des genetisch-phänomenologischen Gesichtspunkts Husserl nicht nur, das Konstitutionsverfahren und das intentionale Bewusstsein als zeitlich „ausgedehnten“ Prozess zu konzipieren. Sondern sie ermöglicht ihm auch, die „Vorstufe“ des Konstitutionsverfahrens und intentionalen Bewusstseins zu thematisieren und zu untersuchen. Wie wir gerade erläutert haben, bezieht sich dieser Begriff der „Vorstufe“ einerseits auf die frühere Auffassung von Erfahrenem im fertig entwickelten Sinne – als Palme, Tisch, Mensch oder Raumkörperlichen –, das sich als Vorbekanntheitshorizont bildet und die spätere Auffassung von ähnlichem Erfahrenem stiftet. Die Stufe der „früheren“ Konstitution, des „früheren“ Bewusstseins und des „früheren“ Erfahrenen besteht und bewirkt bereits *vor jenem „momentanen Zugleich“*, in dem der Sinn des transzendenten Gegenständlichen im fertig entwickelten Sinne verständlich gemacht wird. Andererseits ist aber auch zu bemerken, dass sich der Begriff der genetischen „Vorstufe“ auch auf die Phase des Konstitutionsverfahrens oder intentionalen Bewusstseins bezieht, *bevo*r die „vollkommene“ Konstitution des transzendenten Gegenständlichen – als Trägers des Seins- und gegenständlichen Sinnes und als einheitlichem Abschattungssystem – überhaupt *„fertiggestellt“ wird*. Dies impliziert, dass sich diese Konstitution des Motivationszusammenhangs zwischen dem früheren und dem späteren Bewusstsein von Gegenständlichem hauptsächlich auf der *vor-prädikativen* bzw. *vor-gegenständlichen* Ebene vollzieht.[921] Wie Husserl erläutert:

> [D]ass es zwar in einer vorthematischen Sphäre ursprünglicher Passivität auch schon so etwas wie eine Vorkonstitution von Sinneszusammenhängen gibt […] – zunächst ergriffen und nachher in Reichweite als ein möglicherweise zu erfassendes, als unerfasstes, unthematisches „Seiendes“ (seiend, ohne „bewusst zu sein, ohne thematisch zu sein) […]. Der eine (primordiale) drückt das genetisch erste Geben eines Gegenstandes in genetischer Urstiftung aus. Der andere die Kenntnisnahme eines neuen, wenn auch unbekannter Art. (XXXIX/3)

> Assoziation als passive Intentionalität ist schon möglich und beständig wirksam ohne Ichaktivität, wenn auch unvollkommen. (XIV/529)

Was kann „das“, was in Motivationszusammenhang miteinander gesetzt wird, eigentlich sein, wenn es noch kein „erfasstes“ oder „thematisches“ transzendentes Gegenständliches im vollkommenen Sinne gibt? Wie Lohmar einsieht, kann man auf dieser Ebene der Konstitution nur „*reelle Inhalte*“ auffinden, die in der transzendentalen Erfahrung „als *darstellende Momente* von

[921] Siehe Ricœur, *Das Selbst als der Andere*, SS. 401–402; Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, 133–145; Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 31–32; Holenstein *Phänomenologie der Assoziation*, SS. 46–52; Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, SS. 158–166; Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 43.

intentionalen Gegenständlichen“[922] funktionieren. Demgemäß lässt sich die von Husserl erwähnte „*Vorkonstitution* von Sinneszusammenhängen“ also, so Lohmar, grundsätzlich als die „synthetische Verbindung *der einzelnen anschaulich gegebenen Elemente eines Gegenstandes*“[923] oder, Holenstein zufolge, als die *vor-gegenständliche* synthetische Verbindung der *früher und später erlebten Sinnlichkeiten* nachvollziehen.[924] Hier lässt sich deutlich ansehen, dass jenes „Gegenständliche“, das Husserls genetisch-phänomenologische Analyse betrifft, sich nicht allein auf das transzendente Gegenständliche im vollkommen konstituierten Sinne bezieht, sondern auch – und noch häufiger – auf *die erlebten Sinnlichkeiten* im Sinne der *Hyle* oder des *Zeitobjekts*.

Dieser Denkrichtung zufolge müssen wir Husserls Begriff des „Typus“ in unsere Analyse einbeziehen.[925] Wie Lohmar erklärt: Obwohl man den sozusagen gleichen „Typus“ bei sowohl dem früheren als auch dem späteren Bewusstsein von Gegenständlichem herausfinden kann, ist der „Typus“ keineswegs als „Begriff“ oder „Kategorie“ zu konzipieren. Der Grund dafür besteht darin, so Lohmar, dass sich die „Gemeinsamkeit“ zwischen dem Früheren und dem Späteren keinen Zusammenhang zwischen Einzelheiten verstehen lässt, die demselben „Eidos“ zugehören und ihn gemeinsam exemplifizieren. Sondern der Typus ist, wie Lohmar nachdrücklich betont, nichts anderes als die erkenntnismäßige „Vorform des Begriffs“[926], die sich rein aus „Ähnlichkeitsdeckung“ oder „Verbindung einer Gruppe von Darstellungen ähnlicher Gegenstände (Ähnlichkeitsgruppe)“[927] entspringt. Zum Beispiel lässt sich die aktuelle Erfahrung von einem gelben, aromatischen, runden, fruchtig-sauren „Etwas“ bereits aufgrund ihrer *erlebten-sinnlichen, vorgegenständlichen bzw. vor-prädikativen Ähnlichkeit* mit bestimmten vergangenen Erfahrungen von „etwas Ähnlichem“ assoziieren. Die intentionale Assoziation vollzieht sich also nicht nur vor der Apperzeption dieses aktuell Erfahrenen als „Zitrone“. Sondern mit Rücksicht auf die erlebte-sinnliche Ähnlichkeit zwischen Gruppen von Darstellungen, die jeweils verschiedenes, aber ähnliches Gegenständliches abschatten, wird *Bekanntheits- bzw. Auffassungsvorzeichnung* von dem früheren Bewusstsein, in dem etwas als etwas *bereits apperzipiert wurde*, auf das spätere Bewusstsein übertragen, in dem etwas *noch zu apperzipieren ist*. Wie Husserl deutlich besagt:

> Damit ist gegeben eine *Tendenz des Übergangs* […]. Tue ich das aber bei dem einen und springe dann über zum andern, so hat die Kenntnisnahme den Charakter einer Wiederholung, einer Kenntnisnahme von schon Bekanntem. Die gesamte bisherige Kenntnisnahme ist in Vergegenwärtigung übertragen auf das Ähnliche oder Gleiche, und im Übergang decken sich [die früher explizierten Momente des Bekannten] […] mit den nun in aktuell sich vollziehendem

[922] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 104 [Herv. d. Verf.].
[923] Ebd., S. 120 [Herv. d. Verf.].
[924] Vgl. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, S. 165; und Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, S. 36.
[925] Vgl. EU/32–35, 131, 139, 333, 345.
[926] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 119.
[927] Ebd., S. 123.

Explizieren hervortretenden Momenten. (XIV/530 [Herv. d. Verf.])

Und angesichts der Auffassungsvorzeichnung aus der früheren Erfahrung kann jene Gruppe von erlebten Sinnlichkeiten, die im späteren Bewusstsein aufzufassen sind, in identischer Art und Weise *wie im Früheren* „beseelt" werden – z. B. *auch* als Darstellungsmomente *einer Zitrone*. Wie Husserl sehr deutlich äußert: „Auch ähnliches Auffassungsmaterial kann in *ähnlichem Sinne* aufgefasst werden, und die *Sinnesstruktur*, *Sinnesgliederung* kann *dieselbe* sein, wenn sie sich eben im aufzufassenden Material ausprägt" (XIV/125 [Herv. d. Verf.]). Zusammengefasst: Der Typus, der sich auf die erlebte-sinnliche Ähnlichkeit zwischen den Darstellungen von verschiedenen, aber ähnlichen Gegenständlichen bezieht, spiegelt also nur die *auffassungsmäßige Habitualität*, die durch die Deckung bzw. Sedimentierung des „früheren" intentionalen Bewusstseinslebens der Subjektivität allmählich und assoziativ gebildet wird.[928]

8.2 Grundprinzip der vor-prädikativen Konstitution

8.2.1 Assoziation des Eigenleibs und Fremdkörpers als vor-prädikative Konstitution

Nach der obigen Erläuterung, die sich auf den Wesenscharakter seiner genetischen Phänomenologie bezieht, ist ersichtlich geworden, wie und mit wem die genetische Fremderfahrungsanalyse bei Husserl anzufangen ist. Wie Yamaguchi formuliert: Das Kernthema dieser Analyse erweist sich wesentlich als die Ermittlung der assoziativen Konstitution des Motivationszusammenhangs zwischen dem Eigenleib, der immer *hier ist* und *bereits* gegeben wurde, und dem Fremdkörper, der immer *dort gegeben ist* und *noch* einzufühlen ist.[929] Diesbezüglich möchten wir die Bemerkung hinzufügen, dass der „Eigenleib" und „Fremdkörper" im Rahmen der husserl'schen genetischen Phänomenologie nicht als „Gegenständliches" im vollkommen konstituierten Sinne verstanden werden müssen. Sondern sie können sich jeweils auf die *erlebten Sinnlichkeiten* beziehen, die nur bei einer genetisch

[928] Vgl. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 119–124; D. Lohmar, "Types and Habits. Habits and their Cognitive background in Hume and Husserl," *Phenomenology and Mind*, Nr. 6 (2014), SS. 49–50; Lohmar, „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen," S. 131.

[929] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 95–98. Vgl. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, SS. 158–159. Siehe dazu XIV/526–527: „[W]enn nun eine Vergegenwärtigung [...] möglich sein soll, so muss sie irgendwie in meiner Originalsphäre motiviert, und das ist, assoziativ geweckt sein, und natürlich durch Ähnlichkeitsassoziation. Also ist da selbstverständlich der Ausgang die ja wirklich direkt aufweisbare Assoziation, die von dem ‚Leibkörper' dort auf meinen Leibkörper geht und in der Tat zu jener Deckung führt, die ich durch direkte Analyse an der Erfahrung anderer Mensch aufweisen kann."

„späteren“ Bewusstseinsphase als intentionale Darstellungsmomente des Eigenleibs, Fremdkörpers beseelt werden. [930] Mit anderen Worten: Der Fremdkörper erweist sich zum einen für die eigene Subjektivität als *geltungsmäßig unbestimmt* und zeigt zum anderen gewisse *erlebte-sinnliche „Ähnlichkeit“ zum Eigenleib*.[931] Vor diesem Hintergrund lässt sich also erkennen, dass die genetische Konstitution dieses Motivationszusammenhangs nichts anderes als die „*[a]nalogisierende Auffassung des Gegebenen“* bzw. „*Auffassung des Ähnlichen*“ auf der *passiven*, *vorprädikativen Ebene* ist, die sich zwischen dem *hiesigen und „bereits“ erfahrenen* Eigenleib dem *dortigen, aber noch nicht einzufühlenden Fremdkörper* vollzieht (XIII/355).

In Bezug auf das Kernthema der genetischen Fremderfahrungsanalyse macht Husserl zuallererst klar, dass nicht nur „*genetisch* […] erst mein eigener Leib konstituiert sein [muss], bevor ich einen fremden Leib ‚wahrnehmen‘ kann“ (XIII/337). Sondern es gilt auch, dass „‚[e]rst‘ […] ich Wahrnehmung meines Leibes haben [muss], mein Leib als Leib muss originär konstituiert sein, *dann kann* Erfahrung vom fremden Subjekt bzw. Leib erwachsen“ (XIII/333). Dies bedeutet, dass die assoziative Konstitution von etwas als das, was dem „Leib überhaupt“ *im genetischen Sinne ähnlich* ist*,* nur der „bereits erfolgten“ Konstitution des sozusagen „ersten“ Leibs – d. h. des *Eigenleibs* der eigenen Subjektivität – nachkommt.[932] Hierbei lässt sich der Begriff „Wahrnehmung“ oder „originale Gegebenheit“ jedoch nicht als die thematische Auffassung denken, in der etwas im gegenständlichen Sinne apperzipiert wird. Sondern sie verweist bei diesem Anlass auf die „Selbsterscheinung“ bzw. die „Selbstverleiblichung“ der eigenen Subjektivität, was sich immer in vollzugsmäßiger Anonymität und Nicht-

[930] Vgl. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 25: In der Tat gerät Yamaguchi in eine ähnliche Situation, wenn er versucht, das „Gegebene“ auf der vor-prädikativen Ebene des intentionalen Bewusstseins als „wahrnehmungsbereit“ oder „prinzipiell-wahrnehmungsbereit-[S]ein“ zu kennzeichnen. Vgl. dazu noch Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik,* SS. 34–36.

[931] Vgl. XXXIX/8: „Hierbei spielt eine Hauptrolle die durchgängige Unterscheidung zwischen *primären*, eigentlichen Gegenständlichkeiten (in diesem weitesten Sinn) als für sich einheitlich abgehobenen und schon in aktiver Identifizierung konstituierten, und *sekundären Gegenständlichkeiten*, die eventuell als Teile, als Momente in primären aus nachträglichen Motiven (Assoziation) zur Abhebung kommen können, aber nicht müssen, also impliziten Gegenständlichkeiten, die nicht von vornherein Abhebung haben, aber Potenzialitäten der Abhebung mit sich führen.“

[932] Vgl. XXXIX/3: „Der eine (primordiale) drückt das genetisch erste Geben eines Gegenstands in genetischer Urstiftung aus. Der andere die Kenntnisnahme eines neuen, wenn auch unbekannter Art.“ Siehe dazu XIII/345, 357; XIV/529. Natürlich können wir den erwähnten Motivationszusammenhang als die Zurückweisung des später gegebenen fremden Leibs zunächst auf den früher gegebenen *fremden Leib* verstehen. Diese Auffassung des Motivationszusammenhangs verschiebt allerdings nur das echte Problem der genetischen Konstitution der Fremderfahrung, denn es handelt sich hierbei nur um die wiederholende Gegebenheit des Gleichtypischen (d. h. fremden Leibs) in einem gleichartigen Bewusstseinsakt (d. i. Einfühlung) in der früheren Bewusstseinsphase. Es berührt daher noch nicht die Frage, wie überhaupt ein Gegebenes in einer noch früheren Bewusstseinsphase *nicht rein „als“ Körper*, sondern *„als“ Einfühlung motivierender Körper* konstituiert wurde, damit seine Gegebenheit eine Bewusstseinsweise weckt, die *anders als die Wahrnehmung ist*.

Gegenständlichkeit ereignet. In Anbetracht dieser *genetischen Primordialität* des *Eigenleibs*, der sich sowohl als das *zeitlich Frühere* als auch als das *auffassungsmäßig Urstiftende des einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs* erweist, gerät die Fremderfahrungsanalyse Husserls ziemlich in die Gefahr des transzendentalen Solipsismus – diemals im genetischen Sinne. Denn es ist hier so anscheinend, dass der dortige, einzufühlende Fremdkörper nur einseitig durch den hiesigen Eigenleib im immanent-zeitlichen und vor-prädikativen Sinne bedingt wird. Wie lässt sich nun diese genetische Primordialität des Eigenleibs so konzipieren, dass sie nicht zum transzendentalen Solipsismus im genetischen Sinne führt? Unseres Erachtens hängt die Antwort auf diese Frage davon ab, wie man die erlebte-sinnliche *Ähnlichkeit* zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper begreift. Tatsächlich lässt sich die Untersuchung dieses genetischen Begriffs der „Ähnlichkeit" weiter in die folgenden zwei Unterfragen gliedern. Also erstens: Gibt es einen Unterschied zwischen der Konstitution der *„Ähnlichkeit"* des Fremdkörpers und des Eigenleibs einerseits und der Konstitution ihrer *„Identität"* andererseits? Und zweitens: Ist die *Leibähnlichkeit* des einzufühlenden Fremdkörpers der *einzige* Motivationszusammenhang, der in der Assoziation des hiesigen Eigenleibs und des dortigen Fremdkörpers konstituiert wird?

8.2.2 Konstitution der zeitlich erlebten Sinnlichkeiten als Abgehobenheiten

Bevor wir die obengenannten Fragen behandeln können, möchten wir zunächst verschiedene vor-*prädikative* Schichten des Konstitutionsverfahrens kurz skizzieren. Nach Lohmars Lektüre der *Vorlesungen zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins* Husserls lässt sich das gesamte Konstitutionsverfahren vom genetischen Gesichtspunkt aus *stufenweise* abbauen. Und je nach der Eigentümlichkeit der konstitutiven „Leistungen" und der in ihnen konstituierten „Gegenständlichen" kann man das intentionale Bewusstsein in *fünf genetische Unterstufen* gliedern.[933] Auf der untersten bzw. ersten Stufe des intentionalen Bewusstseins vollzieht sich die *Selbstzeitigung* des Bewusstseins, gemäß der sich das Bewusstsein als einheitlicher, aber ständig entströmender „Fluss" konstituiert. Auf der nächsten bzw. zweiten Stufe kommt also die *Zeitigung der erlebten Sinnlichkeiten*, die die erlebten Sinnlichkeiten als aufeinanderfolgende Gegebenheiten – i. e. immanente „Zeitobjekte" – in demselben Bewusstseinsstrom „vorstellig" macht. Auf der obersten bzw. fünften Ebene des intentionalen Bewusstseins lässt sich auch der Akt der *Gesamtauffassung* vorfinden, der zufolge die erlebten Sinnlichkeiten „übergegriffen" werden und

[933] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 85–91. Vgl. XI/125–142. An dieser Stelle macht Husserl klar, dass die Synthesen des Zeitbewusstseins das „A" im „ABC" der Konstitution (XI/125) der Subjektivität selbst und ihres Gegenständlichen ausmachen (§ 27). Sie ist sukzessiv von den Synthesen der *Homogenität* im Zeitbewusstsein (§ 28) und der Konstitution des *Kontrastphänomens* (§ 29) gefolgt.

das transzendente Gegenständliche im fertig entwickelten Sinne darstellen. Was uns in der darauffolgenden Analyse interessiert, sind allerdings die *zwei* Konstitutionsebenen *zwischen* der zweiten Stufe der Zeitigung und der obersten Stufe der Gesamtauffassung. Es ist exakt in dieser *dritten* und *vierten* Stufe des Konstitutionsverfahrens, dass verschiedene vor-prädikative Sinnesmomente der intentionalen Erfahrung genetisch konstituiert werden.

Am Anfangspunkt unserer Analyse lassen sich also sowohl ein ständig entströmender Bewusstseinsfluss als auch eine kontinuierliche Reihe von aufeinanderfolgenden „Zeitobjekten" vorfinden. Es ist allerdings bald zu bemerken, dass der Begriff der „Zeitigung" nur klargelegt hat, wie die erlebten Sinnlichkeiten als eine kontinuierliche, ununterbrochene Reihe von Gegebenheiten synthetisiert werden, aber noch nicht, wie sie voneinander *differenziert* werden können. Vermöge der zeitigenden Leistungen des Bewusstseins lassen sich natürlich die erlebten Sinnlichkeiten nach ihren jeweiligen *Zeitsinnen* – z. B. nach ihren verschiedenen „Lagen" in demselben „Fluss" des Bewusstseins – voneinander unterscheiden. Ihnen fehlt trotzdem noch dasjenige „Prinzip" der Konstitution, um sie weiter nach ihren *sinnlichen Inhalten* „vereinzelt" werden können – z. B. als „eine" dauernde Klingel über „mehreren" Bewusstseinsphasen, oder als „einen" orangen, runden Umriss und „einen" sauren Geschmack in „derselben" Bewusstseinsphase. Vor diesem Hintergrund tritt also die *assoziative Intentionalität* zur Konstitution des Zeitobjekts als *Abgehobenheit* in den Vordergrund der phänomenologischen Forschung. Im Unterschied zur Selbstzeitigung des Bewusstseins und der Zeitigung der erlebten Sinnlichkeit in ihm wird die Konstitution der Abgehobenheiten von anderen Prinzipien beherrscht. Als „Abgehobenheit" zu sein bedeutet in der ersten Linie, dass sie – z. B. ein oder mehrere Zeitobjekte – „von etwas abgehoben in ebendiesem Feld" wird (XI/138). Wie Husserl erläutert, sind „[d]ie allgemeinsten inhaltlich bestimmten Verbindungen von abgehobenen Gegenständen […] offenbar Ähnlichkeit bzw. Gleichheit und Nichtähnlichkeit, oder sagen wir prägnanter: Verbindungen der Homogenität und Verbindungen der Heterogenität" (XI/129).

Wie ist aber eine „Verbindung" der Homogenität *und* Heterogenität zu begreifen, die die erlebte-sinnliche Ähnlichkeit, Gleichheit oder Nichtähnlichkeit zwischen verschiedenen Zeitobjekten konstituiert? Wie Husserl deutlich äußert, werden erlebte Sinnlichkeiten als „Einzelnes" im Bewusstsein „abgehoben dadurch, daß es gegen etwas *kontrastiert*, z. B. rote Flecken auf einem weißen Hintergrund" (EU/76). Man muss dieses *Kontrastieren* keinesfalls mit jenem „Vergleich" verwechseln, der sich aktiv, thematisch und auf der prädikativen Ebene vollzieht. Vielmehr findet das Kontrastieren, in dem die Abgehobenheit konstituiert wird, auf der passiven, nicht-thematischen und vor-prädikativen Ebene des Konstitutionsverfahrens statt. Denn bei dieser konstitutiven Unterstufe handelt es sich nur um „[die] Art und Weise immanenter Verbindung der Empfindungsgegebenheiten" (EU/76–77). In der Tat erweist sich diese Ebene der Konstitution nur als eine „impressionale Sphäre" bzw. eine Sphäre des originalen, aber nicht-

thematischen „Erlebens“, und in ihr wird lediglich die *Affektivität* bzw. die *sinnliche Affizierbarkeit* des Bewusstseins vorausgesetzt.[934] Man kann es vielleicht sogar so verstehen, wie Jansen suggeriert, dass die Abgehobenheit nicht eigentlich „aus“ undifferenzierten erlebten Sinnlichkeiten „abgeholt wird“. Sondern es sind die erlebten Sinnlichkeiten selbst, die je nach ihren jeweiligen sinnlichen Modalitäten, Qualitäten oder Stärken *einander kontrastieren* und *sich abheben*.[935] Mit anderen Worten: In der dritten genetischen Unterstufe der Konstitution geht es also um die *Herstellung der kontrastierenden Assoziation* zwischen inhaltlich „undifferenzierten“ erlebten Sinnlichkeiten. Als Ergebnis deren können die erlebten Sinnlichkeiten nach den Unterschieden ihrer erlebten „Affekte“ oder „Reize“ – wie Helligkeit und Dunkelheit, Rauheit und Glattheit, Wärme und Kälte, Tonhöhe, Lautstärke, Geruchs- oder Geschmacksintensität usw. – unterschieden werden und als „einzelne“ Abgehobenheiten hervortreten – z. B. als „ein“ Klingeln gegen Stille, „ein“ farbiger Umriss gegen Dunkelheit, „ein“ Geschmack gegen Geschmacksneutralität.[936]

An diesem Punkt müssen wir aber nachdrücklich betonen, dass das „Kontrastieren“ kein einziges Prinzip ist, das zur Konstitution der Abgehobenheiten dient. Tatsächlich charakterisiert sich „eine“ Abgehobenheit nicht nur durch ihren sinnlichen Kontrast zu „anderen“ Abgehobenheiten. Sondern auch sie konstituiert bzw. „vereinigt“ *sich* als „eine“ Abgehobenheit. Tatsächlich ist es häufig so, dass sich erlebte Sinnlichkeiten mit „ähnlichen“ oder „gleichen“ sinnlichen Affekten nicht als getrennte Einzelheiten in der gleichen Bewusstseinsphase herausstellen, sondern als *eine dauernde* oder *(zeitlich) ausbreitende*. Zum Beispiel werden rote Flecken, die einerseits in ununterbrochener Nähe zueinander liegen und sich andererseits von den fernliegenden weißen Flecken abgrenzen, nicht als „mehrere“ rote Einzelflecken abgehoben, sondern als „ein und derselbe“ rote Fleck. Dies impliziert, dass jede Abhebung der Abgehobenheit neben dem *Absonderungsmoment* auch ein *Verbindungsmoment* enthalten muss, sodass „auch in jedem Kontrast […] etwas von Verwandtschaft und Verschmelzung [bleibt]“ (EU/76). Wie Husserl aufzeigt, benötigt die Konstitution der empfindungsmäßigen Abgehobenheit als *Einzelheit* oder *Einheit* also über das Kontrastieren hinaus eine „passive Apperzeption von ähnlichen ‚Daten‘ ‚als‘ Einheiten“ (XXXIX/431). Diese Apperzeption der Ähnlichkeit der erlebten Sinnlichkeiten funktioniert also als „Verbindungsmoment“ auf der genetischen Unterstufe des Konstitutionsverfahrens, denn „[j]e

---

[934] Vgl. XI/149. Dazu Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, SS. 119–121.

[935] Vgl. Jansen, “Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World,” S. 66: “It is neither the ultimate reason nor the constitutive principle, and also not a formal possibility condition, but the *concrete process* by which *the given articulates itself* into sensible unities of coinciding.” Siehe dazu K-S. Montagova, *Transzendentale Genesis des Bewusstseins der Erkenntnis: Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen* (Dordrecht: Springer, 2013), S. 160.

[936] Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 85–90.

größer die ‚Ähnlichkeit', die Homogenität [der erlebten Sinnlichkeiten] ist, um so enger ist solche *Gruppeneinheit*, um so mehr ist sie *Einheit* der Abgehobenheit" (XI/138 [Herv. d. Verf.]). Nennenswert ist, dass die „Affekte" der erlebten Sinnlichkeiten sehr oft in „verschiedene[n] Grade[n]" gegeben sind; ein blauer und ein weißer Fleck können in einer Weise aneinander angrenzen, dass kein scharfer Farbkontrast an ihrer Grenze erkennbar ist. Dieses Alltagsbeispiel stellt trotzdem keinen Gegenbeweis zur Analyse Husserls dar, nach der sich die Auffassung von „ähnlichen" erlebten Sinnlichkeiten immer auf der vor-prädikativen Ebene der Konstitution vollzieht. Denn „abstandlos[e] Gleichheit" zwischen erlebten Sinnlichkeiten erweist sich grundsätzlich als „Limes vollkommenster Verwandtschaft", der nur *im Prinzip* erreichbar ist (EU/77).[937] Wie wir später sehen werden: Diese Konzeption der „abstandslosen Gleichheit" oder „totalen Ähnlichkeit" als *Limes* oder *Grenzfall der Assoziation* erweist sich als entscheidend für Husserls genetische Fremderfahrungsanalyse.

Wir müssen darauf aufmerksam machen, dass die vor-prädikative Ähnlichkeitsauffassung nicht nur zur Konstitution der „Einheit" der Abgehobenheiten beiträgt. Sondern sie spielt auch eine wichtige Rolle bei der Konstitution verschiedener Abgehobenheiten als die, die zu derselben Empfindungsmodalität gehören. Was bei diesem Fall gemeint wird, ist die Tatsache, dass erlebte Sinnlichkeiten auch immer mit Rücksicht auf die „Ähnlichkeit" ihrer jeweiligen *Empfindungsmodalität* assoziiert werden. Beispielsweise werden zwei Flecken von unterschiedlichen Farben – ein roter und ein grüner –, die in der gleichen Bewusstseinsphase auftreten, *gemeinsam* als „Sehempfindungen" gegenüber allen „gleichzeitigen" Abgehobenheiten in *anderen* Empfindungsmodalitäten – Seh-, Tast-, Geruchs-, Geschmacksempfindungen usw. – assoziiert (EU/76–77).[938] In einem noch größeren Kontext kann man sogar entdecken, dass die Ähnlichkeitsauffassung dazu beiträgt, die „inhaltliche" Homogenität des Zeitbewusstseins zu konstituieren, sodass es als *ein „inhaltlich" homogenes Feld* für die *Gegebenheit* und *Aufhebung* (oder *Abhebung*) der erlebten Sinnlichkeiten gebildet werden kann.[939] In der Tat trägt die einzelnen Abgehobenheiten jedenfalls die Möglichkeit in sich, sich zueinander *nicht* als bloße Aggregation von diskreten, unabhängig nebeneinander stehenden Abgehobenheiten zu verhalten. Vielmehr können einzelne Abgehobenheiten ferner assoziativ miteinander verbunden werden. Infolgedessen taucht „die ursprünglich und sinnlich (das ist passiv, vor aller Aktivität) konstituierte Einheit einer möglichen Gegenständlichkeit" bzw. *Abgehobenheitsgruppe* auf (EU/181–182, 224).[940] Auf der

[937] Vgl. XI/129–130.

[938] Vgl. Montagova, *Transzendentale Genesis des Bewusstseins der Erkenntnis*, SS. 153–155.

[939] Vgl. XI/138; EU/76–77.

[940] Vgl. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 141–143: An dieser Stelle sieht Lohmar ein, dass die Konstitution der Grundkategorie des „transzendenten Gegenständlichen" sogar ihre genetische Wurzel in der intentionalen Assoziation der Einzelabgehobenheiten als Abgehobenheitsgruppe hat, weil hierbei ein genetischer Übergang von einer „Ereignis-Ontologie" zur „Objekt-Ontologie" besteht. Seines Erachtens

einen Seite ist hervorzuheben, dass diese assoziativ konstituierte Abgehobenheitsgruppe *noch nicht* als transzendentes Gegenständliches im fertig entwickelten Sinne aufgefasst wird. Auf der anderen Seite erweist sich unseres Erachtens diese Abgehobenheitsgruppe, die auf der höheren Stufe des Konstitutionsverfahrens „beseelt" wird und als Darstellungsmoment des transzendenten Gegenständlichen fungiert, grundsätzlich als das „Gegenständliche" im genetisch-phänomenologischen Sinne. Das Auftauchen der Abgehobenheitsgruppe bezeichnet also nur, dass Abgehobenheiten in verschiedenen Empfindungsmodalitäten *„ähnlich"* funktionieren – d. i., *ein und dasselbe* transzendente Gegenständliche darstellen – können. So lassen sich beispielsweise die Abgehobenheiten von roten Flecken, blumenblätterartigen Umrissen, süßem Duft, sanftem und feinem Tastgefühl bereits miteinander assoziativ verbinden, bevor sie auf der höheren Konstitutionsebene als Darstellungsmoment einer und derselben „Blume" beseelt werden. Anders formuliert: „Gegenständliches" kann im Rahmen der husserl'schen genetischen Phänomenologie auch die „vereinigte" Gruppe von Abgehobenheiten bezeichnen, die in Bezug auf die *auffassungsmäßige Habitualität* oder den *Vorbekanntheitshorizont* der Subjektivität assoziativ verbunden sind.

Mit Rücksicht auf die obige Erläuterung haben wir klargemacht, dass es bei der dritten genetischen Stufe des Konstitutionsverfahrens wesentlich um die Konstitution der Abgehobenheiten geht, die „das Ergebnis zweier verschiedener Grundweisen assoziativer Einigung" ist, nämlich des *Kontrastierens* und des *Verähnlichens* (EU/78–79). Nach diesen zwei Grundweisen assoziativer Einigung lassen sich die erlebten Sinnlichkeiten, die bereits von Zeitsinnen geprägt sind, aber noch nicht inhaltlich differenziert werden, in nicht-thematischer und nicht-gegenständlicher Weise vergleichen und einander gegenüberstellen. Diese Grundweisen von Assoziation müssen jedenfalls zusammenwirken und verhalten sich zueinander wie zwei Seiten der Medaille. Denn die Konstitution der Abgehobenheiten in Ähnlichkeit zu *etwas* ist immer zugleich ihre Konstitution im Kontrast zu *etwas anderem* und umgekehrt. Wie Husserl explizit besagt: „[W]o keine vollkommene Gleichheit besteht, geht Hand in Hand mit der Ähnlichkeit (Verwandtschaft) *Kontrast*: Abhebung des Ungleichen von einem Boden des

---

bildet die Konstitution des Typus einer Abgehobenheitsgruppe – z. B. rund, gelb, duftig, sauer – simultan die vor-prädikative Auffassung ihrer *„normalen" Erscheinungen* für die Subjektivität. Vor diesem Hintergrund kann die Vorstellung des Ereignisses – z. B. der Gegebenheit von „typischen" Abgehobenheiten – „zu der Vorstellung von etwas umgeformt, das auch *ist*, wenn es jetzt nicht erscheint" – z. B. dass dieses „etwas" auch *ist*, wenn es sich nur als rund, gelb, duftig, aber *(noch) nicht sauer* erweist (S. 143). Mit anderen Worten: Die Konstitution der „normalen" Erscheinungen bestimmter Abgehobenheitsgruppen ermöglicht das Bewusstsein von „Objektpermanenz" oder „transzendenten Gegenständen" als einheitliche Sinnesträger und Abschattungssystem. Siehe auch EU/181–184, worauf die Analyse Lohmars basiert. Vgl. dazu S. Vincini, "Pairing and Sharing: The Birth of the Sense of Us," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2021), S. 6: Vincini vertritt eine ähnliche Auffassung wie Lohmar, wenn er sagt, dass die Identitätssynthese von etwas als „Dasselbe" nicht nur von der raumzeitlichen Kontinuität abhängt, sondern auch von der Assoziation nach Ähnlichkeit der Gegebenheiten.

Gemeinsamen“ (EU/77). Wie wir am Anfang des vorliegenden Kapitels aufgezeigt haben, stellt sich jeder Motivationszusammenhang der transzendentalen Erfahrung als einer heraus, in dem einerseits das *spätere* Bewusstsein von Gegenständlichem die *Weckung* des Früheren und andererseits das *frühere* Bewusstsein von Gegenständlichem die *Stiftung* des Späteren auslöst. Die Konstitution des Motivationszusammenhangs zwischen dem Früheren und dem Späteren setzt allerdings die Konstitution der Abgehobenheit und Abgehobenheitsgruppe in zwei Sinnen voraus. Erstens erfordert sie die Konstitution des früheren und des späteren „Gegenständlichen“ jeweils als Abgehobenheit (oder Abgehobenheitsgruppe) *in* verschiedenen *Zeitphasen*, sodass das Frühere und das Spätere zum Zeitpunkt ihrer jeweiligen Entstehung „inhaltlich“ von anderen Abgehobenheiten unterschieden werden können. Zweitens setzt die Konstitution des Motivationszusammenhangs die Möglichkeit voraus, dass Abgehobenheitsgruppen *aus* verschiedener – d. i. aus der früheren und späteren – Zeitphase miteinander assoziativ verbunden werden können. Nicht zu übersehen ist, dass ein entscheidender Unterschied zwischen der Assoziation von Abgehobenheitsgruppen aus derselben Zeitphase und der aus unterschiedlichen Zeitphasen besteht. Denn die frühere und spätere Abgehobenheitsgruppe, die miteinander assoziiert werden, werden seit dem Anfang ihrer Entstehung voneinander durch ihre jeweiligen Zeitsinne und Gegebenheitsweisen getrennt. Es ist aus diesem Grund, dass Husserl die passive Ähnlichkeitsauffassung von Abgehobenheitsgruppen aus verschiedenen Bewusstseinsphasen „Deckung in Distanz“ oder „Paarung“ nennt.[941] Hier drängt sich die Kernfrage nach der Konstitution des Motivationszusammenhangs zwischen dem früheren und dem späteren Bewusstsein von „Gegenständlichem“ auf: Wie ist die *assoziative Ähnlichkeit* zwischen den früheren und späteren Abgehobenheiten präzis zu erfassen? Diese Frage betrifft genau die vierte genetische Stufe des Konstitutionsverfahrens, auf der der hiesige Eigenleib der einfühlenden Subjektivität und der dortige Fremdkörper der einzufühlenden Subjektivität miteinander assoziiert werden.

8.2.3 Ähnlichkeit als Gradbegriff und Gleichheit als Limesbegriff

In einem obigen Zitat wird bereits darauf hingewiesen, dass die „Ähnlichkeit“ zwischen erlebten Sinnlichkeiten, Abgehobenheiten oder Abgehobenheitsgruppen erlebten Sinnlichkeiten in Ähnlichkeit verschiedenen „Grads“ statt in totaler Gleichheit gegeben werden kann, sondern noch

[941] Vgl. XIV/531: „[D]ie ganze Sachlage [von Weckung] ist eine gleiche, d. i., im Nacheinander solcher Übergänge konstituiert sich selbst eine Paarung, eine Deckung in Distanz.“ Dazu XV/642: „Wir haben wieder Synthesis der originalen Gegenwart (im weiteren Sinn) mit der einfühlungsmässig vergegenwärtigten, Deckung in Differenz.“

häufig so gegeben ist. Der Grund dafür besteht darin, dass sich „*völlige Gleichheit*“ zwischen Abgehobenheiten aus verschiedenen Zeitphasen nur als der „*Limes der totalen Ähnlichkeit*“ erweist (EU/405). [942] Husserls Beschreibung der „völligen Gleichheit“ als „Limes“ (der totalen Ähnlichkeit) verbirgt in sich eine hochwichtige Implikation: Falls totale Gleichheit oder Identität zwischen zwei miteinander assoziierten Abgehobenheitsgruppen nicht zu erreichen ist, bedeutet das nicht nur, dass sie nur in Ähnlichkeit zueinander aufgefasst werden, sondern auch, dass sie *notwendigerweise und gleichzeitig in Kontrast zueinander* stehen. Im Rahmen der genetischen Phänomenologie Husserls verhalten sich die Begriffe „Ähnlichkeit“ und „Kontrast“ zueinander wesentlich als *Gradbegriffe.* Es impliziert einerseits, dass die Ähnlichkeit und der Kontrast zwischen zwei miteinander assoziierten Abgehobenheitsgruppen nur im Rahmen *ein und derselben „Skala“* gedacht werden können. Andererseits weist dies darauf hin, dass „vollkommenste[] Gleichheit“ und „vollkommenste[] Ungleichheit“ lediglich *die beiden – idealen – Enden des Spektrums* sind. Wie Husserl klarstellt: „Jedes Paar hat seine Bestimmung des Ähnlichkeitsgrades, des Abstandes, mit dem Grenzfall der vollen Gleichheit, als Abstandslosigkeit, als Wiederholung im strengen Sinn“ (XIV/531–532).[943]

Was geschieht aber, wenn zwei Abgehobenheitsgruppen aus verschiedenen Zeitphasen als „total ähnlich“ bzw. „völlig gleich“ aufgefasst werden? Wie Husserl erläutert, geschieht hier also eine Gleichheitsdeckung. Das heißt: Die frühere und die spätere Abgehobenheitsgruppe überdecken sich „ohne jeden ‚Abstand‘“ – z. B. ohne auffallenden sinnlichen Kontrast –, sodass die eine „durch“ die andere „voll hindurch“ gesehen werden kann (EU/225). Als Ergebnis solcher Gleichheitsdeckung vollzieht sich daher eine „Verschmelzung“ bzw. „Einheitsbindung“ zwischen den früheren und späteren Abgehobenheitsgruppen. Was aber impliziert eine völlige Überdeckung und Verschmelzung von Abgehobenheitsgruppen aus zwei verschiedenen Zeitphasen? Erinnern wir uns daran, dass Abgehobenheitsgruppen immer auf einer höheren genetischen Stufe als *intentionale Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen* beseelt werden. Dementsprechend müssen wir zustimmen, dass die Überdeckung der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppen zugleich als Überdeckung der *früheren* und *späteren Darstellungsmomente „desselben“ transzendenten Gegenständlichen* gilt. Mit anderen Worten: Die „verschmolzenen“ Abgehobenheiten sind also als Darstellungsmomente betrachtet, die entweder ein vorbekanntes – d. i. dasselbe – Gegenständliches wiederholend abschatten oder ein

[942] Vgl. XI/398–405, Beilage XVII, unter dem Titel „Sinnliche Ähnlichkeitsverbindung. Sinnliche Gleichheit und Eidos,“ insbesondere 401: „Nehmen wir eine Gruppe gesonderter Daten aus einer Ähnlichkeitssphäre, so besteht die Möglichkeit, daß diese Daten vollkommen gleich sind. D.h., sie sind nicht nur ähnlich und nicht nur „sehr ähnlich“, sondern sie sind in bezug aufeinander ‚Wiederholungen‘. Wir sagen auch, ‚dasselbe‘ ⟨sei⟩ mehrmals da, immer wieder ‚dasselbe‘. Mag sein, daß diese Gleichheit der Wiederholung eine Idee, eine ideale Grenze ist, aber jeder Rede von solcher Wiederholung liegt die Beziehung auf diese Grenze zugrunde.“

[943] Vgl. I/142.

„neues Gleiches“ darstellen (XI/130–131; EU/77).

Im Anschluss an Husserls Präzisierung des Gleichheitsbegriffs als *totale Ähnlichkeit* sollten wir seither jenes Verhältnis zwischen dem Früheren und dem Späteren, die trotz ihrer Ähnlichkeit auch einen gewissen Kontrast zueinander aufweisen und keine Überdeckung auslösen, prägnanter als *partielle Ähnlichkeit* bezeichnen. Unserer Ansicht nach kann diese Bezeichnung besser zum Ausdruck bringen, dass bei diesem Anlass simultan Momente der Ähnlichkeit *und* des Kontrasts bestehen. Wie Husserl sagt, erweist sich eine partielle Ähnlichkeit nur als „reine Ähnlichkeit der Teile […], aber nicht reine Ähnlichkeit der konkreten Ganzen“ (EU/229)[944] bzw. als „Deckung mit Abweichung“ (XI/130). Husserl elaboriert die Konzeption der partiellen Ähnlichkeit mithilfe des folgenden Beispiels: Wenn ein großes, rotes Quadrat und ein kleines, blaues Quadrat in assoziative Vergleichung gesetzt werden, überdecken sich die beiden einerseits in Bezug auf die *Gleichartigkeit ihres Umrisses* und unterscheiden sich andererseits im Hinblick auf den *Widerstreit* zwischen ihren Farben oder Größen (XI/130). In der Tat sagt Husserl sehr deutlich: Beim Fall der Ähnlichkeitsdeckung ist sich die Subjektivität immer von „eine[r] Abstandsspannung“ bzw. einer „Differenz der sich in der Deckung befindlichen, aber voneinander abweichenden Momente“ bewusst (XIV/531–532).[945]

Im Verhältnis zu der früheren Abgehobenheitsgruppe lässt sich die spätere Abgehobenheitsgruppe noch assoziativ als „neue“ Gegebenheit des „Altbekannten“ auffassen. Währenddessen wird jedoch die Möglichkeit einer totalen Deckung abgeschlossen. Dies gilt solange, als einige Abgehobenheiten in dieser Assoziation ständig in Kontrast zu anderen Abgehobenheiten stehen und die „Verschmelzung“ der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppen *hindern* bzw. *unterbrechen*.[946] Aus diesem Grund bezeichnet Husserl diese Auffassung der partiellen Ähnlichkeit zwischen der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppe nur als „niedergeschlagene Bestimmung“. Denn die sinnliche „Affekte“ oder die vor-prädikative „Sinne“ der früheren Abgehobenheitsgruppe lassen nur in der späteren Abgehobenheitsgruppe „in Anteilhabe“ finden. In Anbetracht dessen ist das spätere Gegenständliche oder die Abgehobenheitsgruppe grundsätzlich „ein anderes […], obschon in den entsprechenden Bestimmungen und als Ganzes ein Ähnliches“ (XIV/532). Wie Franck und Dodd richtig bemerken, kann diese *partielle* Deckung, die sich aus der partiellen Ähnlichkeit der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppe ergibt, immer nur als eine *Deckung in Abstand* konzipiert werden. Die partielle Ähnlichkeitsdeckung muss also von „Verschmelzung“ oder

[944] Vgl. EU/405.

[945] Vgl. auch EU/404–405: „Bei Übergang von Ähnlichem zu Ähnlichem stellt sich eine Deckung ein, die doch keine volle Deckung ist. Die überschobenen Ähnlichkeitsglieder haben einen *Abstand*. Verschiedene Ähnlichkeiten können verschiedenen Abstand haben, und die Abstände sind selbst wieder vergleichbar, haben selbst ihre Ähnlichkeiten.“

[946] Vgl. XI/130–131.

„Gleichheitsdeckung“ des Früheren und des Späteren differenziert werden, weil sie vielmehr ihre *Nicht-Identität* voraussetzt.[947] Partielle Ähnlichkeit bedeutet nun also: Die frühere und die spätere Abgehobenheitsgruppe werden in einer Weise so assoziiert, dass sie als *partiell ähnlich und zugleich partiell kontrastierend* miteinander verbunden werden. Umgekehrt gilt auch: Der Bestand des Kontrastmoments ist der assoziativen Konstitution der Ähnlichkeit konstitutiv, sonst würde das Ähnlichkeitsverhältnis zu einem der totalen Gleichheit.[948] An dieser Stelle lässt sich die Bedeutung eines wichtigen Begriffs in Husserls genetischer Phänomenologie endlich zur Klarheit bringen: Eine frühere und eine spätere Abgehobenheitsgruppe, die sowohl „Gemeinsamkeit“ als auch „sachlich[e] Sonderung“ zueinander aufweisen und also miteinander als *partielle Ähnliche* assoziativ verbunden sind, nennt Husserl ein *Paar* (EU/225–226). Ferner: Der Begriff der *„Paarung“*, den man überall in Husserls Fremderfahrungsanalyse bemerken kann, kann als Synonym der *assoziativen Auffassung* der *früheren* und *späteren Abgehobenheiten der Einfühlung* verstanden werden, die *sowohl Ähnlichkeit als auch Kontrast* mit sich bringen.

8.3 Assoziation und Übertragung der Auffassungsvorzeichnung

8.3.1 Wechselseitigkeit der vor-prädikativen Assoziation

An diesem Punkt müssen wir uns dem Thema zuwenden, wie die früheren Abgehobenheiten aufgrund ihrer Ähnlichkeit zu den späteren Abgehobenheiten ihre *urstiftende* Funktion gewinnen können. Wie wir darauf hingewiesen haben, sind Abgehobenheiten (oder Abgehobenheitsgruppen) grundsätzlich die intentionalen Abschattungs- bzw. Darstellungsmomente – wie die Farbe, der Umriss oder der Geschmack –, die auf der höheren genetischen Stufe des Konstitutionsverfahrens „beseelt“ werden und das transzendente Gegenständliche im fertig entwickelten Sinne darstellen. Dies bedeutet: „Abgehobenheiten“ sind tatsächlich nur *unselbstständige Momente* der transzendentalen Erfahrung, die methodisch und abstrahierend – z. B. durch das „Ausblenden“ bzw. den „Abbau“ der höheren genetischen Stufe der Konstitution – thematisiert werden. Nicht zu übersehen sind aber *auffassungsmäßige Bekanntheitsvorzeichnungen*, die an die Abgehobenheiten oder Abgehobenheitsgruppen angeschlossen sind. Wie wir früher skizziert haben, bezieht sich diese Vorzeichnung auf den Fall, dass die spätere Abgehobenheitsgruppe (in der genetisch höherstufigen Konstitution) *so und so* gegenständlich aufgefasst werden kann, *„weil“* die früheren und *ähnlichen* Abgehobenheiten *ebenfalls so und so* faktisch gegenständlich aufgefasst *wurden*.

[947] Franck, *Flesh and Body*, S. 108. Vgl. Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 28.
[948] Vgl. EU/77, 255–256.

Zum Beispiel wurden die grüne und glatte Oberfläche, der glockenförmige Umriss und der süße Geschmack *schon im früheren Bewusstseinsleben* als Abschattungen einer „Birne“ apperzipiert. In Hinsicht auf diese *„frühere“ Gesamtauffassung* der „früheren“ Abgehobenheitsgruppe – „als“ Birne – ereignet sich „nicht nur die Überschiebung“ zwischen dieser früheren und den späteren, aber ähnlichen Abgehobenheitsgruppen – z. B. grün, glatter, glockenförmig und süß. Sondern es vollzieht sich zwischen der früheren und der späteren Abgehobenheitsgruppe auch „eine *Deckung im gegenständlichen Sinn*“ (EU/224). Diese Deckung des früher aufgefassten und später aufzufassenden gegenständlichen Sinnes kann darauf zurückgeführt werden, dass die Ähnlichkeitsdeckung der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppe ebenfalls impliziert:

> […] eine Art *Überschiebung des einen Bewußtseins über das andere*, durch Übergehen erhält sich das eine Bewußtsein, […] als Bewußtsein vom selben ersten Gegenstand und kommt *mit dem zweiten Bewußtsein, dem von dem zweiten Gegenstand, zu einer Deckung*, im Fall der Gleichheit zu einer Kongruenz. (XI/130 [Herv. d. Verf.])

> Wenn wir eine beliebige im Rahmen der aktuellen Wahrnehmungsgegenwart statthabende Assoziation betrachten, eine Assoziation der Ähnlichkeit und im Grenzfall ⟨der⟩ Gleichheit, so gibt sie sich uns im Fall zweier, sagen wir, körperlicher Objekte als Paarung. Ein Paar hebt sich einheitlich ab und hat seine eigenartige Einheit eben als Paar. […] Eins weist auf das andere hin, oder wie wir auch sagen, von einem geht auf das andere hin eine Weckung. (XIV/530)

Vor diesem Hintergrund ist zuerst zu erkennen: „Paarung“ bezieht sich im prägnanten Sinne auf die Assoziation der früheren Abgehobenheitsgruppe, die *in spezifischer Weise gegenständlich aufgefasst wurden*, mit der späteren Abgehobenheitsgruppe, die *nach ihren „Affekten“ oder „Reizen“* dem Früheren total oder partiell ähnlich ist. Überdies hinaus lässt sich verdeutlichen, dass die „Deckung im gegenständlichen Sinne“ ihre Wurzel in der *Übertragung der gesamten Auffassungsvorzeichnung* hat, die von der *früher „schon“ gegenständlich aufgefassten* Abgehobenheitsgruppe ausgeht und die *späteren, ähnlichen*, *aber „noch nicht“ gegenständlich aufgefassten* Abgehobenheitsgruppe beeinflusst. Mit anderen Worten: Paarung ist die *Überschiebung* des früher vollzogenen Auffassungsakts über den später zu vollziehenden Auffassungsakt – die *Sinnstiftung* – angesichts der *Ähnlichkeit* zwischen der früheren und späteren Abgehobenheitsgruppe – die *Sinnweckung*. Hochwichtig ist zu beachten, dass die totale Deckung des früheren und späteren Bewusstseins von Gegenständlichem nur im Fall der totalen Ähnlichkeit bzw. völligen Gleichheit zu finden ist. Wie oben erläutert wurde, erweist sich hier das spätere Bewusstsein entweder als Auffassungsakt eines und desselben vorbekannten Gegenständlichen oder des neuen Exemplars eines vorbekannten Eidos (XI/130–1; EU/77). Dies gilt trotzdem nicht im Fall der *partiellen Ähnlichkeit*, denn die miteinander assoziativ verbundenen – d. i. *gepaarten* – Abgehobenheitsgruppen tragen immer Momente der Nicht-Identität bzw. des Widerstreits in sich. Wie Dodd einsichtsvoll anmerkt, bringt die *partielle Ähnlichkeit* statt *Identität* des Früheren und

Späteren exakt die Tatsache ans Licht, dass nicht jede Synthese in der Erfahrung „Manifestation der Identität [*manifestation of identitiy*]“ ist. Die Paarung ermöglicht deshalb, Dodd zufolge, die Übertragung von Auffassungsvorzeichnung, unter der Bedingung, dass die frühere und spätere Auffassung der Abgehobenheitsgruppe miteinander *nicht identisch* ist.[949] In der Tat besagt Franck sogar noch deutlicher, dass bei dieser „Übertragung“ oder „Überschiebung“ des Bewusstseins eine gewisse *„Kraft“ des widerstreitenden Moments* am Werk sein muss, damit das spätere Bewusstsein von Gegenständlichem nur als ein Ähnliches statt als ein Identisches des Früheren auftritt.[950] Dies impliziert aber zugleich, dass sich die frühere und spätere Auffassung von ähnlichen Abgehobenheitsgruppen *nicht auf dasselbe Einzelgegenständliche, Eidos oder Wesenstyp* beziehen muss. Überdies hinaus ist zu beachten, dass die Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen zwischen ähnlichen Abgehobenheiten auch nicht einseitig ist, sondern immer *wechselseitig*. Wie Husserl klarmacht:

> 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. (XV/252 [Herv. d. Verf.])

> Affiziert mich das eine [des Paars], so geht die Affektion in der Art auf das andere [desselben Paars] über, dass sie des andern Affektion verstärkt und umgekehrt. (XIV/530)

Worauf sich Husserl bezieht, ist nicht die auffassungsmäßig „weckende“ und „stiftende“ Beziehung zwischen der früheren und späterer Auffassung von Abgehobenheitsgruppe, sondern ihre *wechselseitige Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen*. Dies lässt sich vielleicht besser als eine *Vertiefung des Begriffs des „Motivationszusammenhangs“* konzipieren. In der Tat verrät sich die Wechselseitigkeit dieser Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen schon, wenn wir im letzten Kapitel die Rückprojektion von Sinnen zwischen dem *Urmodalen* und dem *Modifizierten* untersuchen. Dabei wurde aufgezeigt, dass das Urmodale wegen der Entstehung des intentionalen Modifizierten wiederum als eines der mehreren möglichen Modi „relativiert“ wird. In vergleichbarer Weise lässt sich auch eine *rückwirkende Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen* vom späteren Bewusstsein von Gegenständlichem auf das Frühere entdecken. Diese rückwirkende Übertragung ist uns nicht fremd: Der Auftritt eines *nicht-antizipierten* bzw. *neuen* Sinnes kann uns motiviert, eine frühere Erfahrung in Bezug auf die spätere „wiederaufzufassen“.[951] Wenn wir beispielsweise zum ersten Mal das Tier

[949] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 28.

[950] Franck, *Flesh and Body*, S. 132: „There is indeed a certain force at work in the transfer of meaning that proceeds from one perceived object to another, or more precisely, from *one datum of something* to another *datum* that *does not give the same things*.“ [Herv. d. Verf.]

[951] Ähnliche rückwirkende Übertragung von Auffassungsvorzeichnung lässt sich noch öfter bei Fällen der

„Wolf“ kennenlernen, ist unsere spätere bzw. aktuelle Auffassung nicht einseitig von Auffassungsvorzeichnungen geprägt, die aus unserer früheren Auffassung von ähnlichen Abgehobenheitsgruppen – z. B. „Hundeartigen“ – entstammen. Vielmehr kann die spätere Auffassung von „Wolf“ auch eine rückwirkende Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen auf die früheren Erfahrungen leisten, sodass die früheren Erfahrungen von „Hundeartigen“ in Bezug auf die spätere „erweiternd“ apperzipiert werden können – z. B. einige noch als Erfahrungen des „Hunds“, andere aber nach „Wiederauffassung“ oder „Korrigieren“ als Erfahrungen des „Wolfs“. [952] Mit Rücksicht auf die Möglichkeit der rückwirkenden Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen liefert uns Costello den sehr wichtigen Hinweis, dass die „Ähnlichkeit“ zwischen der früheren und späteren Auffassung von Abgehobenheiten weder dem einen noch dem anderen Vorrang gibt. [953] Und in Kürze werden wir klarstellen, dass diese wechselseitige Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen sowohl zur Konstitution des einzufühlenden Fremdkörpers als „Fremdleib“ als auch zur Konstitution des hiesigen Eigenleibs als „Körper“ in der raumdinglichen Welt beiträgt.

Neben der wechselseitigen Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen zwischen den „gepaarten“ Abgehobenheitsgruppen lässt sich auch beobachten, dass eine Abgehobenheitsgruppe *unterschiedliche Auffassungsvorzeichnungen* in sich tragen kann. Beispielsweise kann dieselbe Abgehobenheitsgruppe, die aktuell erlebt wird, entweder aufgrund ihrer Ähnlichkeit zu einer *früheren Wahrnehmung* als Leinwand oder zu einem *früheren Bildbewusstsein* als Bildobjekt aufgefasst werden. Welche Auffassungsvorzeichnungen tatsächlich ausgelöst werden, hängt sowohl vom Interesse der erfahrenden Subjektivität – z. B. ob sie etwas wahrnehmen oder bildlich auffassen will – als auch vom aktuellen Erfahrungskontext ab – z. B. beim Künstlerbedarf oder beim Museum. Die Vorzeichnung der früheren Auffassung auf die spätere lässt sich also nicht einfach mit der kausalen „Bedingtheit“ der späteren Auffassung durch die frühere verstehen, als ob die spätere Auffassung immer in völlig identischer Weise wie die frühere vollzogen werden müsste. [954] Vielmehr wird die erfahrende Subjektivität durch die Auffassungsvorzeichnungen des früheren Bewusstseins nur über die folgende *Möglichkeit* informiert: Eine spätere Abgehobenheitsgruppe *kann* in einer bestimmten Weise aufgefasst werden, „weil“ eine frühere, aber ähnliche Abgehobenheitsgruppe in einem früheren Bewusstsein in vergleichbarer Weise

---

Korrektur oder Widerlegung beobachten, wenn das Frühere aufgrund der Gegebenheiten des Späteren nicht mehr für gültig gehalten wird wie zuvor.

[952] Vgl. Lohmar, „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen,“ S. 140: Lohmar ist daher der Auffassung, dass „Paarung im Sinne einer gleichsinnigen Apperzeption auf der Grundlage einer vagen Ähnlichkeit mit den wenigen Einzelgegenständlichen.“ Vgl. auch Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 124.

[953] Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, S. 51.

[954] Vgl. Jansen, “Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World,” S. 67.

aufgefasst wurde. Aus dieser Überlegung betont Husserl also mit Nachdruck:

> Aber natürlich sagt das nicht, dass die je [in Paarung] 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. […] Der Fortgang der Erfahrung zeigt, dass die [in Paarung übernommene] Geltung […] über ihre „rechtmässigen" Grenzen hinausschiesst. […] Die Erfahrung erst zeigt, was „wirkliche Analogie" hier jeweils heissen darf, d.h. die *Erfüllung* und *Enttäuschung* der Antizipation. (XV/252 [Herv. d. Verf.])

Husserl bringt an dieser Stelle zwei wichtige Punkte ans Licht: Erstens ist die *wechselseitige Übertragung* von Auffassungsvorzeichnungen zwischen den Gepaarten *immer sicher*. Zweitens ist die *Erfüllung* der vorgezeichneten Auffassungen jedoch *nicht immer erfolgreich*. Wie Lohmar aufzeigt, kann sich die Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen auch als „‚bloße Möglichkeiten' oder ‚unwahrscheinliche Entwicklungen' in dem Modus der motivierten Möglichkeiten" erweisen.[955] Hier wird ersichtlich, dass ein Paar – d. i. zwei miteinander assoziierte Abgehobenheitsgruppen, die jeweils in einem früheren und einem späteren Bewusstsein aufgefasst werden – der erfahrenden Subjektivität nur *auffassungsmäßige „Antizipation"* gibt. Umgekehrt bedeutet dies: Die Übertragung dieser „Auffassungsvorzeichnung" stellt keine Garantie aus, dass die vorgezeichnete Auffassung notwendigerweise – *mindestens nicht im vollkommenen Sinne* – erfüllt werden muss.[956] Was die Auffassungsvorzeichnungsübertragung begleitet, sind daher nicht nur Erfüllungsmöglichkeiten, sondern auch *Enttäuschungsmöglichkeiten*.

8.3.2 Kommentar zu Schütz und Kozlowski: die prinzipielle Unmöglichkeit der assoziativen Paarung des Eigenleibs mit dem einzufühlenden Fremdkörper

Nach der obigen Analyse sind wir vorbereitet, uns mit der Kritik an Husserls zu befassen, die sich auf Husserls Konzeption der „Paarung" bezieht.[957] In der Tat lassen sich diese Kritiken in zwei

[955] Siehe Lohmar, „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen," S. 134: Dabei zeigt Lohmar auf, dass sich die Übertragung von Auffassungsvorzeichnung bzw. das Ergebnis der „Weckung" auch als „‚bloße Möglichkeiten' oder ‚unwahrscheinliche Entwicklungen' in dem Modus der motivierten Möglichkeiten" erweisen kann. Mit anderen Worten: Die Auffassungsvorzeichnung, die erweckt wird, erhält nicht jedenfalls die entsprechende Evidenz – z. B. dass die „vorgezeichnete" Auffassung nicht immer „erfüllt" wird.

[956] Vgl. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, S. 120.

[957] Siehe Hutcheson, "Husserl's Fifth Meditation," S. 282; R. Harlan, "Must the Other be Derived from the I? Towards the reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation," *Husserl Studies* 1 (1984), S. 92; Haney, *Intersubjectivity Revisited*, S. 52; Smith [A.], *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*, S. 222; Rodemeyer, *Intersubjective Temporality*, SS. 163–164; Schloßberger, *Die Erfahrung des*

Fragen gruppieren. Die deutlichsten Formulierungen dieser zwei Fragen lassen sich jeweils in der Analyse Schütz' und Kozlowskis vorfinden. Wie Schütz aufzeigt, spielt der Begriff der Paarung – d. i. die analogisierende bzw. die Ähnlichkeitsauffassung des hiesigen „Eigenleibs" und des dortigen „Leibkörpers" – eine zentrale Rolle in Husserls Einfühlungsanalyse.[958] Schütz zufolge kann die Einfühlung motiviert bzw. aufgelöst werden, wenn der Fremdkörper der (noch) einzufühlenden Subjektivität *aufgrund seiner Ähnlichkeit zum Eigenleib* der eigenen Subjektivität miteinander assoziiert wird. Diesbezüglich wirft Schütz die Frage auf, ob jene Ähnlichkeit zwischen dem Fremdkörper und dem Eigenleib, die die Einfühlung motiviert, überhaupt vom Gesichtspunkt der eigenen Subjektivität aus konstituiert werden könne. Wie er weiter erläutert: Während der dortige Fremdkörper im Grunde genommen „ein visuell wahrgenommener" sei, werde der hiesige Eigenleib von der eigenen Subjektivität „aber nur ausnahmsweise und dann nur partiell, visuell wahrgenommen".[959] Zudem werde der Eigenleib, so Schütz, immer von der eigenen Subjektivität als „innere[s] urstiftend[s] Organ" mit entsprechenden „Grenzen von „innere[r] ‚Wahrnehmung'" und mit „Erlebnis der Kinästhese seines Fungierens" erlebt.[960] Im Kontrast dazu würden der Erscheinung des Fremdkörpers stets diese leiblichen Aspekte fehlen. Mit Rücksicht auf diese unvollkommene Körperlichkeit des Eigenleibs und das Fehlen von Leiblichkeit im Fremdkörper hegt Schütz den Zweifel daran, ob der dortige Fremdkörper der (noch) einzufühlenden Subjektivität und der hiesige Eigenleib der einfühlenden Subjektivität „so unähnlich als möglich [sind] und daher nie zu einer analogisierenden Auffassung führen [können]".[961] Es lässt sich daher zusammenfassen, dass sich die Frage Schütz' auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Gegebenheitsweise des Eigenleibs und der des Fremdkörpers für die eigene Subjektivität bezieht. Denn von der Perspektive der eigenen Subjektivität aus gebe sich der Eigenleib Schütz zufolge jedenfalls als *vollständig Leibliches* und

---

Anderen, SS 128–134; Jardine, *Empathy, Embodiment and the Person*, S. 148; J. Mensch, *Selfhood and Appearing: The Intertwining* (Leiden, Boston: Brill, 2018), S. 139; S. Bredlau, "Husserl's 'Pairing' Relation and the Role of Others in Infant Perception," *Journal of Consciousness Studies* 23, Nr. 3–4 (2016), SS. 14–15; Z. Luo, "Motivating Empathy: The Problem of Bodily Similarity in Husserl's Theory of Empathy," *Husserl Studies* 33 (2017), SS. 47–48; J. Smith, *Experiencing Phenomenology: An Introduction* (London/ New York: Routledge, 2016), SS. 171–172: Diese Philosophen und Philosophinnen sind darauf aufmerksam, dass die Kritik gegen Husserl gültig ist. Sie versuchen deshalb im Rahmen der Phänomenologie Husserls, eine andere Interpretation bezüglich der assoziativen Konstitution des hiesigen Eigenleibs und dortigen Fremdkörpers anzuliefern.

[958] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," SS. 98–99.

[959] Ebd., S. 98.

[960] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," SS. 98–99. Vgl. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, SS. 232–234: Scheler macht auch darauf aufmerksam, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegebenheit des Leibs (überhaupt) und des dortigen Raumdings besteht. Denn der Leib gibt sich immer in Form von „*Bewegung*sintentionen und Folgen von Bewegungs- und Lageempfindungen", während das dortige Raumding „an erster Stelle" in Form von „optischen Bilder[n]" erscheint. Dies macht auch eines der Hauptgründe für Scheler, die Konzeption des „Einfühlungsprozesses" als „Analogieschluss" abzulehnen.

[961] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," S. 99.

partiell Gegenständliches, wogegen der Fremdkörper immer nur als vollständig Gegenständliches erscheine. Schütz' Erachtens widerspreche also Husserls Theorie der analogisierenden Auffassung seinem eigenen „phänomenologischen Befund", weil Husserl versucht habe, zwei wesentlich voneinander Unterschiedliche als Paar aufzufassen.[962]

Die Kritik Schütz', die sich auf Husserls vergebliche Vernachlässigung des Unterschieds zwischen der Gegebenheit des Eigenleibs und Fremdkörpers bezieht, scheint ziemlich überzeugend zu sein. In der Tat haben wir auch im dritten und vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass die Gegebenheit des Eigenleibs immer nur von „eigentümlicher perspektivischer Verkürzung" geprägt wird (IV/159) und von sinnlichen sowie kinästhetischen Empfindnissen begleitet ist. Dahingegen unterscheidet sich die Gegebenheitsweise des „Fremdleibs" der einzufühlenden Subjektivität von der des wahrgenommenen Gegenständlichen nicht, unter der Bedingung, dass wir uns mithilfe der primordialen Reduktion rein an den „dinglichen Kern"[963] bzw. die Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs fokussieren. Aber dienen diese Beobachtungen, die Husserl in seinen Manuskripten explizit darlegt, nicht exakt als Beweis dafür, dass Husserl sich der unterschiedlichen Gegebenheitsweise des Eigenleibs und des Fremdkörpers *durchaus bewusst* ist? In der Tat besagt Husserl eindeutig:

> Es ist klar, dass die Ähnlichkeit von körperlicher Leiblichkeit und einer Aussenkörperlichkeit *zu keiner schlichten apperzeptiven Übertragung* [Herv. d. Verf.], also Appräsentation, führen kann, nämlich leiblicher Eigenheit auf ähnliche Körperlichkeit, da die apperzeptive Gestalt der spezifischen Leiblichkeit eine *ganz einzigartige* [Herv. i. Orig.] ist und prinzipiell nicht in der originalen Erfahrung wiederholbar. Die Überschiebung durch Ähnlichkeit findet zwar statt, aber es scheidet sich nun das „Homogene", innerhalb dessen Appräsentation statthaben kann (das Naturale), und das „Heterogene", d. i. eben das spezifisch Leibliche und Aussenkörperliche. Hier ist Setzung durch Übertragung nicht möglich, und der Versuch des Ansatzes führt nicht auf Widerstreit gegen das Faktum, sondern auf *regionalen Widersinn* [Herv. d. Verf.]. (XIV/497)[964]

> In unserem Fall wird die Ähnlichkeit jenes Aussenkörpers dort (fremder Leib) mit meinem Leibkörper erfahren, bei einer so verschiedenen Orientierungsgegebenheit, dass für beide eine Orientierung, wie sie je der andere Körper zeigen kann, ausgeschlossen ist. *Daher das Problem,*

---

[962] Schütz, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl," S. 99. Vgl. P. Reynaert, "Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited," *Husserl Studies* 17, Nr. 3 (2001), S. 212; und dazu Sandu, *Koexistenz im Ineinander*, S. 125: Reynaert und Sandu geben eine ähnliche Bewertung der Theorie der analogisierenden Auffassung wie Schütz.

Siehe dazu H. De Preester, "From Ego to Alter Ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered Approach to Intersubjectivity," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7, Nr. 1 (2008), SS.139–141: Dahingegen vertritt sie die Meinung, dass die Paarung des Eigenleibs und des Fremdkörpers exakt die wechselseitige „Abbildung" [*mapping*] der visuellen Wahrnehmung des Fremdkörpers und der kinästhetischen Vorstellung des Eigenleibs ist. Und diese wechselseitige „Abbildung" ist vielmehr die Möglichkeitsbedingung von intersubjektiven Phänomenen wie Handlungsverständnis oder Nachahmung, anstatt der Erklärung der letzteren zu sein.

[963] XV/642.

[964] Vgl. auch XIV/255, 274; XV/295–296.

wie phänomenale Paarung möglich werden soll. Zwei Aussenkörper können leicht gepaart erscheinen. (XIV/533 [Herv. d. Verf.])

Aus diesen Zitaten ist zuerst abzulesen, dass der wesentliche Unterschied zwischen der Gegebenheitsweise des Eigenleibs und des Fremdkörpers deutlich in Husserls Augen fällt. Noch wichtiger ist jedoch, dass die „Paarung" des Eigenleibs und des Fremdkörpers weder mit der assoziativen Gleichheitsauffassung noch der Identitätsdeckung der beiden identifiziert werden kann. Dies deutet implizit darauf hin, dass die Paarung der beiden nur die vor-prädikative Auffassung ihrer *partiellen Ähnlichkeit* miteinander ist. Ansonsten würde der Eigenleib und Fremdkörper als Identisches assoziiert – z. B. als verschiedene Darstellungen, die dasselbe transzendente Gegenständliche oder verschiedene Exemplare desselben Eidos darstellen. Ferner ist auch sichtbar geworden, dass die Übertragung von Auffassungsvorzeichnung in einem Paar weder einseitig verläuft noch den Erfolg der vorgezeichneten Auffassung gewährleistet. Denn einerseits ereignet sich auch eine rückwirkende Übertragung der Auffassungsvorzeichnung vom Späteren zum Früheren, und andererseits besteht immer die Möglichkeit, die vorgezeichnete Auffassung zu enttäuschen oder von ihr abzuweichen. Im Gegensatz zu Schütz' Konzeption handelt es sich bei der Paarung in Husserls genetischer Fremderfahrungsanalyse also nicht darum, wie „völlige Gleichheit" zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper auf der vor-prädikativen Ebene konstituiert werden kann, sondern vielmehr darum, wie ihre *partielle Ähnlichkeit* miteinander und simultan ihre *partielle Kontrast* – z. B. „regionaler Widersinn" – zueinander vor-prädikativ aufgefasst werden können.

An diesem Punkt sollten wir uns mit der zweiten Kritik gegen Husserls Konzeption der Paarung befassen. In der Tat vertreten Schütz, Sartre und einige Philosophen gemeinsam die Position, dass in der assoziativen Paarung des Eigenleibs und des Fremdkörpers nur zwei *mundane psychophysische Einheiten* statt zwei transzendentaler Subjektivitäten in Zusammenhang gesetzt werden.[965] Diese Kritik wird in Kozlowskis Analyse weiter entwickelt und in ihrer deutlichsten Form zum Ausdruck gebracht. Wie Kozlowski aufzeigt, weise der Fremdkörper aufgrund der Ähnlichkeitsauffassung auf den Eigenleib hin. Der „Eigenleib", auf den sich der Fremdkörper assoziativ bezieht, werde hier aber nur im Anschluss an seine Gegenständlichkeit als „wahrgenommene[r] menschliche[r] Körper" bestimmt.[966] Kozlowskis Erachtens sei Husserl darauf aufmerksam, dass der Fremdkörper jedenfalls in Ganzheit und in Ferne wahrgenommen

[965] Schütz, „Sartres Theorie des Alter Ego," SS. 225–226. Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 426: „Aber trotz diesen unbestreitbaren Vorzügen scheint uns die Theorie Husserls nicht spürbar verschieden von der Kants zu sein. Denn wenn mein empirisches Ego nicht sicherer als das des Andern, so hat ja Husserl das transzendentale Subjekt beibehalten, das davon radikal verschieden ist und stark dem Subjekt Kants ähnelt. Was man also zeigen müßte; ist nicht der Parallelismus der empirischen ‚Egos', den niemand bezweifelt, sondern der der transzendentalen Subjekte." Vgl. dazu Theunissen, *Der Andere*, SS. 64–65.

[966] Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, SS. 111–112.

werden könne, während der Eigenleib immer nur partiell und im Nahfeld vorzufinden sei.[967] Nach Kozlowski weise diese Aufmerksamkeit auf die unterschiedliche Gegebenheitsweise des Fremdkörpers und des Eigenleibs aber implizit darauf hin, dass die Gegebenheit der beiden noch im Rahmen der wahrnehmungsmäßigen – d. i. „dinglichen" – Gegebenheit konzipiert werde.[968] Dies bedeutet: Für Kozlowski gehe es bei der Paarung nicht um die assoziative Identifizierung des Eigenleibs und des Fremdkörpers, sie ist aber eine Ähnlichkeitsauffassung von einem partiellen Dinglichen und einem vollkommenen Dinglichen. Dazu legt Kozlowski weiter fest, dass Husserl in seiner Paarungstheorie einen Fehler begehe. Das Wesen dieses Fehlers bestehe Kozlowski zufolge darin, dass Husserls Paarungstheorie von vornherein von ihrer *egologischen Tendenz* bedingt werde.[969] Im Rahmen der egologischen Philosophie könne Husserl also die Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper im „reziproken" oder „wechselseitigen" Sinne nicht richtig denken.[970] Denn der Fremdkörper sei tatsächlich kein irgendeines Gegenständliches in der Primordialitätssphäre, sondern grundsätzlich *Fremd*-körper, der nur im Anschluss an die Eigenheit des Eigenleibs und die Einfühlungsleistungen der eigenen Subjektivität bestimmt werden könne. Die assoziative Auffassung des Fremd-*körpers* als *Fremd*-körpers beziehe sich also nach Kozlowski implizit auf den konstitutiven Vorrang des Eigenleibs und der eigenen Subjektivität auf der genetischen, vor-prädikativen Stufe der Fremderfahrung.[971]

Im Hinblick auf die obige Erläuterung, die sich auf die Grundprinzipien der genetischen Konstitution bezieht, können wir auch Kozlowskis Kritik gegen Husserls Konzeption der Paarung entkräften. Erstens lässt sich Kozlowskis Kritik auf jene – irrtümliche – Konzeption zurückführen, dass der hiesige Eigenleib und der dortige Fremdkörper „zunächst" als Wahrnehmungsgegenständliche im *fertig entwickelten Sinne* konstituiert werden müssen, „bevor" die beiden gemäß ihren *dinglichen bzw. gegenständlichen Ähnlichkeiten* miteinander assoziiert werden können. Nach der obigen Analyse ist jedoch ersichtlich, dass diese Assoziation bzw. die Paarung nur auf der vor-prädikativen bzw. genetischen Unterstufe der Konstitution stattfindet. Dies bedeutet, dass das, was in der Paarung miteinander assoziiert wird, nur die *Abgehobenheitsgruppen* sind, die als intentionale Darstellungsmomente eines transzendenten Gegenständlichen fungieren. Demzufolge lässt sich weiter feststellen, dass die Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper nicht im gegenständlichen Sinne verstanden werden sollte, als ob ihre Ähnlichkeit wesentlich mit ihren dinglichen Eigenschaften zu tun hätte. Vielmehr geht es hier fundamental um die Ähnlichkeit zwischen den *sinnlichen „Affekten" bzw.*

[967] Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjektivität*, SS. 111–113.
[968] Ebd., S. 114, 191–200.
[969] Ebd., SS. 121.
[970] Ebd., S. 121, 123.
[971] Ebd., S. 122.

„Reizen“ der Abgehobenheitsgruppen, die jeweils auf der höhestufigen Konstitution als Eigenleib oder Fremdleib aufgefasst werden können. Überdies hinaus ist es offensichtlich falsch, wenn Kozlowski die Assoziation bzw. Paarung als einen einseitigen Prozess konzipiert. Wie wir oben erläutert haben, löst die assoziative Ähnlichkeitsauffassung – auch die zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper – immer eine wechselseitige Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen aus. Im Hinblick darauf, dass das Bewusstsein der späteren Abgehobenheitsgruppe immer rückwirkend das frühere beeinflusst – z. B. beweisend, präzisierend, korrigierend, widerlegend –, ist es kaum möglich – wenn nicht falsch –, zu behaupten, dass der Eigenleib einen „Vorrang“ vor dem Fremdkörper haben kann. Unseres Erachtens begeht Kozlowski tatsächlich den Fehler, den Begriff der assoziativen „Analogisierung“ bzw. der Paarung vorwiegend im Anschluss an den *„Analogieschluss“* zu konzipieren. Vor diesem Hintergrund müssen also sowohl der Eigenleib als auch der Fremdkörper „zunächst“ thematisch und gegenständlich apperzipiert werden. Nur so können die gegenständlichen Bestimmungen des Fremdkörpers „später“ denkerisch mit denen des Eigenleibs, der hier als das einzige Vergleichskriterium gilt, verglichen werden.

Mit Rücksicht auf die obigen Erläuterungen können wir zu den folgenden zwei Zwischenergebnissen kommen, die den Vorwurf gegen den vergeblichen transzendentalen Solipsismus in Husserls Fremderfahrungsanalyse allgemein widerlegen können. Erstens zielt weder die assoziative Paarung des Eigenleibs und des Fremdleibs noch die einfühlungsmäßige Auffassung der fremden Subjektivität darauf ab, das Einzufühlende mit dem Einfühlenden zu identifizieren. Sondern sie machen das Einzufühlende sowohl auf der vor-prädikativen als auch auf der prädikativen Ebene nur verständlich als das, *was dem Einfühlenden im erlebten-sinnlichen oder im geltungsmäßigen Sinne „widerspricht“*. Zweitens setzt weder die Paarung noch die Einfühlung die Identität des Einzufühlenden und des Einfühlenden voraus. Vielmehr müssen sie vom Urfaktum ausgehen, dass das Einzufühlende und das Einfühlende von Anfang an nicht aufeinander zu reduzieren sind. Mit anderen Worten: Sowohl im statischen als auch im genetischen Sinne sind das Einzufühlende und das Einzufühlende wesentlich von ihrem irreduziblen Unterschied geprägt.

8.4 Konstitution der assoziativen Dingähnlichkeit des Eigenleibs

8.4.1 Triebintentionalität und Anfang der Genesis

Nachdem wir die Wechselseitigkeit und die Vor-Prädikativität der assoziativen Ähnlichkeitsauffassung zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper ans Licht gebracht haben, sollten sich die obigen Kritiken gegen Husserls Paarungstheorie als unzutreffend erweisen.

Gerechterweise muss aber gesagt werden, dass die erste Kritik Schütz', die sich von der unterschiedlichen Gegebenheitsweise des Eigenleibs und des Fremdkörpers ausgeht, tatsächlich den wunden Punkt der genetischen Fremderfahrungsanalyse Husserls berührt. In Bezug auf diese Kritik Schütz' kann man natürlich beantworten, dass die assoziative und vor-prädikative Ähnlichkeit des Eigenleibs und des Fremdkörpers *keine totale Gleichheit* ist, sondern nur *partielle Ähnlichkeit*. Vor diesem Hintergrund drängen sich aber unmittelbar die Fragen auf, wie und inwiefern diese partielle Ähnlichkeit überhaupt konstituiert werden kann, und wie diese partielle Ähnlichkeit des Eigenleibs und des Fremdkörpers die Einfühlung motivieren kann. Diese zwei Fragen erweisen sich also tatsächlich als die zentralsten, aber schwierigsten Themen in Husserls genetischer Fremderfahrungsanalyse.

Im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit und am Anfang dieses Kapitels haben wir darauf hingewiesen, dass eine genetisch „solipsistische" Phase des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität *fiktiv* bzw. *methodisch* rekonstruiert werden kann. Mit Rücksicht auf die Urfakten, dass die eigene Subjektivität „wirklich" existiert, dass sie Einfühlungsleistungen als ihre Wesensmöglichkeit besitzt und dass in ihrem Bewusstseinsleben die Konstitution der fremden Subjektivität, der transzendentalen Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Geltungen der Welt *bereits „erfolgt"* ist, können wir Folgendes feststellen: In der genetischen Anfangsphase ihres Bewusstseinslebens gehören der eigenen bzw. einfühlenden Subjektivität als ihre faktische und wesensmäßige (Ver-)Möglichkeit die Einfühlungsleistungen, die jedoch *noch nicht ausgelöst werden*. Diese *genetisch-solipsistische* oder – in unserem Terminus – diese *vor-intersubjektive* Phase des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität nennt Husserl gelegentlich eine Phase der „Urkindheit" der Subjektivität. [972] Diese Urkindheit bezeichnet jedoch nicht die faktisch bestehende Phase des menschlichen Säuglings oder Frühkinds im empirischen – z. B. entwicklungspsychologischen – Sinne. Sondern sie ist eine *„fiktive"* bzw. *methodisch rekonstruierte Frühphase des Bewusstseinslebens* der eigenen Subjektivität, die genetisch „vor" dem Stattfinden der höherstufigen, gesamtauffassenden Akten liegt. [973] Wie ist allerdings die

[972] Vgl. XLII/102. Vgl. dazu Held, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie," 49: Dabei sagt Klaus Held, dass der Versuch, einen genetischen „Anfang" zu verfolgen, die absurde Konsequenz impliziere, dass „[a]m Anfang des Bewußtseinslebens [...] ein transzendentaler Robinson" stehe. Vgl. dazu Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, SS. 158–159; weiter Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, SS. 27–28, 155, 163–170, 177–191; und auch Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, SS. 133–145: Gegen Held drücken Aguirre, Lee und Lohmar die Auffassung aus, dass die Frage nach dem genetischen Anfang der Sinneskonstitution und des Erfahrungslebens der transzendentalen Subjektivität nicht nur möglich ist, sondern auch notwendig.

[973] In den Forschungen der zeitgenössischen Kognitionswissenschaft seit den 1970-er Jahren wird gezeigt, dass das Kind fast unmittelbar nach seiner Geburt die Fähigkeit demonstriert, den Gesichtsausdruck sowie die Mimik – z. B. die Protrusion der Zunge oder die Mundöffnung – des Anderen nachzuahmen. Diese Entdeckung der *Intermodalität* zwischen dem wahrnehmenden Eigenleib und dem wahrgenommenen Fremdkörper bei der

fiktive bzw. methodische „Rekonstruktion“ dieser genetischen Anfangsphase des Bewusstseinslebens überhaupt möglich? In Bezug auf diese Frage ist die Analyse Lees besonders nennenswert.[974] Wie er aufzeigt, stellt Husserl tatsächlich fest, dass ein solches Erfahrungsleben der sozusagen „frühkindlichen“ Subjektivität *im Prinzip* vorstellbar, aber *tatsächlich „nicht durch irgendwelche Erinnerung wieder zu erwecken ist“* (XV/582 [Herv.]).[975] Mit anderen Worten: Der eigenen Subjektivität fehlt hier einfach jene *Motivation* sowie *Motivationsstruktur*, die ihre Einfühlung sozusagen *„zum ersten Mal“* auslösen können. Denn keine Subjektivität kann den Inhalt der „frühkindlichen“ Phase ihres Bewusstseinslebens durch „egologische[] Reflexion“ oder Wiedererinnerungsakt vergegenwärtigen, ganz zu schweigen davon, diesen Inhalt zu bestätigen oder zu widerlegen.[976] Wie Lee trotzdem bemerkt, lässt sich diese frühkindliche Erfahrungslebensphase Schritt für Schritt durch die phänomenologische Reduktion und die *Einfühlung* „wieder“ zugänglich machen. Der Grund dafür liegt darin, wie Lee erklärt, dass die Erscheinung des eigenen Bewusstseinslebens, das in der Fernvergangenheit oder sogar Vergessenheit liegt, große Ähnlichkeit mit der Erscheinung des fremden Bewusstseins aufweist. Dies gilt insofern, als sie sich jeweils als unterschiedliche Wesenstypen von *wirklichkeitssetzenden Vergegenwärtigungen* erweisen.[977] Aus dieser Überlegung heraus legt Husserl fest, dass eine Rekonstruktion der genetischen Anfangsphase des intentionalen Bewusstseinslebens bzw. des „urkindliche[n] Seelenleben[s]“ der eigenen Subjektivität methodisch möglich ist, aber „als ein nur so *intersubjektiv* zugängliches Bewusstsein […]“ (XV/609 [Herv. d. Verf.]).[978] Mit anderen Worten: Die genetische Fremderfahrungsanalyse, in der ein genetisch-solipsistisches bzw. vor-intersubjektives Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität rekonstruiert wird, setzt ebenso *die*

Kognitionswissenschaft weist ziemlich gegen unsere Position – sowie die Positionen Husserls und Merleau-Pontys – darauf hin, dass das Subjekt von Anfang seines Erfahrungslebens an *völlig intersubjektiv* ist. Unseres Erachtens widerspricht diese Entdeckung der Kognitionswissenschaft jedoch keineswegs den phänomenologischen Analysen Husserls und Merleau-Pontys. Wie wir oben aufgezeigt haben, lässt sich einerseits der genetische primordiale Anfang als eine fiktiv rekonstruierte Phase des Bewusstseinslebens sehen, und das Bewusstseinsleben ist bei diesem Anfang zugleich „intersubjektiv“ und „solipsistisch“. Währenddessen hält Merleau-Ponty eine ähnliche Position. Seines Erachtens ist das Leibschema des Wahrnehmungssubjekts, das als Anschlagspunkt zur Konstitution des fremden Subjekts dient, in der Anfangsphase seines Erfahrungslebens vorzufinden, wird aber noch *nicht völlig* entwickelt. Siehe S. Gallagher und A-N. Meltzoff, “The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies,” *Philosophical Psychology* 9, Nr.2 (1996), SS. 220–224; S. Gallagher, “Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition,” *Husserl Studies* 21 (2005), S. 98, 101–102; und De Preester, “From Ego to Alter Ego,” SS. 140–142.

[974] Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, SS. 156–158.

[975] Ebd., S. 157.

[976] Ebd..

[977] Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, SS. 157–158. Vgl. M. Bower, “Husserl’s motivation and method for phenomenological reconstruction,” *Continental Philosophical Review* 47, Nr. 2 (2014), SS. 146–147.

[978] Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, SS. 157–158.

Einfühlungsleistungen der aktuell phänomenologisierenden Subjektivität im urfaktischen und methodischen Sinne voraus.

Wie Husserl erläutert, hat die eigene Subjektivität in ihrer „Urkindheit" noch „*keine Vorstellungswelt*"; vielmehr ist „[d]er Anfang […] das ursprüngliche Zeitbewusstsein, das Reich der ursprünglichsten Assoziation und Konstitution. Und desgleichen der konstitutive Aufbau der ‚Vorstellung' der eigenen Leiblichkeit der Umwelt" (XIV/334). [979] Zu beachten ist, dass der Eigenleib der eigenen Subjektivität noch nicht vollkommen als „Leiblichkeit der Umwelt" konstituiert wird – z. B. als *Nullzentrum* der Empfindungsgegebenheiten und der kinästhetischen Beweglichkeit. Allerdings spielt bei dieser Phase die Leiblichkeit bereits eine wichtige Rolle in Form des *Triebs* oder *Instinkts*. Husserl versteht den Trieb, der sich als den *Wesenscharakter der Intentionalität* auf der *vor-prädikativen* Ebene auszeichnet, grundsätzlich als eine „handelnde" bzw. praktische Intentionalität. Der „handelnde" Charakter des Triebs lässt sich darauf zurückführen, dass die Triebintentionalität im Grunde genommen ein „instinktives Bedürfnis" ist, das sich ständig auf etwas bezieht, was der Subjektivität zu jenem Zeitpunkt „fehlt" (XLII/84).[980] Aus diesem Grund bezeichnet Husserl den Trieb bzw. den Instinkt als das, was den „Anfang der Affektion" (XIV/334) für das Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität bildet.[981] Es ist aber hervorzuheben, dass der Trieb wesentlich eine eigentümliche *Blindheit* mit sich bringt. Denn die Subjektivität ist sich bei diesem Anlass lediglich dessen bewusst, dass „die Unbefriedigung […] [zur] Befriedigung werden" soll (XLII/85). Auf der einen Seite erweist sich das Begehrte für die Subjektivität nur ganz allgemein als *etwa Sachliches*, aber zugleich *Unbestimmtes*. Beispielsweise wird die Subjektivität bei diesem Fall vom Hunger getrieben und zielt darauf, etwas zu essen. Die Subjektivität weiß trotzdem nicht, „was" eigentlich essbar ist. Auf

[979] Vgl. XV/594–595: Dabei zeigt Husserl auf, dass die Primordialitätssphäre wesentlich ein „Triebssystem" ist. Siehe auch M. Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952*, übers. von T. Welsh (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2010), SS. 248–249: Nicht zufällig sagt Merleau-Ponty in seinen Vorlesungen an Kinds- und Entwicklungspsychologie die Erfassung, dass es in der Tat einen Prozess des „Verlötens [*soldering*]" von introzeptiven und extrozeptiven Organen bei den ersten sechs Monaten des Lebens des neugeborenen Kinds gibt. Und er vollzieht sich schon, bevor das Kind die Innen- und Außenleiblichkeit seines eigenen Leibs im Anschluss aneinander auffassen kann. Aus dem phänomenologischen Gesichtspunkt kann dieses „Verlöten" des Innen- und Außenleibs des Frühkinds zwar als Hinweis betrachtet werden, dass die Frage nach der Genese der Konstitution des Eigenleibs durch die Konstruktion einer Anfangsphase der transzendentalen Subjektivität gestellt werden kann – und muss. Wie Merleau-Ponty sagt, "*[n]o total body schema yet exists*" und "*[c]onsiousness of one's own body is first of all fragmentary*".

[980] Vgl. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 87; und A. Pugliese, „Triebsphäre und Urkindheit des Ich," *Husserl Studies* 25, Nr. 2 (2009), S. 146.

[981] Vgl. XLII/102, 221–222. Siehe auch R. Bernet, „Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl," in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, hrsg. von D. Lohmar, und D. Fonfara (Dordrecht: Springer, 2006), S. 44: Dabei betont Bernet nachdrücklich den *gefühlsmäßigen* Charakter der Triebintentionalität.

der anderen Seite ist auch zu beachten, dass der begehrte Gegenstand „nicht völlig unbestimmt" ist (XXXIX/474). Denn der „begehrte" Gegenständliche charakterisiert sich wesentlich dadurch, dass er das instinktive Bedürfnis *befriedigen* kann.

Diese Unbestimmtheit bezüglich dessen, „was" den Trieb eigentlich befriedigen kann, kann tatsächlich beseitigt werden. Dies gilt aber nur, *bis* das triebbefriedigende Gegenständliche wirklich gegeben wird, den „blinden" Trieb befriedigt und gemäß seiner *Befriedigungsfunktion* aus einer Pluralität von Gegenständlichen „abgehoben" werden kann (XLII/84–85, 94). Bei dieser Gelegenheit ist ersichtlich geworden, dass sich die Befriedigung des Triebs als das ursprüngliche, vor-prädikative Modus der *intentionalen Erfüllung* auszeichnet (XLII/221). Denn in Form des Bedürfnisses richtet sich das Bewusstsein auf *irreelles „Gegenständliches"* – z. B. Gegenstand oder Sachverhalt – hin, das wegen seiner „Affekte" das Bedürfnis des Bewusstseins *erfüllen* kann.[982] Was sich aber als ebenso wichtig bewährt, ist die *assoziative Auffassungsleistung* der Triebintentionalität. Der Grund dafür besteht einerseits darin, dass sich erlebte Sinnlichkeiten auf dieser vor-prädikativen Ebene der Erfahrung nach ihren verschiedenen Befriedigungskräften als *Abgehobenheiten* gegenüber anderen herausstellen. Sondern verschiedene Abgehobenheiten können auch nach ihren ähnlichen Befriedigungskräften als *gleichartige Abgehobenheiten* assoziativ „gruppiert" werden.[983] Zum Beispiel werden der Duft und Geschmack der Backwaren, das Tastgefühl der warmen und knusprigen Oberfläche, die goldbraune Farbe und runde Gestalt durch den *Hunger* aus anderen erlebten Sinnlichkeiten abgehoben, weil sich diese Abgehobenheiten gemeinsam auf die *Sättigung des Hungers* beziehen. Von diesem Gesichtspunkt aus gilt also der Trieb wesentlich als die *inhaltlich konkretisierten Grundprinzipien* der vor-prädikativen Assoziation des intentionalen Bewusstseins.

Angesichts der Triebintentionalität bekommt die eigene Subjektivität beim genetischen Anfang ihres Erfahrungslebens die ursprünglichste Bezogenheit auf den „Fremdkörper", den sie auf der späteren und höhestufigen Konstitution als „Fremdleib" (der fremden Subjektivität) verständlich machen wird. Nach Husserl gibt es tatsächlich bei jeder Subjektivität eine „[u]rsprüngliche Freude an der einfühlenden Erfassung des fremden Seelenlebens, an der einfühlenden Teilnahme an seinen Freuden" (XLII/85). Zu diesen ursprünglichen Freuden zählen allerdings nicht nur Mitgefühl bzw. Mitleid[984] und Geschlechtstrieb[985], sondern auch *Mutterliebe*[986]. Das Phänomen der Mutterliebe zeichnet sich für unsere Untersuchung der husserl'schen genetischen Fremderfahrungsanalyse als

---

[982] Vgl. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 52: Lees Erachtens ist die Treibintentionalität kein „Träger von Geltungen", sondern ein „blindes Begehrungsvermögen"; und Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 107.

[983] Vgl. XLII/84.

[984] Vgl. XV/513; XLII/85.

[985] XIV/405; XV/593; XLII/93, 97, 114.

[986] XIV/165–166; XV/178; XLII/85.

besonders wichtig aus. Denn die Bestände dieser „ursprünglichen Freude“ an der Erfahrung der verleiblichten fremden Subjektivität deuten darauf hin, dass die eigene Subjektivität stets von ihren Trieben auf *Abgehobenheiten* gelenkt wird, die in den höherstufigen Auffassungen – z. B. den Einfühlungen – als *Darstellungsmomente des Fremdleibs* aufgefasst werden. Wie Yamaguchi richtig einsieht, zeigt dies genau, dass die assoziative Paarung des Eigenleibs und des Fremdkörpers schon auf der vor-prädikativen Ebene und „in der Funktion der anonymen Leiblichkeit“ der frühkindlichen Subjektivität stattfindet.[987] An dieser Stelle können wir sogar behaupten, dass die sozusagen vor-intersubjektive Phase der eigenen Subjektivität trotz ihres „genetisch-solipsistischen“ Seins *schon* im wesensmäßigen und faktischen Sinne *intersubjektiv-bereit* ist. Vor diesem Hintergrund ist es also nicht verwunderlich, dass Husserl die Mutterliebe, die sich als einzigartige Triebintentionalität auszeichnet, in einem späteren Manuskript als die „erste“ Fremderfahrung der genetisch „anfangenden“ bzw. „frühkindlichen“ Subjektivität betrachtet.[988]

8.4.2 Erste Assoziation des Eigenleibs und Fremdkörpers in Mutter-Kind-Beziehung

Zu Beginn seiner Untersuchung der Mutterliebe wirft Husserl die folgenden zwei Fragen auf. Erstens: Worin besteht diese „‚instinktive‘ Habitualität“ der Mutterliebe, aufgrund deren sich die „frühkindliche“ Subjektivität auf die „erste[n] Daten“ seines Bewusstseinslebens ausrichten kann? Und zweitens: Wie kann sich die frühkindliche Subjektivität als jenes Ich konstituieren, dem die „affizierenden“ Daten und die triebhaften „Ichakte[]“ gehören (XV/604–605)? In Bezug auf die erste Frage ist Husserl der Konzeption, dass die „frühkindliche“ Subjektivität bei dieser genetischen Anfangsphase ihres Bewusstseinslebens bereits ihren „primordialen“ Leib *in gewissem Maße* konstituiert; aufgrund dessen bringt sie nicht nur *gewisse* kinästhetische Beweglichkeit mit sich, sondern sie kann auch „primordial[e] ‚Dinge‘“ für sich konstituieren. (XV/605). Wie Husserl jedoch hinzufügt, können diese „primordialen Dinge“ noch nicht als „Gesamtgegenstände der Wahrnehmung“ im vollkommenen Sinne betrachtet werden (XV/605).[989] Wie sollten aber diese „primordialen Dinge“ und die „Mutter“, auf die sich die frühkindliche

[987] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 114.

[988] Siehe Beilage XLV, in XV/604–608, unter dem Titel „Das Kind. Die erste Einfühlung“; und IV/95, Fn.1. Vgl. auch Kern, *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie*, SS. 45–46; und Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 114–122.

[989] Vgl. XIV/115–116: „Ich könnte sagen, und sage es, das Kind sieht dieselben Dinge evtl. wie ich, aber es hat noch nicht die vollständig ausgebildete Apperzeption. Es fehlen dem Kind noch die höheren Horizonte, seine Erfahrungen konnten sich noch nicht so organisieren und die und die neuen Motive aufnehmen, durch welche es die betreffenden Dinge als das sieht, als was wir sie sehen. Und ebenso in Bezug auf niedere Tiere.“

Subjektivität durch ihren *mutterlieblichen Trieb* bezieht, verstanden werden?

Wie Husserl erläutert, erweist sich für die „frühkindliche" Subjektivität ihre „Mutter" in erster Linie als „visuelle und taktuelle Einheit", nämlich als „Wandel von ‚sinnlichen Bildern' bezogen auf gewisse Hauptansichten". Und diesbezüglich „begehrt" die „frühkindliche" Subjektivität diese sinnlichen Bilder in der „normalen ‚Ansicht'", insofern, als die ursprünglichen Bedürfnisse der „frühkindlichen" Subjektivität durch ihre „Mutter" erfüllt werden können (XV/605). Zu beachten ist, dass bei diesem Anlasse noch kein transzendentes Gegenständliches im fertig entwickelten Sinne verständlich gemacht werden kann. Denn die „frühkindliche" Subjektivität befindet sich hier nur in der genetischen „Anfangsphase" ihres Bewusstseinslebens, die zugleich eine vorprädikative Ebene der Konstitution ist. Dies impliziert, dass ihre „Mutter" – d. i. die in Mutterliebe konstituierte „visuelle und taktuelle Einheit" – nichts anderes als *Abgehobenheitsgruppe* sein kann, die im Erfahrungsleben der frühkindlichen Subjektivität durch *assoziativen Vergleich und Kontrast* zu anderen erlebten Sinnlichkeiten abgehoben wird. Dementsprechend stellt sich die „Mutter" für die „frühkindliche" Subjektivität also als jene Gruppe von „gleichartigen" Abgehobenheiten – z. B. den visuellen, taktuellen, akustischen, geruchlichen sowie geschmacklichen – heraus, deren *faktische* Gegebenheit die *aktuelle und urfaktische* Triebintentionalität der „frühkindlichen" Subjektivität *befriedigen kann*.[990] Und exakt aus diesem Grund richtet sich die „frühkindliche" Subjektivität immer *triebhaft* – d. i. in *praktischer*, aber *instinktiver Blindheit* – auf die Gegebenheit dieser „mütterlichen" Abgehobenheiten. In der Tat kann die frühkindliche Subjektivität jedenfalls versuchen, vermöge ihrer kinästhetischen Bewegung die Gegebenheiten von „mütterlichen" Abgehobenheiten auszulösen, um ihre triebhaften Bedürfnisse zu erfüllen. Beispielsweise kann die „frühkindliche" Subjektivität durch ihr (unwillkürliches) Schreien den Geschmack und Geruch der „Muttermilch", Wärme und Gefühl des „mütterlichen" Wiegens, Laut der „beruhigenden Stimme" und Umriss der „Pflegerin" hervorrufen, um ihren Hunger, Durst, Kälte, Unsicherheit, Langeweile oder andere Unannehmlichkeiten zu beseitigen. Hier ist ersichtlich geworden, dass die „Mutter" zuallererst jede assoziativ aufgefasste Gruppe von „gleichartigen" Abgehobenheiten, die „als Identisches, Wiedererkanntes und als ‚Prämisse' für die Erfüllung des [mütterlieblichen] Begehrens gilt"; und wenn diese

[990] Vgl. G. Soffer, "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach," *Husserl Studies* 15 (1999), S. 154: Das, was nur beim höherstufigeren Akt von dem Kind als „Mutter" erfasst werden kann, nennt Soffer das „Proto-Object" des Kinds; und Hart, *The Person and the Common*, S. 192: Im Kontrast zu Soffer ist Hart der Auffassung, dass das, was die frühkindliche Subjektivität im Anschluss an ihren Trieb „erfährt", als ein „eher obskures oder analogisches ‚Ur-Du' [*a rather obscure or analogical 'primal You'*]" gekennzeichnet werden sollte, weil die „Vorpersönlichkeit" dieser Bewusstseinslebensphase keine „A-persönlichkeit" ist. Unseres Erachtens haben die Charakterisierungen der beiden Philosophen ihr Recht. Um nachdrücklich zu betonen, dass die „Mutter" bei dieser Phase *weder* als transzendentes Gegenständliches im intersubjektiven Sinne *noch* als das im primordial-reduzierten Sinne begriffen werden kann, präferieren wir aber, die „Mutter" nach wie vor als „Abgehobenheiten" zu konzipieren.

„mütterliche“ Abgehobenheitsgruppe „kommt und da ist, so tritt Erfüllung ein“ (XV/605).

Wie Husserl aber unmittelbar danach hinzufügt, gibt es an dieser Stelle „[n]och nichts von Einfühlung“, weil es hierbei nur die Erfüllung (oder die Enttäuschung) einer einzigartigen *Triebintentionalität* gibt (XV/605). Der erste Grund dafür liegt offensichtlich darin, dass wir hier nur auf die assoziative Auffassung der vor-prädikativen Sinnesmomente eingegangen sind, die die Motivationsstruktur der Fremderfahrung ausmachen. Es ist unstrittig, dass die Einfühlung ohne sie nicht anzufangen ist und also in diesem Sinne durch sie „ermöglicht“ wird. Und mithilfe der methodischen Rekonstruktion des „genetisch-solipsistischen“ bzw. „vor-intersubjektiven“ Anfangs ihres Bewusstseinslebens ist sichtbar geworden, dass sich die eigene Subjektivität schon bei ihrer „frühkindlichen“ Phase auf jene Abgehobenheiten bezogen hat, die sie in der höherstufigen Konstitution als *intentionales Darstellungsmoment des Fremdleibs* apperzipieren kann. Es ist aber ebenso zuzugeben, dass die Motivationsstruktur der Einfühlung trotzdem nicht jener Auffassungsakt ist, der den Sinn und das Sein der fremden Subjektivität im fertig entwickelten Sinne verständlich macht.

Zu beachten ist, dass es andere Überlegungen gibt, gemäß denen die mütterliebliche Triebintentionalität noch nicht als Einfühlung bzw. Fremderfahrung charakterisiert werden kann. Der zweite Grund lässt sich auf Folgendes zurückführen: Um die mütterlichen Abgehobenheiten als Darstellungsmomente des Fremdleibs aufzufassen, reicht es nicht, die mütterlichen Abgehobenheiten von jenen assoziativ zu differenzieren, die den mütterlieblichen Trieb der Subjektivität nicht befriedigen kann. Vielmehr müssen die mütterlichen Abgehobenheiten auch im Hinblick auf jene Abgehobenheiten assoziativ verglichen und kontrastiert werden, die mit der *Konstitution des „Eigenleibs“ der einfühlenden Subjektivität* zusammenhängen. Wie ist aber diese letztere Art der Abgehobenheiten zu verstehen? Wie Husserl aufzeigt, findet auch assoziative Verähnlichung und Kontrastierung zwischen den mütterlichen Abgehobenheiten und jenen Abgehobenheiten statt, die die frühkindliche Subjektivität *selbst erzeugt*. Zum Beispiel geschieht nach Husserl eine Assoziation zwischen dem mütterlichen Laut und dem der frühkindlichen Subjektivität, wenn die letztere das „erste“ Mal ihre Lautäußerung erzeugt. Diese Assoziation setzt zunächst die Abhebung des eigenen Lauts der frühkindlichen Subjektivität voraus. Hier heben sich nicht nur gewisse akustische Abgehobenheiten – d. i. die „eigenen“ Laute der frühkindlichen Subjektivität selbst – ab, sondern auch gewisse „vermögliche[n] Kinästhesen“ (XV/605), die die Gegebenheit „ihres Lauts“ *jedenfalls und simultan begleiten*. Zu diesen „vermöglichen Kinästhesen“ gehören beispielsweise die lokalisierten Spannungsempfindungen beim „Brustmuskel“, „Mundmuskel“, dem „Hals“ und den „Lippen“ der frühkindlichen Subjektivität, als sie während der Lautäußerung die entsprechenden Leibteile „bewegt“. Erzeugt die frühkindliche Subjektivität wiederholend ihren Laut, so werden die *kinästhetischen Empfindungen des Äußerungshandelns* und *die gehörten „Laute“* – d. i. ihre „eigenen“ Laute – allmählich

miteinander als *einheitliche Abgehobenheitsgruppe* assoziiert, weil sie immer gleichzeitig auftreten. Vor diesem Hintergrund können wir sogar so konzipieren, dass hier eine ursprünglichste Art Selbstverleiblichung bei der frühkindlichen Subjektivität stattfindet. Dies weist noch nicht darauf hin, dass die frühkindliche Subjektivität ihren Eigenleib im vollkommenen Sinne konstituiert – d. i. als Nullzentrum der Empfindungsgegebenheit und kinästhetischen Beweglichkeit und zugleich als „partielles" Gegenständliches. Unleugbar ist aber, dass verschiedene Abgehobenheiten, die zur „späteren" und „höherstufigen" Konstitution des Eigenleibs beitragen, auf dieser Anfangsphase des Bewusstseinslebens der Subjektivität bereits miteinander assoziativ verbunden sind.[991]

Der frühkindlichen Subjektivität fallen aber einzigartige akustische Abgehobenheiten auf, sobald die „Mutter" „ähnliche Laute [äußert], zunächst Nachahmungen der kindlichen" (XV/605). Die Einzigartigkeit dieser „mütterlichen" Laute liegt, wie Husserl erläutert, wesentlich in Folgendem: Zum einen hört die „frühkindliche" Subjektivität die „mütterlichen" Laute, zum anderen ist die Gegebenheit der „mütterlichen" Laute aber nicht von „zugehörigen Kinästhesen" begleitet (XV/605). Um genauer zu sagen: Es treten mit der Gegebenheit der „mütterlichen" Laute nur jene Kinästhesen auf, die „assoziativ geweckt, aber nicht mit da sind"; diese Kinästhesen sind jedoch nicht „die Nullkinästhese, von der aus die Erzeugung anhebt" (XV/605). Mit Rücksicht auf Husserls Beispiel ist ersichtlich geworden, dass die „frühkindliche" Subjektivität nicht nur zur Befriedigung ihres „mütterlieblichen" Triebs die „mütterlichen" Laute aus anderen Lauten abhebt. Sondern auch die Subjektivität setzt die „mütterlichen" Laute in assoziativen *Vergleich* und *Kontrast* zu ihren *„eigenen" Lauten*. Als Ergebnis dieser vor-prädikativen Assoziation erweisen sich die „mütterlichen" Laute einerseits nach ihrer Tonhöhe, -stärke und -arten als die, die den „eigenen" Lauten *ähneln*. Andererseits zeichnen die mütterlichen Laute aufgrund des *Fehlens von „zugehörigen" originalen Kinästhesen* und des *Bestands von Befriedigungskräften* als die aus, die den „eigenen" Lauten gründlich *kontrastieren*.[992] Hier müssen wir unterstreichen, dass diese „Paarung" – d. i. assoziative

[991] Siehe Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 116–117: Wie er erläutert, gibt es drei assoziativ-konstituierende Momente bezüglich der „besonderen Kombination der gesamten Leiblichkeit", die in Husserls Analyse der frühkindlichen Subjektivität impliziert werden. Sie inkludieren (1) den Übergang von der passiven Kinästhese zur aktiven Kinästhese; (2) die Assoziation des Eigenleibs als kinästhetische Einheit (z. B. als kinästhetisches „Sich-Bewegendes") mit verschiedenen Modalitäten seines Empfindens (z. B. Hören, Sehen, Tasten), und; (3) die Assoziation der Abgehobenheiten, die gemeinsam die Doppelseitigkeit des Eigenleibs (und seiner Leibesteile) darstellen – z. B. die tastenden Empfindungen der berührenden Hand und die betasteten Empfindungen der *zugleich* berührten Hand.

[992] Vgl. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 114, 120: Obgleich Yamaguchi das Phänomen der Mutter-Kind-Beziehung in seiner Analyse einbezieht, untersucht er das Phänomen in Bezug auf die Frage, wie die Gleichursprünglichkeit des Hier-und-Dort zwischen der eigenen und fremden Subjektivität genetisch konstituiert werden kann. Vor diesem Hintergrund fokussiert er hauptsächlich die Konstitution der Ähnlichkeit zwischen den Erscheinungen des Kinds und der Mutter und betont deutlich

Verähnlichung *und* Kontrastieren – nicht auf die akustischen Abgehobenheiten beschränkt, sondern zwischen verschiedenen „eigenleiblichen“ und „mütterlichen“ Abgehobenheitsgruppen stattfindet. Soffer ist in der Tat der Auffassung, dass das Verhältnis zwischen den „eigenen“ und den „mütterlichen“ Lauten mit dem Verhältnis zwischen der Selbstberührung, bei der Doppelempfindung auftritt, und der Fremdberührung, die keine Doppelempfindung hervorruft, verglichen werden kann.[993] Noch deutlich formuliert: Die betastete Hand der eigenen Subjektivität und die der fremden Subjektivität ähneln sich bezüglich ihrer *haptischen Abgehobenheiten* wie der „leiblichen“ Weichheit, Glätte und Wärme; sie unterscheiden sich jedoch wesentlich durch die Begleitung (und Nicht-Begleitung) von *kinästhetischen Empfindungen* des tastenden Handelns.

Mit Rücksicht auf die obige Diskussion sind also die folgenden drei assoziativen Auffassungen verdeutlicht, die gemeinsam der höherstufigen Konstitution des einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs zugrunde liegen. Erstens zeichnen sich im Bewusstseinsleben der frühkindlichen Subjektivität Abgehobenheiten aus, die nicht nur die mütterliebliche Triebintentionalität der frühkindlichen Subjektivität befriedigen, sondern später und schließlich als intentionale Darstellungsmomente des „Fremdleibs“ (der einzufühlenden Subjektivität) beseelt werden können. Zweitens stellen sich auch im Bewusstseinsleben der frühkindlichen Subjektivität gewisse wahrnehmungsmäßige sowie kinästhetische Abgehobenheiten heraus, die später zur Konstitution ihres Eigenleibs beitragen. Und drittens sind diese zwei Abgehobenheitsgruppen – d. i. die „mütterlichen“ und „eigenleiblichen“ Abgehobenheitsgruppen – weiter miteinander als *partiell ähnlich* und zugleich *partiell kontrastierend* assoziativ verbunden. Sofern wir aber die zweite Abgehobenheitsgruppe als *„eigenleibliche*“ Abgehobenheiten kennzeichnen, so lassen sich die „mütterlichen“ Abgehobenheiten dementsprechend als *„leibähnliche“ Abgehobenheiten* konzipieren.[994] Wie Pugliese richtig bemerkt, weckt das „Urkind“ bzw. die frühkindliche Subjektivität in seiner Genesis nicht nur die Gegebenheit seiner selbst, sondern auch die Gegebenheit „seine[s] Gegenständlichen und [dessen] Horizont[s]“. Es bedeutet, dass die frühkindliche Subjektivität Gefühle und Gedanken unumgänglich im Anschluss an ihre „schon erwachsenen und strukturierten Mitmenschen“ erregt, die die sozusagen genetisch-solipsistische bzw. vor-intersubjektive Welt dieser frühkindlichen Subjektivität „anders färben und neu erscheinen“.[995] Umgekehrt weist dies also darauf hin, wie Pugliese deutlich besagt, dass dieses assoziative „Aufeinander-bezogen-Sein“ zwischen dem eigenleiblichen und mütterlichen

---

weniger die Konstitution des Kontrasts zwischen den beiden. Seines Erachtens entsteht dieser Unterschied nur allmählich und später auf der höherstufigen Ebene der Konstitution, in der die Subjektivität als Eigenleibs im vollständigen Sinne konstituiert wird.

[993] Vgl. Soffer, “The Other as Alter Ego: A Genetic Approach,” S. 154. Dieser Punkt wird in der späteren Diskussion des vorliegenden Kapitels 8.5.2 weiter diskutiert.

[994] Vgl. Pugliese, „Triebsphäre und Urkindheit des Ich,“ S. 149, 152.

[995] Ebd., SS. 153–154.

Abgehobenheiten, das auf der vor-prädikativen Ebene stattfindet und als „Grundform der Intersubjektivität“ gilt, nicht in einer „wirklich“ solipsistischen Welt stattfinden kann.[996]

8.4.3 Bezogenheit des Sichtbaren auf die Tastbaren

Auf der Basis ihrer Selbstzeitigung und Triebintentionalität befindet sich die frühkindliche Subjektivität in der Bereitschaft, einerseits sich als Nullzentrum der Empfindungsgegebenheiten und kinästhetischer Beweglichkeit zu konstituieren und anderseits verschiedene Abgehobenheitsgruppen als Darstellungsmomente des transzendenten „Gegenständlichen“ – z. B. als die des „Fremdkörpers“ – aufzufassen.[997] Vor diesem Hintergrund lässt sich jedes gesamte Wahrnehmungsgegenständliche als einheitliches System von verschiedenartigen, aber miteinander übereinstimmenden *Tast-*, *Seh-*, *Hör-*, *Geruchs-* und Geschmacksabschattungen usw. verstehen. Wie Merleau-Ponty explizit besagt, konstituieren „[d]ie sensorische[n] ‚Eigenschaften‘ eines Dinges […] vielmehr in eins und zusammengenommen ein selbes Ding“ – z. B. *ein intersensorisches Ding*.[998] Dementsprechend vertritt Husserl eine ähnliche Konzeption, dass jedes einheitliche Wahrnehmungsgegenständliche – sowohl im vor-prädikativen als auch im prädikativen Sinne – „im Zusammenfungieren von Haptischem und Optischem […] [konstituiert wird], beides sich kombinierend und ergänzend“ (XV/649). Als Ergebnis dessen zeichnet sich das Gegenständliche also „in seiner ersten konstitutiven Gestalt“ als „das der haptisch-optischen etc. Fülle“ aus (XV/650).[999]

Es ist deutlich anzusehen, dass verschiedene Abgehobenheiten, die als Darstellungsmomente des gesamten Wahrnehmungsgegenständlichen beseelt werden, angesichts der Verschiedenheit ihrer jeweiligen Empfindungsmodalitäten nicht direkt aufeinander reduziert werden können. Zu gleicher Zeit muss aber auch bemerkt werden, dass zwischen Abgehobenheiten von verschiedenen Empfindungsmodalitäten neuer Zusammenhang entsteht, gemäß dem sich die Abgehobenheiten *einer* Empfindungsmodalität assoziativ auf die der *anderen* Empfindungsmodalitäten beziehen. Um auf dieses Thema besser zu fokussieren, nehmen wir in unserem folgenden Beispiel nur die Sehempfindungen und Tastempfindungen an. Wie Husserl aufzeigt, kann die eigene Subjektivität

[996] Pugliese, „Triebsphäre und Urkindheit des Ich,“ S. 156.

[997] Vgl. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 116–117.

[998] Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 368. Vgl. M. Pokropski, “Timing Together, Acting Together. Phenomenology of Intersubjective Temporality and Social Cognition,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, Nr. 4 (2015), S. 903; und A. Zhok, “Phenomenological Discussion of Early Imitation,” *Phenomenological Mind* 3 (2016), SS. 33–34: Die letzteren Philosophen sind der Auffassung, dass der intersensorische bzw. „multimodale“ Charakter der Erscheinungen des Wahrnehmungsgegenständlichen den „supramodalen“ Charakter des Wahrnehmungsgegenständlichen selbst impliziert.

[999] Vgl. IV/38, 69–70.

vermöge der kinästhetischen Beweglichkeit ihres Eigenleibs ihren Verweisungszusammenhang mit der Wahrnehmungswelt verändern, um Gegebenheit von weiteren Erfahrungen oder Abgehobenheiten „auszulösen“. Wie vollziehen sich aber diese „Änderung“ des Verweisungszusammenhangs und „Auslösung“ der Erfahrungen? Der ganze Prozess fängt mit Folgendem an: Die Subjektivität verwirklicht ihre bestimmten kinästhetischen Bewegungen – z. B. bewegt sich vorwärts zu Fuß gehen –, sodass „die dortigen Dinge für mich Nahdinge werden und dann im Nahraum meinen ‚absolut nahen‘ Leib umgeben, eben mit ihm in eins das Nahfeld ergeben, zugleich taktuell und visuell“ (XIV/516).[1000]

In der Tat bezieht sich die *visuelle* Gegebenheit eines Wahrnehmungsgegenständlichen *in der Ferne* ständig auf die *taktuelle* Gegebenheit desselben Gegenständlichen *in der Nähe*. Diese Bezogenheit der visuellen „Fernerscheinung“ eines Gegenständlichen auf seine taktuelle „Naherscheinung“ lässt sich zunächst darauf zurückführen, dass die beiden Gegebenheiten desselben Gegenständlichen implizit auf die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs hinweisen. Wie Husserl aufzeigt: „[N]ur mittels der optischen Perspektiven in ihrem Bezug zum *Gehen* ist ein offener Raum von Dingen als *haptisch ‚erreichbaren‘* möglich“ (XV/649 [Herv. d. Verf.]). Dementsprechend bedeutet dann das „Gehen“ in Richtung des gesehenen Dings nicht nur die Änderung ihrer visuellen Gegebenheiten, sondern auch implizit seine Gegebenheit in *anderen Empfindungsmodalitäten* in dem *Nahfeld*. An diesem Punkt drängt sich aber die Frage auf, wie die Konzeption von „Ferne“ und „Nähe“ bei diesem Fall verstanden werden sollte. Vor dem Hintergrund der kinästhetischen Beweglichkeit des Eigenleibs ist zu bemerken, dass die *wirkliche* Gegebenheit eines Gegenständlichen im Fernfeld ständig auf ihre *mögliche* Gegebenheit im Nahfeld bezieht. Das Nahfeld lässt sich zunächst als jener Teil der Wahrnehmungssphäre begreifen, in dem das gesehene Ding in *optimaler* Helligkeit und Sehschärfe – z. B. mit „Vergrößerung“ seines Umrisses und „Erhöhung“ der visuellen Auflösung – erfahren werden kann. Ferner ist auch anzuerkennen, dass die Fernerscheinungen des gesehenen Dings immerhin auf ihre „melioren und optimalen Erscheinungsformen“ zurückbezogen sind, die „entweder Naherscheinungen sind oder Naherscheinungen voraussetzen“ (XIV/239).[1001]

An dieser Stelle müssen wir nachdrücklich betonen, dass die visuelle Fernerscheinung eines Dings nicht allein auf seine *visuelle Naherscheinung* bezieht, sondern auch auf ihre *taktuelle (Nah-)Erscheinung*, die eine andere Empfindungsmodalität aufweist. Der Grund dafür besteht darin, wie in einem obigen Zitat darauf hingewiesen wurde, dass das Nahfeld der Wahrnehmung

[1000] Vgl. XV/309: „Indem aller Seinssinn von Aussendingen zurückbezogen ist hinsichtlich aller ontischen Gegebenheitsweisen, der orientierten, auf die Nahsphäre der Berührbarkeit und Greifbarkeit, der praktischen, unmittelbaren Vermöglichkeit des Schiebens, Stossens etc., sind alle Aussendinge – immer in der Primordialität, im Rahmen meiner eigenen originalen Erfahrung – *eo ipso* zurückbezogen auf meinen berührenden Leib.“ Vgl. dazu Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, S. 163.

[1001] Vgl. XIV/521, 551.

fundamental als jener Teil der Wahrnehmungssphäre bestimmt werden sollte, in dem das Gegenständliche taktuell bzw. haptisch erfahren werden kann. In der Tat äußert Husserl unmissverständlich, dass das *Tastfeld* des Eigenleibs einen Vorrang über andere seine Sinnesfelder hat und sich als „Urkernschichte" aller Sinnesfelder erweist (XIV/484). Der erste Grund dafür besteht nach Lotz darin, dass der Eigenleib selbst ebenso beim Tasten des Wahrnehmungsgegenständlichen unthematisch mitverwiesen wird. Unseres Erachtens lässt sich der Vorrang des Tastens zunächst auf den einzigartigen lokalisierten Charakter der Tastempfindungen zurückführen. [1002] Denn die tastende Hand selbst erscheint wegen der Lokalisierung von Tastempfindungen „in ihr" simultan im Tastfeld, während sich andere Wahrnehmungsorgane keinesfalls in demselben Empfindungsfeld geben: Die Augen können sich nie sehen und die Ohren können sich nie hören.[1003] Der zweite Grund für den Vorrang des Tastfelds liegt Lotz zufolge darin, dass die Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenständlichen in der Ferne letztlich auf seine Ausweisbarkeit im Nahfeld der Subjektivität – d. i. auf seine *Tastbarkeit* für die Subjektivität – zurückgeführt werden muss. [1004] In der Tat legt Husserl starken Akzent auf die Rolle des Tasthandelns in der Konstitution der „Nähheit", die das Nahfeld der Wahrnehmungssphäre bestimmt. Ihm zufolge ist nicht nur das „normal-typische" Wahrnehmungsgegenständliche grundsätzlich „das mit den Händen getastete", sondern auch „die ersten Unterschiede der Nähe und Ferne […] sind hergestellt durch die Annäherungs- und Entfernungskinästhese, die zu den *Händen* gehört, und zunächst *ohne Lokomotion des Gesamtleibes*" (XIV/537 [Herv. d. Verf.]). [1005] Mit anderen Worten: Die sogenannte „Nähe" des Nahfelds bezeichnet wesentlich den kinästhetischen Zustand, in dem die leibliche Subjektivität ihr Wahrnehmungsgegenständliches – in *Armlänge* – tastmäßig wahrnehmen kann.

Im Hinblick auf den obengenannten Vorrang des eigenleiblichen Tastfelds ist sichtbar geworden, dass sich die „Nähheit" und die „Optimalität" der wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit wesentlich einander *überschneiden*. Dies gilt nicht nur deshalb, weil Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten, die zusammenwirkend ein

[1002] Vgl. XV/306; IV/146–149.

[1003] Vgl. IV/147–151.

[1004] Lotz, „Mitmachende Spiegelleiber," S. 85. Vgl. Bernet "The Body as a 'Legitimate Naturalization of Consciousness'," S. 52; Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, SS. 93–94; Luo, "Motivating Empathy," SS. 53–55; und D. Moran, "Intercorporeality and Intersubjectivity: A Phenomenological Exploration of Embodiment," in *Embodiment, Enaction and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, hrsg. von C. Durt, T. Fuchs, und C. Tewes (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2017), S. 34: Diese Philosophen stimmen damit überein, dass das Tasten als einzigartiger Modus des Empfindens Vorrang gegenüber anderen Empfindungsmodalitäten hat.

[1005] Vgl. XIV/521: „Visueller Nahraum ist zunächst (rein visuell) das, ⟨was⟩ vom Dinglichen das optimal Gegebene ist; aber das zeigt sich doch erst in der Fernkinästhese, bzw. durch Annäherung, wobei das optimal grosse Objekt in weiterer Annäherung Partialbestimmung erfährt und wir schliesslich jederzeit zurückkommen auf visuell Nahes, das zugleich tastbar ist in der Ruhestellung."

Wahrnehmungsgegenständliches intentional „darstellen“, sich in *höchster Klarheit* und *Intensität* auszeichnen können, nur wenn sie im „Nahfeld“ des Eigenleibs gegeben sind. Sondern es liegt auch daran, dass die *Tastempfindungen*, die sich gegenüber allen anderen Empfindungen als vorrangig erweisen, nur in unmittelbarer Nähe – z. B. in der Reichweite der Arme – erworben werden können. Diese Überschneidung von „Nähheit“ und „Optimalität“ der wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit führt somit zu zwei Konsequenzen: Erstens erfordert die vollkommene Konstitution des Wahrnehmungsgegenständlichen als „intersensorisches Ding“ die Gegebenheit seiner Abgehobenheiten (bzw. Darstellungsmomente) im Nahfeld des Eigenleibs. Und zweitens werden vor diesem Hintergrund die Tastempfindungen und die Sehempfindungen miteinander in assoziativen Zusammenhang gesetzt, und zwar so, dass das „Haptische[] auch optisch perspektiviert [ist]“ (XV/649).

Nun ist ersichtlich geworden, dass sich die visuelle Gegebenheit des Wahrnehmungsgegenständlichen im Fernfeld nicht nur intentional auf seine visuelle Gegebenheit im Nahfeld bezieht, sondern auch *assoziativ* auf ihre *taktuelle* Gegebenheit, „wodurch es [das Wahrnehmungsgegenständliche] im Nahfeld […] im Modus des ‚es selbst‘ bekannt werden kann“ (XIV/534).[1006] Dieser Zusammenhang zwischen der visuellen Fernerscheinung und der taktuellen Naherscheinung eines Wahrnehmungsgegenständlichen – d. i. eines *Raumdings* – hat eine große Bedeutung bezüglich der Konstitution der assoziativen Ähnlichkeit zwischen dem hiesigen Eigenleib und dem dortigen „einzufühlenden“ Fremdkörper. Denn diesbezüglich lässt sich nicht nur jedes wirkliche „Sehbild“ des Raumdings im Fernfeld durch das mögliche „Tastbild“ desselben Dings im Nahfeld *appräsentiv ergänzen*. Sondern dies gilt auch umgekehrt, sodass „[d]as Tastbare […] appräsentativ […] durch Visuelles [ergänzt wird]“ (XIV/518).[1007] Wie Costello richtig bemerkt, müssen wir das „Ergänzungsverhältnis“ zwischen dem Tastbild und dem Sehbild des Dings besser präzisieren; denn das Tasten *begründet* das Sehen, während das Sehen aber das Tasten *erweitert*.[1008] Denn obwohl jedes wirkliche Sehbild eines Ferndings immer implizit auf die mögliche Gegebenheit seines Tastbilds im Nahfeld des Eigenleibs hindeutet, muss das Sehbild (desselben Dings) immer in sein Tastbild „einpassen“ und nicht umgekehrt.[1009] Wenn zum Beispiel diese beiden Bilder desselben Dings nicht miteinander in Übereinstimmung gebracht werden können, ist das Sehbild immer dasjenige, das – entsprechend dem Tastbild – „korrigiert“ wird.

[1006] Vgl. XV/649.

[1007] Vgl. Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, SS. 93–95. Siehe dazu L. Viscardi-Murray, "The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology," *Research in Phenomenology* 15 (1985), S. 186: Ebenfalls macht sie aufmerksam auf diese wechselseitige Bezogenheit der visuellen und tastmäßigen Erfahrung der eigenen Subjektivität.

[1008] Costello, *Layers in Husserl's Phenomenology*, S. 94.

[1009] Vgl. ebd., SS. 93–94.

An dieser Stelle ist nachdrücklich hervorzuheben: Die wechselseitige Bezogenheit zwischen Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten setzt keineswegs voraus, dass das Wahrnehmungsgegenständliche individuelle „Eigenschaft-an-sich“ mit sich bringt. So besetzt beispielsweise die wechselseitige Bezogenheit zwischen dem Sehbild und dem Tastbild desselben Dings nicht ein und dieselbe gemeinsame Eigenschaft-an-sich voraus, die sich niemals anschaulich zeigen würde, aber sich einerseits beim Sehen als runde Gestalt und andererseits beim Tasten als kugelförmige Oberfläche manifestieren würde. Husserl zufolge verhalten sich die Gegebenheiten von Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten zueinander wie Folgendes:

> Mit jedem unmittelbar haptisch wahrgenommenen Objekt ist eo ipso [Herv. i. Orig] von der Berührung her appräsentiert der berührende Leib, also auch mittelbar von seiten einer optischen Erscheinungsweise, die z. B. als Fernerscheinung auf Naherscheinungen und *von da durch die Appräsentation auf mögliche Berührung „durch den Leib“ verweist* [Herv. d. Verf.]. Die Verweisung der Fernerscheinungen in der ferndinglichen optischen Einheit […] auf das Nahding in entsprechender Erscheinungsweise („wenn ich unmittelbar davorstünde“) ist […] Assoziation und Apperzeption nach Analogie [Herv. d. Verf.]. (XIV/306)

> So ist das jeweilige Gesamtempfindungsdatum nicht als es selbst erfahren, sondern es fungiert als ‚Darstellung von‘, und zwar als Erscheinung von (Perspektivierung der ersten, untersten Stufe) dem ursprünglich ersten, dem ‚optimalen‘ Nahding; und so fungierend ist ‚dadurch‘ erfahren diese synthetische Einheit, die sich in ihm von der einen Seite darstellt. […] Das Fernding wird vermöge der Ähnlichkeit apperzipiert als ein *Analogon des Nahdinges*, aber es ist *kein Nahding* (nicht ein verkleinertes Pferd etc.), das heisst, es wird nicht als das gesehen. (XIV/306–307 [Herv. d. Verf.])

Der Erläuterung Husserls zufolge verhalten sich also die Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten auf der prädikativen Ebene zueinander wie folgt. Auf der einen Seite wird die Gegebenheit verschiedenartiger Abgehobenheiten jeweils nach unterschiedlichem Prinzip bedingt; ihre jewelige Gegebenheit steht also in *keinem direkten Zusammenhang zueinander*. Beispielsweise informieren uns die „Größe“ (und auch die „Größenänderung“) eines Sehbilds überhaupt nicht über die „Größe“ eines Tastbilds, wenn wir sie als Abgehobenheiten in zwei Empfindungsmodalitäten voneinander getrennt betrachten. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend hat Dastur deshalb völlig recht, wenn sie betont, dass das Sehen nicht unmittelbar als „Quasi-Tasten“ konzipiert werden kann. [1010] Denn das Sehen wird nicht durch den Charakter der (eigen-)leiblichen Lokalisierung geprägt, der aber für die Gegebenheit Tastempfindungen wesentlich charakteristisch ist. Auf der anderen Seite ist die Gegebenheit von Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten jedoch gemeinsam durch denselben Faktor bedingt. Dieser Faktor ist allerdings kein Ding-an-sich oder keine Eigenschaft-an-sich des Gegenständlichen, sondern der *Verweisungszusammenhang zwischen dem Eigenleib und der Welt*

[1010] F. Dastur, “World, Flesh, Vision,” in *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, hrsg. von F. Evans and L. Lawlor (New York: State University of New York Press, 2000), S. 40.

(als Sphäre der wahrnehmungsmäßigen Gegebenheit). In der Tat kann man die jeweiligen Prinzipien, nach denen die Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten jeweils gegeben sind, als eine Reihe von verschiedenen „mathematischen Funktionen" – z. B. f(x), g(x), h(x) usw. – betrachten. Mit Rücksicht auf dieses Beispiel sind dann alle Gegebenheiten von Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten miteinander so verbunden, dass sie alle notwendigerweise durch den *Verweisungszusammenhang* zwischen dem *Eigenleib* und der *Welt* bedingt sind, der sich als das gemeinsame „Element" – z. B. „x" – verschiedener „Funktionen" erweist. Mit anderen Worten: Die Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten sind miteinander verbunden und treten gemeinsam hervor, gerade weil sie alle auf den Eigenleib bezogen sind.

An dieser Stelle ist sichtbar geworden, dass die wechselseitige Beziehung zwischen den Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten nicht a priori aus einer einzigen „Eigenschaft an sich" des Wahrnehmungsgegenständlichen abgeleitet werden kann. Denn auf der genetisch „früheren" Ebene, bevor die Abgehobenheiten als intentionale Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen beseelt und *synthetisch* aufgefasst werden, sind sie zunächst nur assoziativ miteinander verbunden. Die Verbindung ist hier rein assoziativ, weil der Auftritt (oder Rücktritt) von Abgehobenheiten verschiedenartiger Empfindungsmodalitäten nur als einander „begleitend" aufgefasst wird. Die Frage, *ob*, *wie* und *inwiefern* sie miteinander zusammenhängen – z. B. wie würde sich ein Fernding eigentlich aufweisen, wenn es zum Nahding und tastbar würde –, lässt sich trotzdem nur durch die Erfahrung informieren, bestätigen oder widerlegen. Die Antworten auf diese Fragen können daher niemals apriorisch aus der Gegebenheit der Abgehobenheiten *anderer* Empfindungsmodalitäten – z. B. aus dem Sehbild – abgeleitet werden. Und es ist die Assoziation zwischen der Gegebenheit von Abgehobenheiten, die die Konstitution eines Wahrnehmungsgegenständlichen als intersensorischen Dings ermöglicht.

8.4.4 Assoziativ-appräsentiertes Sehbild des Eigenleibs

Im Hinblick auf die obige Analyse ist festzustellen, dass verschiedenartige Empfindungsgegebenheiten bzw. Abgehobenheiten eines transzendenten Konstituierten trotz ihrer modalen Heterogenität auch *wechselseitige Bezogenheit* zeigen. Wie Merleau-Ponty eindeutig äußert, ist die Konstitution des Wahrnehmungsgegenständlichen als intersensorisches Ding nur dadurch möglich, wenn sich der Eigenleib nicht als „eine Summe nebeneinandergesetzter Organe" auszeichnet, sondern als „ein synergisches System" dieser „Organe". Das besagt aber zugleich, dass „[d]as Sehen von Tönen" oder „das Hören von Farben" eines Gegenständlichen vermöge der einheitlich synthetischen Leistungen des Leibs – in einer noch aufzuklärenden Weise

– *stattfinden kann*.[1011] Diesbezüglich bewährt sich diese Konstitution der wechselseitigen Bezogenheit zwischen verschiedenartigen Abgehobenheiten als hochwichtig für die Konstitution der *assoziativen Ähnlichkeit* zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper. Womit sollten wir aber beginnen, um die Konstitution dieser assoziativen und wechselseitigen Bezogenheit zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper zu untersuchen? Unserer Ansicht nach sollten wir zunächst darauf eingehen, wie der Eigenleib in Ähnlichkeit zum Fremdkörper, der sich durch seine gegenständliche Wahrnehmbarkeit kennzeichnet, assoziativ aufgefasst werden kann. Denn der Eigenleib ist schon von Anfang seiner Konstitution an durch seine Gegenständlichkeit in „verkürzter", „relativer" bzw. unvollkommener Weise geprägt.[1012] Mit Rücksicht auf die obige Diskussion ist zu bestätigen, dass die eigene Subjektivität nicht nur immer ihren Eigenleib tastmäßig wahrnehmen kann, sondern auch „visuell". Denn „[w]as taktuell wahrgenommen ist, ist auch optisch, ist nach allem dem Oberflächending selbst eigenen Sinnlichen gegeben" (XV/649). Es ist unleugbar, dass der Eigenleib, der stets von der eigenen Subjektivität als Nullzentrum ihrer Wahrnehmungssphäre bestimmt wird, niemals von der eigenen Subjektivität „vollseitig" bzw. „allseitig" gesehen werden kann. Zum anderen ist ihr Eigenleib jedoch nicht nur „durch Selbstbetasten konstituiert", sondern wegen der obengenannten Assoziation zwischen den Darstellungsmomenten von verschiedenen Empfindungsmodalitäten als „visuell Gestalt [*appräsentiert*], also auch die des Kopfes und der Augen, und so den ganzen Körper" (XV/245 [Herv. d. Verf.]). Diese *Appräsentation des Sehbilds* des Eigenleibs wird tatsächlich von *der möglichen Präsentation des Tastbilds* des Eigenleibs *erweckt*, solange der Eigenleib im Prinzip immer bereit ist, sich selbst zu betasten. Husserl zufolge gilt auch, „wie bei einem Aussenobjekt das Tastbild […] das zugehörige Gesichtsbild [mitbedeutet], und wie ebenso für die sichtbaren Teile des Leibes das Gesichtsbild sein Tastbild mit sich führt *und umgekehrt*" (XIV/517 [Herv. d. Verf.]).[1013]

Die „Appräsentation" – oder genauer, die vor-prädikativ und assoziative „Weckung" – des Sehbilds des Eigenleibs setzt nicht nur voraus, dass der Eigenleib als einheitliches Feld verschiedenartiger Empfindungsgegebenheiten gelten muss, sodass in ihm die Tastempfindungen und Sehempfindungen *simultan* gegeben werden können. Sondern auch die „Weckung" des

[1011] Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 273.

[1012] Vgl. IV/159; XIV/238.

[1013] Vgl. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, übers. von A. Lingis (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968), S. 202: "The reflection that qualifies them as subjects of vision is that same dense reflection that makes me touch myself touching, i.e. that the same in me be seen and seer: I do not even see myself seeing, but by encroachment I complete my visible body, I prolong my being-seen beyond my being-visible for myself. And it is for my flesh, my body of vision, that there can be the cube itself which closes the circuit and completes my own being-seen." Und S. 274, "[My body as a seer] is visible for me in principle or at least it counts in the *Visible* of which *my* visible is a fragment." Siehe auch Dastur, "World, Flesh, Vision," SS. 41–42.

appräsentierten Sehbilds setzt im Prinzip den Charakter des Eigenleibs als Organ des kinästhetischen Vermögens voraus, damit der Eigenleib sein Wahrnehmungsgegenständliches *ins Nahfeld* bringen kann. Dies ändert einerseits nichts an der Tatsache, dass der Eigenleib nach wie vor der geweckten Appräsentation seines Sehbilds „nicht in der *optischen* Schicht zur Allseitigkeit zu bringen ist"; andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, dass der Eigenleib „doch in der grundlegenden *haptischen* [Vorstellung]" allseitig gegeben (XV/652 [Herv. d. Verf.]).[1014] In Anbetracht dessen lässt sich der Eigenleib im Tastfeld kaum von seinen „äußerlichen" Wahrnehmungsgegenständlichen differenzieren. Dies gilt insbesondere, weil das gesehene Ferndings jedenfalls auf seine taktuelle Gegebenheit ins Nahfeld der eigenen Subjektivität zurückverweist. Diese *assoziative Ähnlichkeit* zwischen dem *Tastbild* des Eigenleibs und dem *Sehbild* eines gesehenen raumdinglichen Körpers, die ihre Wurzel in der assoziativen Bezogenheit zwischen dem Sehbild und Tastbild des raumdinglichen Körpers hat, bezeichnet Husserl eindeutig „als Unterlage für die Möglichkeit der Einfühlung" (XV/651–652).

An dieser Stelle müssen wir auf Folgendes aufmerksam machen: Einerseits erregt die *allseitige Tastbarkeit* des Eigenleibs vom Gesichtspunkt der eigenen Subjektivität aus die *assoziativ appräsentierte* bzw. *antizipierte Sichtbarkeit* ihres Eigenleibs, die sich auf „eine Strecke des [möglichen] optischen Sehens" ihres Eigenleibs bezieht; andererseits kann das antizipierte Sehbild ihres Eigenleibs dennoch *nie* von der eigenen Subjektivität *selbst* verwirklicht werden (XV/246). Der Grund dafür liegt offensichtlich darin, dass sich die eigene Subjektivität keinesfalls von ihrem eigenen Leib im wirklichen Sinne „entfernen" kann, solange sich ihr Eigenleib ständig als *aktuelles und (ur-)faktisches* Nullzentrum ihres Erfahrungslebens in der Wahrnehmungswelt auszeichnet. Anders formuliert: Für die eigene Subjektivität ist die Möglichkeit, sich von ihrem Eigenleib zu entfernen, einfach vom Urfaktum ihres immer „verleiblichten" und „hiesigen" Seins als kontrafaktisch bzw. bloß ideal-möglich „durchgestrichen". Dies impliziert also, dass das *assoziativ appräsentierte Sehbild* des Eigenleibs für die eigene Subjektivität immer *bloß ideal-möglich* ist. Denn die Vermöglichkeit der eigenen Subjektivität, Abstand von ihrem Eigenleib zu nehmen und ihn zu sehen, ist ebenfalls eine *bloß ideale Vermöglichkeit*.

Gerade vor diesem Hintergrund findet also, Husserl zufolge, eine assoziative „Übertragung" des appräsentierten bzw. antizipierten Sehbilds des Eigenleibs auf jene Teile seines Tastbilds statt, die der eigenen Subjektivität nicht wirklich sichtbar sind.[1015] Und diese lässt sich genau auf die *partielle Ähnlichkeit* – d. i. die *Ähnlichkeit* der *taktuellen* Gegebenheit und den *Kontrast* der *visuellen* Gegebenheit – zwischen dem Eigenleib und dem raumdinglichen Körper

[1014] Vgl. Merleau-Ponty, *The Visible and The Invisible*, S. 147: "To begin with, we spoke summarily of a reversibility of the seeing and the visible, of the touching and the touched. It is time to emphasize that it is a reversibility always imminent and never realized in fact."

[1015] Vgl. XIV/517.

zurückführen. Diese „Übertragung“ des Sehbilds des Eigenleibs auf sein Tastbild gilt allerdings nur „als seine [des Tastbilds] Mitbedeutung (mehr oder minder leer, unvollkommen bestimmt natürlich), denn „es ist eine Vorstellung, die freilich unrealisierbar ist und bei der Konstitution meines Leibes im Streit mit dessen Eigenheit“ (XIV/517). Es ist mit Nachdruck zu betonen, dass die bloß ideale Möglichkeit des Sehbilds, auf die sich die unsichtbaren Teile des Eigenleibs – z. B. des eigenen Rückens – der Subjektivität „mitbedeutet“, besagt keineswegs, dass sie „fiktiv“ bzw. „irreal“ sind. Denn diese unsichtbaren Leibesteile sind nicht nur von der eigenen Subjektivität nach wie vor der „Übertragung“ als Organe ihrer Tastempfindung und ihrer kinästhetischen Bewegung *erlebt*. Sondern sie sind auch immer für die eigene Subjektivität „wirklich“ *taktuell wahrzunehmen*. Diese eigentümliche – d. i. verkürzte – „Gegenständlichkeit“ des Eigenleibs trägt wesentlich dazu bei, die *assoziative Ähnlichkeit* zwischen dem „vollkommen“ raumdinglichen Körper und dem „unvollkommen“ raumdinglichen Eigenleib zu konstituieren.[1016] Dies gilt insofern, als der Eigenleib und alle raumdinglichen Körper bezüglich ihrer taktuellen Wahrnehmbarkeit einander ähneln, aber hinsichtlich ihrer visuellen Wahrnehmbarkeit einander kontrastieren. Mit anderen Worten: Der Eigenleib ist im Grunde genommen *dingähnlich*, aber *keineswegs dinglich*.

8.4.5 Undurchdringlichkeit und Bewegtwerden-Sein des Eigenleibs

Für die eigene Subjektivität stellt sich der Eigenleib nicht nur wegen seiner allseitigen taktuellen und begrenzten visuellen *Wahrnehmbarkeit* als das heraus, das dem raumdinglichen Körper im partiellen und assoziativen Sinne ähnlich ist. Sondern der Eigenleibs ist auch in Hinsicht auf seine *Beweglichkeit* mit dem Raumding vergleichbar. Vor allem ist zu ersehen, dass der Eigenleib ebenfalls *undurchdringlich* ist. Wie Husserl aufzeigt, wird der Eigenleib nicht nur ständig von der eigenen Subjektivität als das Nullzentrum ihres Wahrnehmungsfelds, sondern auch er ist „undurchdringlich und hält in der Orientierung die Nullstelle fest“ (XIV/512). Wie lässt sich aber die „Undurchdringlichkeit“ in der Wahrnehmungssphäre genau verstehen? Unseres Erachtens kann diese Undurchdringlichkeit zunächst als die *Unmöglichkeit* für zwei wirklich seiende Raumdinge konzipiert werden, *gleichzeitig dieselbe Raumstelle* einzunehmen. Bei diesem Anlass können wir diese Undurchdringlichkeit weiter in ihre objektiv-gegenständliche und subjektiv-

[1016] Vgl. XIV/511–512: „Der Körperleib in seinen Nullerscheinungen ist doch ähnlich konstituiert – als Phantom – wie jedes Nahding der ‚Aussenwelt‘, das sei es aktuell tastend wahrgenommen ist oder ohne weiteres, etwa durch Ausstrecken der Hand, betastbar ist. […] Visuell aber ist zwischen dem Sichtbaren meines Leibes und Aussenkörpern von vornherein eine durchgängige Analogie, evtl. vermittelt dadurch, dass die visuellen Ferndinge auf Nahdinge verweisen und hier die Analogie aller Dinge untereinander und mit meinem Leib unmittelbarste Kraft hat.“

leibliche Bedeutung gliedern. Zudem weist der Eigenleib auch in gewissem Maße Undurchdringlichkeit im objektiv-gegenständlichen Sinne auf, sofern er dem raumdinglichen Gegenständlichen im partiellen Sinne ähnlich ist. Mit „gegenständlicher Undurchdringlichkeit" ist hier gemeint, dass dieselbe Reihe von Tastempfindungen keineswegs als Darstellungsmomente aufgefasst werden kann, die sich auf zwei ontologisch verschiedene – z. B. zwei numerisch nicht-identische –, aber aktuelle und wirkliche Gegenständlichen beziehen.[1017] Diese Konzeption der gegenständlichen Undurchdringlichkeit gilt auch für den Eigenleib.[1018] Denn dieselben Tastempfindungen können *entweder nur* als Darstellungsmomente eines vollkommenen Gegenständlichen – z. B. eines bloßen Dings – aufgefasst werden, das nicht der Eigenleib ist, *oder nur* als jene des Eigenleibs selbst, der im unvollkommenen bzw. verkürzten Sinne gegenständlich ist. Wie Husserl zusammenfasst: „Er [Jeder Körper] kann die [Orientierungsweisen] der Nullstelle nie haben, wie umgekehrt mein Leib keine der Orientierungsweisen haben kann, die einem Aussenkörper zukommen" (XIV/512). Der Eigenleib zeigt in „ähnlicher" – d. i. „partieller" – Weise gegenständliche Undurchdringlichkeit wie alle raumdinglichen Körper und kann sich nicht an derselben Raumstelle mit letzteren überdecken – wie sich zwei raumdingliche Körper zueinander verhalten.

Überdies hinaus ist aber auch zu bemerken, dass als einheitliches Feld der verschiedenartigen sinnlichen und kinästhetischen Empfindungsgegebenheiten der Eigenleib sogar *nicht von sich selbst* durchgedrungen werden kann. Dies lässt sich sehr deutlich beim Fall der Selbstberührung ansehen: Wenn die Subjektivität ihre linke Hand mit der rechten Hand berührt, kann sie ihre linke Hand nicht als tastende Hand, sondern nur als getastete Hand berühren. Natürlich kann die Subjektivität die Rollen der linken und der rechten Hand jedenfalls tauschen. In diesem Fall wird jedoch die rechte Hand, die zuvor tastend ist, zur getasteten Hand, während die linke Hand zur tastenden Hand wird. Es weist also darauf hin, wie Dodd richtig einsieht, dass *das Tasten* der rechten Hand keineswegs *das Tasten* der linken Hand berührt und jedenfalls nur eine Doppelempfindung erregt, die trotz ihrer Tauschbarkeit (zwischen den beiden Händen) immer die Form „Tasten – Getastet" mit sich bringt.[1019] Die „Aufspaltung" der gesamten „Tastempfindungen" in *zwei lokalisierte Empfindungen* von „tastender Hand und getasteter Hand" *in ein und demselben Leib* macht gerade die „subjektive" Undurchdringlichkeit des Eigenleibs deutlich. Gäbe es diese subjektive Undurchdringlichkeit des Eigenleibs nicht, so wären

[1017] Vgl. XIV/238: „Natürlich ist jedes Ding relativ in seinen Erscheinungen beschränkt, sofern es, wenn irgendein Ding neben ihm da ist, es mit dessen Erscheinungsweisen nicht kollidieren darf (Undurchdringlichkeit)."

[1018] Vgl. XIII/326: "Körper sind undurchdringlich. Um einen Hierpunkt können nicht zwei verschiedene Körper liegen, es sei denn Körper, die wie Teil und Ganzes sich zueinander verhalten." Dazu XIV/513: „Aber der Leib ist undurchdringlich, die Nullstelle, ja Nullsphäre ist dem äusseren Körper verschlossen."

[1019] Dodd, *Idealism and Corporeity*, S. 23.

das Tasten und die damit verbundenen kinästhetischen Empfindungen in zwei verschiedenen Leibesteilen – z. B. in der linken und rechten Hand – *nicht unterscheidbar* und würden in *eins* zusammenfallen. Vor diesem Hintergrund ist ersichtlich geworden, dass die Undurchdringlichkeit des Eigenleibs zugleich die subjektiv-leibliche und die objektiv-gegenständliche Bedeutung enthält. Wie Husserl erläutert, erweist sich dieser Unterschied zwischen der Undurchdringlichkeit des Eigenleibs und des raumdinglichen Körpers als „eine Verschiedenheit nicht nur der Erscheinungsweisen". (XIV/512) Der Grund dafür besteht darin, dass diese Verschiedenheit letztlich auf den jeweiligen Charakter des „Leib" – als konstituierendes Nullzentrum der Wahrnehmungswelt – und „Körper" – als konstituiertes Wahrnehmungsgegenständliches – zurückgeführt werden muss. In der Tat behauptet Husserl sogar, dass man den Eigenleib vielleicht als „das erste Undurchdringliche" konzipieren sollte.[1020] Denn nur in Bezug auf die Undurchdringlichkeit des „tastenden" Eigenleibs kann die Undurchdringlichkeit des „getasteten" Wahrnehmungsgegenständlichen verständlich gemacht werden.

Neben der Tatsache, dass der Eigenleib Undurchdringlichkeit „wie" raumdinglicher Körper aufweist, kann man auch weitere Ähnlichkeiten hinsichtlich der „Beweglichkeit" des Eigenleibs und des raumdinglichen Körpers entdecken. In Hinsicht auf die obige Erläuterung ist deutlich zu sehen, dass der Eigenleib (der Subjektivität) angesichts seiner unvollkommenen Gegenständlichkeit dem raumdinglichen Körper im assoziativen Sinne partiell ähnlich ist. Gilt diese „Dingähnlichkeit" aber auch zwischen dem Eigenleib und dem raumdinglichen Körper, wenn wir Rücksicht auf ihre jeweilige „Beweglichkeit" nehmen? Diesbezüglich stellen sich unmittelbar die beiden folgenden Unterfragen. Erstens: Wie und inwiefern können wir die Bewegung des Eigenleibs nicht als „kinästhetisch" und „spontan", sondern als „gegenständlich" und „passiv" auffassen – also als etwas, das sich nicht als Nullpunkt spontaner und kinästhetisch empfindsamer Bewegung konstituiert? Und zweitens: Wie können wir die Bewegung des Eigenleibs in Ähnlichkeit zur Bewegung des räumlichen Dings auffassen, wenn sich der Eigenleib niemals von sich selbst entfernt und sich visuell nur in verkürzter Weise abschattet? Wie Husserl aufzeigt:

> Während ich *alle Kinästhesen stillhalte*, habe ich von meinem Leib ein ungewandeltes Phänomen wie bei Aussendingen. Wenn ich bloss meine Hand bewege und in Tastfunktion habe, ⟨habe⟩ ich von dem ganzen übrigen Leib das gleiche wie bei einem Ding. Würde ich bloss die Augen bewegen, so hätte ich wieder wie bei einem Aussending ein Ruhephänomen – von dem, was ich sehe. (XV/247–248 [Herv. d. Verf.])

[1020] Dazu XIII/273 [Fn. 1]: Ist es ein blosses Faktum oder Notwendigkeit, dass, wenn ich mich <als> Subjekt einer Umwelt soll original erfahren können, ich einen Leib, diesen einen einzigen haben muss, also als ein nicht wiederholbares Individuum, dass dieses im ‚Null der Orientierung' gebunden sein und dass die Umwelt orientierte, und um ihn herum orientierte, sein muss? Mein Leib müsste also undurchdringlich sein für andere erscheinende Körper und hinsichtlich der Undurchdringlichkeit das erste Undurchdringliche [Herv. d. Verf.]."

> Wenn das fremde Analogon meines Leibkörpers, das selbst nicht erfahren ist als Leib, doch in seiner Gesamtgestalt nicht nur, sondern in seinen Bewegungen, in seinen in der Wahrnehmung auftretenden innern und kausalen Eigenschaften doch Analogie mit meinem Leib als Leib hat, also an mein waltendes Ich „erinnert", so ist hier mitvorstellig eine Abwandlung meines Ich als waltendes, aber dann auch als waltend in einer Abwandlung dieses Dinges, das, um Leib zu sein, die Form der Orientierung haben müsste. (XIV/483)

Zuallererst ist der Akzent darauf zu legen, dass die Auffassung des Eigenleibs als „durchaus Stillstehendes" wesentlich unmöglich ist oder mindestens im methodischen Sinne „fiktiv" ist. Dies bedeutet nicht nur, dass sich der Eigenleib (der Subjektivität) unaufhörlich in Empfindsamkeit bzw. Affizierbarkeit befindet, selbst wenn sie „still" sitzt oder „flach" liegt. In diesen Fällen „fühlt" er noch kontinuierlich – wenn auch unthematisch – die undurchdringliche und ausgedehnte Oberfläche z. B. des Fußbodens, des Stuhls oder des Betts. Sondern die kinästhetische Beweglichkeit des Eigenleibs wird auch hier in Funktion gesetzt, indem die eigene Subjektivität ihren Leib *zum Stillstand „treibt"* und *„hält"*. „Stillhalten" ist also eine kinästhetische Bewegung. In der Tat gehört „Stillstehen" oder „Stillhalten" auch im Prinzip zu den möglichen Formen der kinästhetischen Bewegung des Eigenleibs. Denn die Subjektivität besitzt einerseits immer die Möglichkeit, ihren Eigenleib *wieder* zu bewegen, und bekommt andererseits ständig die kinästhetischen Empfindungen *über* ihren aktuellen Zustand mit – z. B. die Propriozeption, dass die Muskeln ihres Eigenleibs „entspannt" sind, dass sie ihre Hände neben ihren Rumpf legt, und dass sie nicht auf dem Kopf steht. [1021]

In diesem Zusammenhang lässt sich also das Stillhalten des kinästhetisch beweglichen Eigenleibs nicht nur in assoziativer Ähnlichkeit zum Stillstand des raumdinglichen Körpers verstehen. Sondern auch die Änderung des Verweisungszusammenhangs zwischen dem Eigenleib und seiner Wahrnehmungswelt kann statt als spontane kinästhetische Bewegung des Eigenleibs als sein *„Bewegtwerden-Sein" im gegenständlichen Sinne* konzipiert werden. Wie Husserl erläutert, kommt „*[d]ie Leistung des Bewegtwerdens* […] zustande ursprünglich durch ‚Einswerden' mit einem Objekt, das ich schon erfahre als bewegt (in der unteren Stufe)" (XV/248). Dies lässt sich am alltäglichen Beispiel der „Autofahrt" elaborieren: Der Eigenleib „erhält" bei diesem Fall also die Orientierung jenes Gegenständlichen, mit dem der Eigenleib „in eins" geworden ist, und erfährt „nur als Ruhendes an seiner Stelle Veränderungen, evtl. auch Drehungen" (XV/248). Bei diesem Anlass können wir ansehen, dass die eigene Subjektivität das „Hier" ihres Eigenleibs mit dem

[1021] Selbst bei seinem „willentlichen" Stillhalten erhalten die eigene Subjektivität gewisse *kinästhetische* Empfindungen. In diesem Fall bekommen sie noch die Empfindungen von Geschwindigkeitsänderung, Richtungsänderung sowie Gleichgewichtszustand ihres Leibs. Trotzdem fehlen dem Subjekt die propriozeptiven Empfindungen, wie Muskelspannung, Stellungwechsel der Gliedmaßen oder des ganzen Leibkörpers. Vgl. V. Costa, „Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen," *Husserl Studies* 24 (2008), S. 234.

„Dort“ des „Trägers“ – z. B. eines Zugs, der in Bezug auf den Eigenleib ein Wahrnehmungsgegenständliches ist – verbindet. Der Eigenleib zeigt sich hier der Subjektivität einerseits *als Ruhendes im Verhältnis zu seinem „Träger“* und andererseits *als Bewegliches im Verhältnis zu anderen raumdinglichen Körpern* – z. B. den Straßenlampen oder den Fußgängen. Das bedeutet: In Bezug auf seine „Verbundenheit“ mit einem bestimmten Raumding (z. B. dem Zug) und seine „Nicht-Verbundenheit“ mit anderen Raumdingen (z. B. den Straßenlampen und den Fußgängern) kann die Subjektivität das Bewegtwerden ihres Eigenleibs – d. i. die Änderung seines Verweisungszusammenhangs mit der Wahrnehmungswelt – ohne kinästhetische Spontaneität erfahren.

Sobald die Subjektivität den Eigenleib als das betrachtet, was mit seinem Träger „zusammenseiend“ ist, kann sie die „erfahrene Bewegung [ihres Trägers] in ‚Ruhe‘ [verwandeln]“, weil sie keine wechselnde Erscheinung des Trägers erfährt (XV/248). Hochwichtig ist aber zu beachten, dass sich der Eigenleib als ruhendes „Raumding“ auffassen kann, genau, weil er sich *durch sein kinästhetisch spontanes Sich-Stillhalten* in Zusammenhang mit seinem Träger setzt – z. B., wenn man in den Zug *einsteigt* und in ihm *stillsteht*. Denn das erwähnte Bewegtwerden des Eigenleibs ist nach allem eine der möglichen Formen kinästhetischer Bewegung, „d[ie] ich *herstellen* kann“. (XV/248 [Herv. d. Verf.]) Die Herstellbarkeit dieses „Zusammenseins“ des Eigenleibs und seines Trägers impliziert, dass dieses Zusammensein jederzeit *unterbrochen* und *aufgelöst* werden kann. Und dies gilt sofort, sobald die eigene Subjektivität ihren Eigenleib wieder in Bewegung setzt und den Verweisungszusammenhang zwischen ihrem Eigenleib und dem Träger ändert – z. B., wenn sie aufsteht und aus dem Zug aussteigt. Und wie Husserl klarmacht, „wenn die ‚Verbindung‘ [zwischen dem Eigenleib und seinem Träger] gelöst wird von mir her“, dann tritt der „Träger“ des Eigenleibs wieder als bewegliches Raumding auf, „das ich schon erfahre als bewegt (in der unteren Stufe)“ (XV/248). Zusammengefasst: Die Bewegung des Eigenleibs kann in assoziativer Ähnlichkeit zur Bewegung des raumdinglichen Körpers aufgefasst werden, aber nur unter der Bedingung, dass der Eigenleib vermöge seiner kinästhetischen Beweglichkeit sich selbst stillhalten kann.

8.5 Konstitution der Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers

8.5.1 Allgemeine Dingähnlichkeit und Fremdkörperähnlichkeit des Eigenleibs

Mit Hinblick auf die obige Analyse ist deutlich zu sehen, dass der Eigenleib der eigenen Subjektivität immer *„Dinglichkeit“ im unvollkommenen Sinne* aufweist. Wie Husserl klarstellt, gilt der Eigenleib für die Subjektivität stets als „ein System von Wahrnehmungsorganen, die auch

in Beziehung aufeinander als Wahrnehmungsorgane zu fungieren haben, und so ist jeder Leibesteil für jedes in bezug auf ihn fungierende Wahrnehmen *in relativer Weise auch Ding*“ (XIV/238–239 [Herv. i. Orig.]). Diese „relative Dinglichkeit“ des Eigenleibs hat ihre Wurzel einerseits darin, dass sich der Eigenleib ständig im Anschluss an seine Leiblichkeit befindet, sodass er ständig von verschiedenartigen sinnlichen sowie kinästhetischen Empfindungen „durchdrungen“ wird. Andererseits ist nicht zu vernachlässigen, dass die Konstitution der „Dinglichkeit“ des Eigenleibs notwendigerweise der Konstitution seiner „Leiblichkeit“ im *fungierenden* und *konstituierende*n Sinne voraussetzt.[1022] Für die eigene Subjektivität ist ihr Eigenleib also nicht nur angesichts seiner allseitigen taktuellen Wahrnehmbarkeit, seiner räumlichen Undurchdringlichkeit und seines kinästhetischen Sich-Selbst-Haltens mit anderen „bloß“ raumdinglichen Körpern als *partiell ähnlich* verbunden. Sondern er ist *zugleich* aufgrund seiner verkürzten visuellen Wahrnehmbarkeit, empfindungsmäßigen Undurchdringlichkeit und seiner kinästhetischen Beweglichkeit mit den „bloßen“ raumdinglichen Körpern als *partiell kontrastierend* assoziiert. Dies weist zunächst auf Folgendes hin: Abgesehen davon, dass der Eigenleib und der raumdingliche Körper nach ihrem jeweiligen Sinn und ihrer Gegebenheitsweise einander ähnlich sind, handelt es sich auf der genetischen, vor-prädikativen Ebene der Konstitution um *zwei grundsätzlich verschiedene Sachen*.

Aufgrund der assoziativen Ähnlichkeitsauffassung, die den Eigenleib und den raumdinglichen Körper betrifft, findet dann zwischen ihnen eine *Deckung von Sinn* statt. Als Resultat deren erhält der Eigenleib seine „Gegenständlichkeit“ in assoziativer Ähnlichkeit zum Raumding. Im Anschluss an unsere frühere Analyse lässt sich sofort bemerken, dass diese „Deckung“ von Sinn nichts anderes als die Übertragung von Auffassungsvorzeichnung ist – und hier, vom „Raumding“ auf den „Eigenleib“. Es ist jedoch nachdrücklich zu betonen, dass der Eigenleib und der raumdingliche Körper nur einander partiell ähnlich sind und zwischen ihnen immer eine Distanz bzw. „Abstandsspannung“ (XIV/532) besteht. Dies führt nach Husserl dazu

> [E]s [Das Alte (hier, der raumdingliche Körper) ist ein anderes, obschon in den entsprechenden Bestimmungen und als Ganzes ein Ähnliches – im Übergang sich angleichend und jederzeit anzugleichen und so in verschiedenen Graden der angleichenden ‚Verschmelzung', die aber ein Sich-spannen der retentionalen Vergegenwärtigung nach dem Neuen ist, sofern doch das Altbekannte in dem Neuen ‚nur verähnlicht' wiedergefunden wird und ihm den Charakter des Bekannten in *Anteilhabe* verleiht. (XIV/532 [Herv. d. Verf.])

Im Gegenteil zur Assoziation zwischen zwei „Gleichen“ ereignet sich vielmehr eine *anteilige* bzw. *partielle* – statt einer totalen – *Übertragung von Auffassungsvorzeichnung* vom raumdinglichen Körper auf den Eigenleib. Das impliziert: Sogar wenn der Eigenleib und der

[1022] Vgl. XV/326; XIV/61. Dazu siehe Abschnitt 3.3.1 der vorliegenden Arbeit, in der wir schon ausgeführt haben, dass die „Leiblichkeit“ des Eigenleibs aufgrund ihrer konstitutiven Funktion seiner „(partiellen) Körperlichkeit“ geltungsmäßig vorangehen muss.

raumdingliche Körper als einander ähnlich assoziiert werden, müssen wir nicht antizipieren, dass die „gegenständliche“ Auffassung des Eigenleibes in gleicher Weise gelingen oder erfüllt werden kann wie die des raumdinglichen Körpers. Und dies deutet weiter darauf hin, dass die gegenständliche Auffassung des Eigenleibs, die durch seine partielle Dingähnlichkeit motiviert ist, auch zu etwas „Anderem“ als bloßen raumdinglichen Körpern führen kann. Ferner ist herzuleiten, dass die assoziative Ähnlichkeitsauffassung von zwei Abgehobenheitsgruppen, die jeweils als Darstellungsmomente zwei verschiedener (transzendenter) Gegenständlichen beseelt werden, niemals eine einseitige, sondern immer eine *wechselseitige Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen* erweckt. Diesbezüglich sollte die assoziative Ähnlichkeitsauffassung des Eigenleibs und des raumdinglichen Körpers nicht nur zur Konstitution der vor-prädikativen *Dingähnlichkeit* des Eigenleibs führen. Sondern auch können wir mit vollem Recht erwarten, dass *bestimmter* raumdinglicher Körper – d. i. der einzufühlende „Fremdkörper“ – in Bezug auf seine *Leibähnlichkeit* zum Eigenleib assoziiert wird, ohne ihn aber mit dem Eigenleib zu identifizieren. Wie ist diese Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers, die zusammen mit der Dingähnlichkeit des Eigenleibs die gesamte Motivationsstruktur der Einfühlung ausmacht, im Rahmen der husserl'schen genetischen Phänomenologie zu konstituieren?

Wie es im letzten Abschnitt erläutert wird, bekommt die eigene Subjektivität in ihrem Bewusstseinsleben nicht lediglich die Abgehobenheiten, die als Darstellungsmomente des „bloßen“ raumdinglichen Körpers beseelt werden können. Sondern sie erhält auch Abgehobenheiten, die sie in partieller Ähnlichkeit zum Raumding als des „Raumdings“ in Ähnlichkeit zu dem Eigenleib übergegriffen werden können. Wie Husserl aber klarmacht, ist „der körperliche Leib dort […] für mich ausschliesslich mit dem Sinn Aussenkörper […] konstituiert“ (XV/253). Es ist nochmal zu unterstreichen, dass diese Auffassung des „genetisch-solipsistischen“ Lebens der eigenen Subjektivität nur vom Gesichtspunkt der *methodisch* bzw. *fiktiv* rekonstruierten Genesis des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität aus zu verstehen ist. Nur vor diesem Hintergrund ist es im phänomenologischen Sinne legitim, eine genetisch frühere Phase des Bewusstseinslebens nachzuvollziehen, in der die „erste“ Konstitution der fremden Subjektivität noch nicht stattgefunden hat und sich die eigene Subjektivität noch in einer „genetisch-solipsistischen“ bzw. „vor-intersubjektiven“ Welt befindet. [1023] Und wie wir noch

[1023] Siehe Haney, *Intersubjectivity Revisited*, S. 56; Bredlau, “Husserl’s ‘Pairing’ Relation and the Role of Others in Infant Perception,” SS. 17–27; Luo, “Motivating Empathy,” SS. 53–54, 57–58: Im Vergleich zu der Position Haneys und der vorliegenden Arbeit sind Bredlau und Luo der Meinung, dass der Eigenleib und der Fremdkörper, die in der assoziativen Auffassung gepaart werden, nicht als neutrale Wahrgenommenen – z. B. als „physikalische“ Gestalten – konzipiert werden sollten, weil sie bereits im Grunde genommen expressiv und zweckmäßig – z. B. als Ausdruck – sind. Die Paarung ist daher aus ihrem Gesichtspunkt Ähnlichkeitsauffassung der hiesigen und dortigen *Gesten* oder *Gebärden*, was grundsätzlich im Anschluss an, aber nicht beschränkt auf die Wahrnehmung erledigt wird. Ihre Auffassung hat bestimmtes Recht, denn die vorliegende Analyse geht von einem fiktiv rekonstruierten solipsistischen Leben der Subjektivität aus. Unseres Erachtens ist aber, dass

früher elaboriert haben: Die eigene Subjektivität befindet sich bei dieser Frühphase ihres Bewusstseinslebens in der Lage, in der sie *schon* im wesensmäßigen und faktischen Sinne *intersubjektiv-bereit* ist, aber ihr die einfühlungsmäßige Motivation und Motivationsstruktur fehlen. [1024] Dieser genetische „Solipsismus" der eigenen Subjektivität wird allerdings durchbrochen, wenn bestimmter raumdinglicher Körper in Ähnlichkeit zum Eigenleib assoziativ aufgefasst wird. Wie Husserl bemerkt:

> Die Ähnlichkeit [eines leibähnlichen Raumdings], die nicht absolute Gleichheit ist und sein kann, da ich hier bin […], ist visuell hinsichtlich der Körperlichkeit [des Eigenleibs] perzeptiv begründete Ähnlichkeit, die natürlich *wechselseitig zur Übertragung der perzeptiv gewonnenen körperlichen Kenntnis* führt, also zu Miterwartungen, zu näheren Bestimmungen, aber so, wie sie eben im allgemeinen Stil einer Körperlichkeit horizontmässig vorgezeichnet sind, innerhalb der Form [raumdinglicher] Körper. (XIV/498 [Herv. d. Verf.])

Was uns bei der assoziativen Ähnlichkeitsauffassung bzw. „Paarung" des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers auffällt, ist zunächst die Übertragung des *„Sehbilds"* des einzufühlenden Fremdkörpers auf den Eigenleib. In der obigen Analyse ist sichtbar geworden, dass jeder einzufühlende Fremdkörper als raumdinglicher Körper allseitig sichtbar ist. Im Vergleich dazu fehlt dem Eigenleib im Prinzip solch eine allseitige Sichtbarkeit für die eigene bzw. einfühlende Subjektivität. Die assoziative Konstitution von *Dingähnlichkeit* des Eigenleibs, die sich auf der „gleichen" allseitig taktuellen Wahrnehmbarkeit des Eigenleibs und des Fremdkörpers basiert, „erweckt" also eine Übertragung der gegenständlichen Auffassungsvorzeichnung vom einzufühlenden Fremdkörper auf den Eigenleib. Wie Husserl expliziert: „Tritt sie [die Paarung] ein, […] so überträgt sich von ihm [dem einzufühlenden Fremdkörper] her bloss durch Apperzeption die Körperlichkeit und alles, was dazugehört, […] *im Rahmen des Typus Körper* überhaupt" (XV/253 [Herv. d. Verf.]). An dieser Stelle müssen wir zuerst beachten, dass die assoziative „Ähnlichkeit" zwischen dem Raumding und dem Eigenleib nicht mit totaler „Identität" oder „Gleichheit" verwechselt werden darf, weil der Eigenleib im Grunde genommen *dingähnlich* statt dinglich ist. Wie oben ausgeführt wurde: Die *partielle Gegenständlichkeit* bzw. *Dingähnlichkeit* des Eigenleibs lässt sich einerseits darauf zurückführen, dass der Eigenleib ständig von seinen wahrnehmungsmäßigen und kinästhetischen Empfindungen „durchdrungen" bzw. „kontaminiert" wird, und andererseits darauf, dass die gegenständliche

---

selbst wenn es sich bei der Paarung um die Ähnlichkeitsauffassung von Gesten – anstatt rein körperlicher Aussicht oder Bewegung – handelt, die folgende Frage noch beantwortet werden muss, nämlich: Wie kann der jeweilige „dingliche Kern" – z. B. die Handhaltung mit ausgestrecktem Zeig- und Mittelfinger – des Eigenleibs und Fremdkörpers als Ähnliches aufgefasst werden, und die Paarung der expressiven Handgesten – z. B. des Victory-Zeichens – zu ermöglichen? Anders formuliert: Ohne gewisse Paarung der – *genetisch-methodisch abgebauten* – „Körperlichkeit" oder „Wahrnehmbarkeit" des Eigenleibs und des Fremdkörpers ist Paarung von Gesten und Gebärden undenkbar.

[1024] Siehe Abschnitt 8.4.1 der vorliegenden Arbeit.

Wahrnehmbarkeit des Eigenleibs wesentlich „unvollkommen“ bzw. „verkürzt“ ist.[1025] Dies deutet weiter an, dass die gegenständliche Auffassung des Eigenleibs, die aufgrund seiner Dingähnlichkeit „vorgezeichnet“ – d. i. *motiviert* – wird, zwar *nicht im vollkommenen Sinne erfolgen* kann.

An dieser Stelle ist jedoch nachdrücklich zu betonen, dass die Paarung des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers nicht allein zur Konstitution der assoziativen *Dingähnlichkeit des Eigenleibs* beiträgt. Sondern sie trägt in sich gleichzeitig eine assoziative Ähnlichkeitsauffassung zwischen ihnen, aber in *umgekehrter Richtung*. Wie wir früher in diesem Kapitel erläutert haben, erregt jede vor-prädikative Ähnlichkeitsauffassung bzw. Paarung „wechselseitige Überschiebung“ zwischen den zwei verbundenen Abgehobenheiten oder „Gegenständlichen“, die zueinander assoziativ „gepaart“ werden.[1026] Mit Rücksicht auf diese Wechselseitigkeit der gepaarten Abgehobenheiten oder „Gegenständlichen“ ist es uns also nicht überraschend, wenn Husserl explizit besagt, dass sie ebenfalls für den Zusammenhang zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper gültig ist: „*Die Weckung geht vom Körper dort zu meinem Leib und von meinem Leib zum Aussenkörper zurück*“ (XIV/516). Worauf bezieht sich aber diese wechselseitige Überschiebung zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper? Die Antwort auf diese Frage liegt wesentlich darin, dass die vor-prädikative Ähnlichkeit und der Kontrast zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper *in beide Richtungen* interpretiert werden können. Noch deutlicher formuliert: *Sowohl* der Eigenleib *als auch* der einzufühlende Fremdkörper können die Rolle des *Maßstabss* oder *des Ausgangspunkts* des assoziativen Vergleichs und Kontrasts spielen. Es ist unleugbar, dass ein Raumding jedenfalls in der „Ferne“ vom Eigenleib gegeben und nicht unmittelbar von der eigenen Subjektivität betastet werden kann. Wie Husserl aber anmerkt, kann ein in der Ferne liegendes Raumding in Ähnlichkeit zum Eigenleib aufgefasst werden, „*sofern es ja auf die Nähe* [des Eigenleibs] *verweist*“; und in diesem Betracht sind „die Erscheinungsweisen dieses Dinges und ihre Erscheinungseinheit die ähnlichen oder wesentlich gleichen […] wie die ‚äusseren‘ Erscheinungsweisen meines Leibes“ (XIV/239). Wie Husserl weiter darlegt, kann die eigene Subjektivität „[i]m Tastsinn […] ein ähnliches Aussenkörperliches finden wie meines (ein Mensch neben mir). Zu jedem kann ich hinkommen, und wenn es seinen Platz verlässt, dessen Platz einnehmen“ (XIV/517). Vor diesem Hintergrund kann also eine „*Gleichheit* meines Tastkörpers mit anderen Körpern […] *rein durch Tasten*“ konstituiert werden (XIV/518 [Herv. d. Verf.]).[1027]

[1025] Vgl. Bernet, “The Body as a ‘Legitimate Naturalization of Consciousness’,” S. 61; Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, S. 155, 161; und De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, S. 245.

[1026] Siehe Abschnitt 8.3.1 der vorliegenden Arbeit.

[1027] Vgl. XIII/286: „Aber genauso wie im Optischen mein ‚Leibbild‘ sich so modifizieren kann, dass ich das Phänomen habe seiner dinglichen Fortbewegung von hier […], so könnte ich doch wohl das Phänomen der haptischen Fortbewegung gewinnen […]. *Ebenso kann ich nun einen fremden Leibkörper in seiner Ähnlichkeit*

In den obigen Passagen Husserls wird die assoziative Ähnlichkeit hauptsächlich vom Standpunkt des Eigenleibs aus dargestellt. Sie zeigen also die Möglichkeit, dass die Subjektivität nicht nur Eigenleib vor-prädikativ als *dingähnlich* auffassen kann, indem sie die allseitige Tastbarkeit des Eigenleibs in Bezug auf den „Maßstab" des einzufühlenden Fremdkörpers assoziiert. Sondern sie kann auch zugleich – aber in umgekehrter Richtung – den einzufühlenden Fremdkörper als *leibähnlich* auffassen, dadurch, dass sie die allseitige Tastbarkeit des einzufühlenden Fremdkörpers in Bezug auf den „Maßstab" des Eigenleibs assoziiert. Es ist deutlich anzusehen, dass die assoziative Bezogenheit zwischen Abgehobenheiten verschiedener Empfindungsmodalitäten eine zentrale Rolle bei der Konstitution der *partiellen Leibähnlichkeit* eines Raumdings spielt. Nimmt man jedoch die wechselseitige assoziative Bezogenheit zwischen verschiedenen Empfindungsmodalitäten von Abgehobenheiten in Rücksicht, die jeweils als Darstellungsmomente des Eigenleibs und des Raumdings beseelt werden, so wird sofort ersichtlich, dass die Ähnlichkeit des Raumdings und des Eigenleibs grundsätzlich von der *Ähnlichkeit ihrer allseitig taktuellen Wahrnehmbarkeit* ausgeht. Zu beachten ist, dass es bei der Ähnlichkeits- und Kontrastsauffassung des Eigenleibs und des Raumdings nicht nur um allgemeine „Tastgestalt" handelt. Sondern es geht auch um die Ähnlichkeit ihres Tastgefühls – wie Wärme, Weichheit, Glattheit –, ihre „gegenständliche" bzw. „raumstellige" Undurchdringlichkeit, Ruhe und Beweglichkeit. Dazu ist anzumerken, dass die assoziative Ähnlichkeit bezüglich anderer Empfindungsmodalitäten – wie Ähnlichkeit des „Körpergeruchs", der „Stimme" usw. – ebenso konstituiert werden kann, sofern diese „Darstellungsmomente" des Raumdings im Nahfeld des Eigenleibs wahrgenommen werden können.

An dieser Stelle erreichen wir das entscheidendste Thema im Rahmen der genetischen Fremderfahrungsanalyse Husserls, nämlich die Konstitution der *Fremdkörperähnlichkeit* des Eigenleibs und der *Leibähnlichkeit* jenes raumdinglichen Körpers, der in der späteren und höherstufigen Konstitution als Leib der fremden Subjektivität verständlich zu machen ist. In der Tat erhält der Eigenleib der Subjektivität aufgrund ihrer allseitig taktuellen Wahrnehmbarkeit nicht nur Dingähnlichkeit im *allgemeinen* Sinne – d. i. ihre Ähnlichkeit zum raumdinglichen Körper *überhaupt* – erhält. Sondern er wird auch *spezifisch* in Dingähnlichkeit zu *jenem* raumdinglichen Körpers – d. i. dem einzufühlenden Fremdkörper – gesetzt, der später *als Fremdleib* der einzufühlenden Subjektivität apperzipiert wird. Wie Husserl notiert:

---

mit meinem Leib erkennen." [Herv. i. Orig.] An der im Haupttext der vorliegenden Arbeit zitierten Stelle meint Husserl mit dem Begriff „Gleichheit" nicht, dass der Eigenleib totale assoziative Ähnlichkeit zu dem Raumding *überhaupt* zeigt. Sondern es wird nur gemeint, dass partielle assoziative Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und *spezifischem* „Raumding" konstituiert werden kann, die über ihre assoziative „Dinglichkeit" *im allgemeinen Sinne* hinausgeht.

> Eben eine solche Typik, abgewandelt gegenüber derjenigen, die ich momentan an meiner Leiblichkeit als perzeptive erlebe, aber eine der Abwandlungen, die meinem Einzigkeitsleib in Vertrautheit zugehören (als horizonthaft von vornherein mitapperzipiert waren in meiner Selbstleibapperzeption), *finde ich an dem Leib dort*, ein Analogon also, und lebendiges Analogon (perzeptives) meiner eigenen, perzeptives Analogon meiner physischen Körperlichkeit. (XV/256 [Herv. d. Verf.])

In erster Linie möchten wir die Aufmerksamkeit auf Folgendes lenken: Bei dieser Ähnlichkeitsauffassung im spezifischen Sinne bekommt *einerseits* der Eigenleib seine *spezifische Dingähnlichkeit – d. i. Fremdkörperähnlichkeit* – im Verhältnis zum einzufühlenden Fremdkörper. Andererseits gewinnt der einzufühlende Fremdkörper auch gleichzeitig seine *Leibähnlichkeit* im Verhältnis zum Eigenleib (der einfühlenden Subjektivität). Die Implikation dieser Auffassung der Leibähnlichkeit des „bestimmten" Raumdings verrät sich schon, wenn Husserl das, was als Fremdleib einfühlungsmäßig zu apperzipieren ist, als „lebendiges, perzeptives Analogon" der „physischen Körperlichkeit" des Eigenleibs beschreibt. Tatsächlich kann es in der Wahrnehmungswelt der Subjektivität immer bestimmtes Raumding geben, das hinsichtlich seiner visuellen Gestalt sowohl dem Ganzen als auch den Teilen des Eigenleibs ähnelt – z. B. bezüglich seines gesamten „leibähnlichen" Umrisses, seiner gliedmaßen-, kopf- und gesichtsähnlichen „Körperteile". [1028] Es ist hier zu betonen, dass diese assoziative Ähnlichkeit des „bestimmten" Raumdings, das allseitig sichtbar ist, und des Eigenleibs, der nicht allseitig sichtbar ist, nicht die einzige Möglichkeitsbedingung zur Konstitution der Fremdkörperähnlichkeit des Eigenleibs ist. Sondern sie muss auch die allseitige taktuelle Wahrnehmbarkeit des Eigenleibs und die appräsentierte Tastbarkeit des „Ferndings" im „Nahfeld" voraussetzen. Diese assoziative Ähnlichkeitsauffassung des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers führt zu einem sehr interessanten Ergebnis: Das Sehbild dieses „bestimmten", allseitig sichtbaren Raumdings kann einerseits *nie* das „wirkliche" Sehbild des Eigenleibs sein, der sich nur in visuell „verkürzter" Weise zeigen kann. Andererseits *„entspricht"* es aber genau dem *assoziativ appräsentierten Sehbild des Eigenleibs*, und diese „Entsprechung" des Sehbilds des Eigenleibs und des Sehbilds des einzufühlenden Fremdkörpers lässt sich jedenfalls auf ihre taktuelle Wahrnehmbarkeit im Nahfeld des Eigenleibs ausweisen. Es ist vor diesem Hintergrund, dass sich das assoziativ appräsentierte – und nie verwirklichbare – Sehbild des Eigenleibs in Ähnlichkeit

[1028] Vgl. Lohmar, „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen," S. 141: Lohmar bezeichnet diese assoziative Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und dem Fremdkörper als „regionale" Ähnlichkeit. In der Tat haben wir im vorliegenden Kapitel eine ähnliche Strategie wie Lohmar übernommen. Zu beachten ist: Obgleich Lohmar in seiner Forschung hauptsächlich die Konstitution dieser regionalen Ähnlichkeit des Eigenleibs und des dortigen Fremdkörpers durch die Ähnlichkeit ihrer einzelnen Leibes-/Körperteile – z. B. der Hände oder der Beine – fokussiert, ist es unseres Erachtens gut begründet, andere sinnlich-assoziative Ähnlichkeiten des Eigenleibs und des Fremdkörpers ebenso als „regionale" – oder „partielle" – Ähnlichkeiten in verschiedenen Kontexten zu interpretieren.

zum Sehbild des einzufühlenden Fremdkörpers assoziieren lässt. Und in dieser Weise kann jede aktuelle und wirkliche Gegebenheit des Sehbilds des einzufühlenden Fremdkörpers die *Fremdkörperähnlichkeit des Eigenleibs* erwecken.

8.5.2 Innenleiblichkeit, Außenleiblichkeit und assoziative Leiblichähnlichkeit

Es sei hervorzuheben, dass die *taktuelle Ähnlichkeit* des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers nicht nur ermöglicht, dass das Sehbild des einzufühlenden Fremdkörpers einseitig das assoziativ appräsentierte Sehbild des Eigenleibs als fremdkörperähnliches erweckt. Sondern ihre taktuelle Ähnlichkeit legt auch die Grundlage dafür, dass das Sehbild des einzufühlenden Fremdkörpers umgekehrt *als leibähnliches Sehbild* assoziativ konstituiert werden kann. Es stellt sich hier aber die Frage: Welche Rolle spielt die taktuelle Ähnlichkeit bei der Konstitution der *Leibähnlichkeit* des einzufühlenden Fremdkörpers? Die Antwort auf diese Frage besteht darin, die taktuelle Ähnlichkeit zwischen ihnen nicht in Bezug auf den Raumding aufzufassen, sondern in Bezug auf den Eigenleib. Wie Husserl aufzeigt:

> Mein Leib selbst als Leib ist konstituiert mit den phänomenalen Verlaufsformen einer dinglichen Äusserlichkeit, in der sich eigene Innerlichkeit in entsprechenden Verlaufsformen indiziert, der Aussenleib trägt eine apperzipierte Innerlichkeit und darunter eine Innenleiblichkeit, ein ursprüngliches Feld des „ich bewege“, ursprünglicher Träger für Empfindungsfelder etc., lokalisierte Empfindungen. (XIV/327)

> Das erste ⟨ist⟩ die Konstitution der Leiblichkeit in sich. Die Konstitution der Einheit von Aussenleiblichkeit und Innenleiblichkeit: Die „Lokalisation“ der Empfindungsfelder bzw. ihrer Empfindungsdaten der Tastsphäre und der zugehörigen Wärme- ⟨und⟩ Kältedaten etc. auf der äusserlich erscheinenden Leibkörperlichkeit. (XIV/328–329)

> Nehmen wir nun den Fall Leib und fremder Körper, der dem Leibkörper körperlich ähnlich ist. Die Deckung ist zunächst Deckung in der Region Körperlichkeit. Danach kann z.B. kausale Erfahrung und so naturale Erfahrung jeder Art an Aussenkörpern sich übertragen auf meinen körperlichen Leib, und umgekehrt. Aber in der originalen Sphäre ist der Leib nicht nur als Körper, sondern in subjektiven Eigenheiten (Nullkörper, Organ etc.) konstituiert, wie korrelativ die Aussenkörper in der allgemeinen subjektiven Gestalt Aussenkörper. (XIV/497)

An dieser Stelle ist ersichtlich geworden, dass die assoziative Ähnlichkeit des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers, die auf ihrer allseitig taktuellen Ähnlichkeit beruht, in wechselseitigen Richtungen – sowohl vom Typus des Raumdings als auch vom Typus des Eigenleibs ausgehend – aufgefasst werden kann. Das bedeutet, dass die allseitige Tastbarkeit *und* die verkürzte Sichtbarkeit des Eigenleibs nicht nur hinsichtlich der vollkommenen *gegenständlichen Wahrnehmbarkeit* des Raumdings (oder einzufühlenden Fremdkörpers) als

Dingähnlichkeit aufgefasst werden können. Sondern sie kann bezüglich der *Innenleiblichkeit* des Eigenleibs – z. B. *seines* empfindungsmäßig und kinästhetisch nullzentrischen Charakters sowie der Gegebenheit der sinnlichen und kinästhetischen Empfindungen *in ihm* – als *Außenleiblichkeit* des Eigenleibs konzipiert werden. Zum Beispiel präsentiert das dortige Raumding das Sehbild – z. B. Gesamtgestalt mit bestimmten „Körperteilen" –, das dem assoziativ appräsentierten Sehbild und dem präsentierbaren Tastbild des Eigenleibs „entspricht". Bei diesem Anlass ist nicht nur der Eigenleib als Dingähnliches (oder Fremdkörperähnliches) assoziiert, sondern auch dieses „bestimmte" Raumding wird im gleichen Schritt als Leibähnliches aufgefasst.

Zu beachten ist, dass die Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers nicht rein in Bezug auf das „statische" oder unbewegliche Seh- und Tastbild des Eigenleibs beschränkt ist. Einerseits ist daran zu erinnern, dass Leibähnlichkeit der „Laute", des „Geruchs" usw. des Fremdkörpers auch im Anschluss an die des Eigenleibs assoziativ konstituiert werden kann, wie es in der Erläuterung der Mutter-Kind-Beziehung gezeigt wurde.[1029] Überdies hinaus ist zu bemerken, dass das Stillbleiben und die Änderungsweise der „Körpergestalt" des leibähnlichen Fremdkörpers ebenfalls in Bezug auf die Außenleiblichkeit des Eigenleibs als *leibähnliches Stillbleiben* oder *leibähnliche Gestaltänderung* assoziativ aufgefasst werden.[1030] Auf der einen Seite können die aktuell wahrgenommenen Bewegungen des einzufühlenden Fremdkörpers also das appräsentierte Sehbild der dingähnlichen Bewegungen des Eigenleibs erwecken. Denn die eigene bzw. einfühlende Subjektivität kann nicht nur assoziative Ähnlichkeit zwischen dem Stillstehen des Eigenleibs und dem Stillbleiben des Fremdkörpers konstituieren, sondern auch Ähnlichkeit zwischen dem Gehaben des Eigenleibs und der *Gesamt-* sowie *Teilbewegungen* des einzufühlenden Fremdkörpers. Der Grund dafür liegt darin, dass sowohl die „dingähnlichen" Bewegungen des Eigenleibs als auch die „dinglichen" Bewegungen des einzufühlenden Fremdkörpers *im Prinzip als kontinuierliche Reihe von veränderlichen Gestalten tastbar* sind.[1031] Auf der anderen Seite weist diese allseitige „Tastbarkeit" des eigenleiblichen Gehabens und der raumdinglichen Bewegungen des Fremdkörpers ebenfalls darauf hin, dass die Bewegungen des Letzteren nicht rein als dinglich aufgefasst werden müssen, sondern auch als *leibähnlich* bzw. *verhaltensmäßig* können. Wie Husserl aufzeigt, erinnert „die typische Gestaltung und das ‚Gehaben' dieses Körpers dort" nicht nur „an mein Walten in meinem ausgezeichneten Körper" (XV/256). Sondern auch das gesamte Sehbild und die visuelle „Veränderungsweise jeder ‚fremden Leiblichkeit' weck[en] Möglichkeiten meiner Selbsterfahrung, also die Vorstellung von

[1029] Vgl. XIV/327, 373.

[1030] Vgl. XIV/529.

[1031] Es geht hierbei nur um die Konstitution der Beweglichkeit im objektiv-gegenständlichen Sinne. Offensichtlich kann die „kinästhesie-ähnliche" Beweglichkeit von etwas neben dem Eigenleib nicht so konstituiert werden, weil die kinästhetischen Empfindungen und Bewegungen eines Leibs nicht „betastet" werden können.

funktionierender Leiblichkeit und damit die Vorstellung einer *‚entsprechenden' Innenleiblichkeit*, die eben fungiert" (XIV/522 [Herv. d. Verf.]).[1032] Aufgrund dessen legt Husserl fest, dass das Tastbild oder Sehbild des leibähnlichen Fremdkörpers die kinästhetischen Empfindungen des Eigenleibs in der Weise *assoziativ erweckt*:

> […] als ob meine Hand, die jetzt hier im Kreis ihrer jetzigen Nahdinge ist und in diesem Kreis unter und neben ihnen ist ganz wie ein Aussending, von diesem Kreis sich gelöst, sich optisch perspektiviert, optisch entfernt hätte, dorthin sich bewegt hätte. (XV/654)

Es ist hier nachdrücklich zu betonen: Obschon der einzufühlende Fremdkörper auf dieser vorprädikativen Ebene „noch nicht" als Fremdleib (der einzufühlenden Subjektivität) apperzipiert ist, wird er in Ähnlichkeit zur Außenleiblichkeit des Eigenleibs assoziiert. Das Sehbild und die Gestaltänderung des dortigen einzufühlenden Fremdkörpers erwecken somit aufgrund ihrer Leibähnlichkeit eine Auffassungsvorzeichnung, die für die Konstitution des einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs entscheidend ist. Hier drängen sich die folgenden zwei Fragen auf. Erstens: Was für eine auffassungsmäßige Vorbekanntheit ist hier erregt und auf den einzufühlenden Fremdkörper überträgt? Und zweitens: Was ist das Ergebnis jener Auffassung, die aufgrund dieser erweckten Auffassungsvorzeichnung erweckt wird? Die Antwort zur ersten Frage lautet: Die Auffassungsvorzeichnung, die vom Eigenleib auf den leibähnlichen Fremdkörper übertragen wird, ist die auffassungsmäßige Habitualität, *die „Außenleiblichkeit" des Eigenleibs in Verbindung mit seiner „Innenleiblichkeit" in eins zu apperzipieren.*

Die Auffassung, dass die eigene Subjektivität die Innenleiblichkeit und Außenleiblichkeit synthetisch vereinigen muss, um ihren Eigenleib zu konstituieren, sollte weder als abstrakt noch als spekulativ verurteilt werden. Vielmehr vertritt Merleau-Ponty eine sehr ähnliche Position, die er in seinen Vorlesungen über die Kinds- und die Entwicklungspsychologie unmissverständlich zum Ausdruck bringt.[1033] In Bezug auf dieses Thema ist Merleau-Ponty der Auffassung, dass es einen Prozess des „Verlötens [*soldering*]" bei den ersten sechs Monaten des Lebens des neugeborenen Kinds gibt, der sich auf seine *introzeptiven* und *extrozeptiven Organe* bezieht. Nach Merleau-Ponty vollzieht sich dieser Prozess sogar schon, bevor das Neugeborene die Innen- und Außenleiblichkeit seines Eigenleibs im Anschluss aneinander auffassen kann. Wie Merleau-Ponty sagt, gibt es bei dieser Phase des Bewusstseinslebens des Neugeborenen „*noch kein*

[1032] Vgl. Zhok, "Phenomenological Discussion of Early Imitation," SS. 36–37: Nach der Auffassung Zhoks wird die Identifizierung von Empfindungen sowie Organen *verschiedenen Modalitäten* durch die Erfassung ihrer „kinetischen Signaturen [*kinetic signatures*]" statt ihrer Formen gewonnen. Seines Erachtens lässt sich diese „kinetische Identität" zwischen den „wahrgenommenen" Bewegungen (des Fremdkörpers) und dem „propriozipierten" Gebaren (des Eigenleibs) nicht notwendigerweise als „Bewegungen" im ordentlichen – z. B. im thematischen und „gegenständlichen" Sinne – konzipieren.

[1033] Siehe Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy*, SS. 248–249 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

Gesamtleibschema“, und das Bewusstsein des Eigenleibs ist „zunächst fragmentarisch“.[1034] Aus dem phänomenologischen Gesichtspunkt weist dieses „Verlöten“ des „Innenleibs“ und „Außenleibs“ des Neugeborenen darauf hin, dass die Frage nach der Genese der Konstitution des Eigenleibs durch die Konstruktion einer Anfangsphase der transzendentalen Subjektivität gestellt werden kann und muss. Denn wie wir oben erklärt haben: Obgleich alle sinnlichen und kinästhetischen Empfindungen „einheitlich“ in demselben Feld – d. i. im Eigenleib – gegeben sind, kann die Frage, „*ob*, *wie* und *inwiefern* ihre Gegebenheiten miteinander zusammenhängen“, nur durch die Erfahrung informiert und bestätigt und niemals apriorisch abgeleitet werden.[1035]

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie die Konstitution der assoziativen Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers ihre Auffassung als seine Außerleiblichkeit *überhaupt motivieren* kann. In der bisherigen Analyse ist zu beobachten, dass der Eigenleib ständig von seinem empfindungsmäßig und kinästhetisch *nullzentrischen Charakter* einerseits und von der Gegebenheit der sinnlichen und kinästhetischen *Empfindungen* andererseits durchdrungen ist. Mit Rücksicht auf das obengenannte „Verlöten“ der „Innenleiblichkeit“ und „Außenleiblichkeit“ wird darauf hingewiesen, dass die Subjektivität bei der genetischen Konstitution ihres Eigenleibs immer seine außenleiblichen und innenleiblichen Aspekte synthetisch bzw. „in eins“ auffasst. Beispielsweise sind bei der Selbstberührung des Eigenleibs nicht nur die außenleiblichen *Tastempfindungen* der getasteten Hand gegeben, sondern auch die innenleiblichen Abgehobenheiten der *Kinästhesie*, das *kinästhetische Bewegen* und *das Tasten* der berührenden Hand. Diese *gleichzeitige* Gegebenheit von Außenleiblichkeit *und* Innenleiblichkeit im Fall der Selbstberührung ist tatsächlich dem Eigenleib *konstitutiv*. Denn jede höherstufige Auffassung des Eigenleibs als *Einheit* der Innenleiblichkeit und Außenleiblichkeit – z. B. als *psychophysische Einheit* – setzt unvermeidlich die *Koexistenz* dieser *zwei Aspekte* des (zu konstituierenden) Eigenleibs voraus. [1036] Dies bedeutet allerdings, dass die Subjektivität im Fortlauf ihres Bewusstseinslebens nicht nur – allmählich – auffassungsmäßige Vorbekanntheit bezüglich der Abgehobenheiten gewinnt, die bei den genetisch späteren Bewusstseinsphasen als *Darstellungsmomente des transzendenten Gegenständlichen* beseelt werden. Sondern sie erhält auch *Auffassungsvorzeichnung bzw. Auffassungsantizipation* bezüglich der Abgehobenheiten, die *„als“ innenleibliche oder außenleibliche „Darstellungsmomente“ des Eigenleibs* aufgefasst werden.

Vor diesem Hintergrund ist sichtbar geworden, dass die wechselseitige assoziative Bezogenheit zwischen dem Sehbild und dem Tastbild des Eigenleibs nur einen Teil dieser gesamten

[1034] Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy*, S. 249. Vgl. SS. 149–150 [Übers. d. Verf. aus der englischen Ausgabe].

[1035] Siehe Abschnitt 8.4.3 und 8.4.4 der vorliegenden Arbeit.

[1036] Vgl. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, S. 91, 97.

auffassungsmäßigen Vorbekanntheit des Eigenleibs darstellt. Denn derselben Richtung zufolge ist zu antizipieren, dass sich die innerleiblichen und außenleiblichen Darstellungsmomente des Eigenleibs ebenfalls assoziativ aufeinander beziehen. Diese Assoziation der Innenleiblichkeit und Außerleiblichkeit des Eigenleibs besagt zunächst also Folgendes: Aufgrund der stets gleichzeitigen Gegebenheiten der Innenleiblichkeit und Außenleiblichkeit bei der Konstitution des Eigenleibs wird jene assoziative Antizipation gebildet, sodass die Gegebenheit *des einen* – z. B. der *Außenleiblichkeit* – die Gegebenheit *des anderen* – z. B. der *Innenleiblichkeit* – „erweckt" und *umgekehrt*. Zudem löst diese Assoziation auch die auffassungsmäßige Antizipation aus, dass die Gegebenheit der innenleiblichen und außenleiblichen Abgehobenheiten *gemeinsam als „Darstellungsmomente" des Eigenleibs* apperzipiert werden sollte. Dies gilt tatsächlich in vergleichbarer Weise bei der Wahrnehmung: Die Gegebenheit der goldgelben Farben, des Geruchs des gerösteten Mehls und des Umrisses der Münze erweckt nicht nur *die antizipierte Gegebenheit* des süßen und buttrigen Geschmacks; sondern sie zeichnen auch *die antizipierte Auffassung* dieser empfindungsmäßigen Abgehobenheiten als Darstellungsmomente des „Keks" vor. Nennenswert ist zunächst, dass die wechselseitige assoziative *Antizipation* zwischen den innenleiblichen Abgehobenheiten, den außenleiblichen Abgehobenheiten und zuletzt der Gesamtauffassung dieser Abgehobenheiten als Eigenleibs *immer erfüllt wird* oder *erfüllt werden kann*, wenn es sich um die *Konstitution des Eigenleibs* handelt. Anders formuliert: Es handelt sich bei diesem Fall um die Vorzeichnung oder Antizipation der *Eigenleibapperzeption*. Beispielsweise sind jene kinästhetischen Empfindungen des Eigenleibs, die von den wirklichen und aktuellen Gegebenheiten des präsentierten Tastbilds oder appräsentierten Sehbilds des Eigenleibs „erinnert" werden, jederzeit unmittelbar und original gegeben. Das Tastbild oder Sehbild des Eigenleibs, das von kinästhetischen Empfindungen „erweckt" wird, kann auch immer und wiederum ausgelöst und bestätigt werden, wenn die eigene Subjektivität ihren Eigenleib spontan betastet oder anschaut. Was passiert aber, wenn die eigene bzw. einfühlende Subjektivität einen „leibähnlichen" Fremdkörper wirklich und aktuell erfährt? Wozu führt die Auffassungsvorzeichnung? Wie Husserl erläutert:

> Mache ich das vergegenwärtigende Einverstehen [der Assoziation] anschaulich, so finde ich den Leibkörper dort vorstellig als vergegenwärtigten Nullkörper. […] Wenn der Andere durch diese Vergegenwärtigung für mich da ist, ist er der Andere und nicht ich und mit mir verglichen und von mir durch ein Unterscheiden unterschieden. (XIV/527)

> Tritt mir ein mir ähnliches Aussenobjekt entgegen, kann die körperliche Ähnlichkeit körperliche Bestimmungen zu übertragen Anlass geben; aber nie kann es bei der prinzipiellen Einzigartigkeit meines Leibes zu einer solchen, durch originale Erfahrung durch Aufweisung zu begründenden oder widerlegenden Übertragung leiblicher Eigenheiten auf ein Aussenobjekt kommen. (XIV/474)

> Ich betaste den fremden Leib teils mit den Händen, teils durch Tastberührungen mit anderen meiner Leibesglieder und erkenne ihn vermöge ähnlicher Erscheinungsweisen als körperlich gleichgeartet mit meinem Leib, nur die Orientierung ist eine andere, d. h. er scheint in meiner Umgebung irgendwo, sogut wie ein anderer Körper, und nicht in der ausgezeichneten „Lage" meines Leibes und auch *nicht ästhesiologisch* und *kinästhetisch* als mein Leib charakterisiert: *die betreffenden Perzeptionen fehlen*. (XIII/286 [Herv. d. Verf.])

Dieses Fehlen der „betreffenden Perzeptionen" bzw. originaler Gegebenheit von innenleiblichen Abgehobenheiten lässt sich deutlich sehen, wenn man den Fall der „Fremdberührung" mit dem Fall der „Selbstberührung" kontrastiert. Bei der Berührung eines einzufühlenden Fremdkörpers fehlt der eigenen Subjektivität nicht nur die originale Gegebenheit von kinästhetischen Empfindungen, sodass das getastete handähnliche Ding keineswegs als kinästhetisch beweglicher „Leibesteil" der eigenen Subjektivität erweisen kann. Sondern das Tasten und die Tastempfindungen „im" getasteten handähnlichen Ding werden der Subjektivität auch nicht original gegeben. Sie gelten selbst dann, wenn der getastete Fremdkörper nach Hautgefühl, Geruch, Stimme oder unbewegter und bewegter Gestalt dem Eigenleib sehr ähnlich ist. Mit Hinblick auf diesen Unterschied zwischen der Gegebenheit des Eigenleibs und der des einzufühlenden Fremdkörpers gerät die Subjektivität dann immer wieder in eine merkwürdige, aber *spannungsreiche* Situation. Denn einerseits erweckt die Gegebenheit des leibähnlichen Fremdkörpers nicht nur jedenfalls assoziativ die Gegebenheit des Eigenleibs. Sondern sie löst auch die unaufhörliche Übertragung der *Vorzeichnung* oder *Antizipation* auf den leibähnlichen Fremdkörper aus, um den leibähnlichen Fremdkörper als das zu apperzipieren, *was dem Eigenleib identisch ist*.[1037] Andererseits kann diese Auffassungsvorzeichnung, die unaufhörlich „vorschlägt", den leibähnlichen Fremdkörper als Eigenleib aufzufassen, *im Prinzip nicht* – mindestens *nicht vollständig – erfüllt werden*. Denn dem leibähnlichen Fremdkörper fehlt immer die originale Gegebenheit der „innenleiblichen" Darstellungsmomente. Insofern als die „Eigenleibapperzeption" des „leibähnlichen Fremdkörpers" unaufhörlich antizipiert wird und dem leibähnlichen Fremdkörper immer innenleibliche Darstellungsmomente fehlen, setzt sich die Subjektivität also eine Aufgabe, *die keinesfalls gelingen kann*.[1038]

Wir müssen hier nachdrücklich betonen, dass die „fehlende Perzeption" der „Innenleiblichkeit" des leibähnlichen Fremdkörpers nicht vorschnell als Scheitern der Assoziation betrachtet werden sollte. Der Hauptgrund dafür ist Folgendes: Die vor-prädikative Konstitution

[1037] Vgl. XIV/517: „Vom übrigen Körper habe ich visuell nur Nullerscheinungen, von andern Körpern Aussenerscheinungen. Aber die körperliche Ähnlichkeit oder Gleichheit leidet darunter nicht."

[1038] Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 402: „Die Übertragung, durch die mein Leib ein Paar mit einem anderen Leib bildet, ist eine präreflexive, vorprädikative Operation. Allerdings handelt es sich in diesem Fall um eine unvergleichliche passive Synthesis – vielleicht die ursprünglichste, die man mit allen anderen „passiven Synthesen" verflochten finden würde. […] Niemals wird es der Paarung gelingen, die Barriere, die die Appräsentation von der Anschauung trennt, zu überwinden."

des Motivationszusammenhangs zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper kann – und darf – nicht auf eine assoziative *Gleichheitsauffassung* zurückgeführt werden. Denn nach dieser Gleichheitsauffassung wird antizipiert, dass das genetisch „Spätere" erfolgreich als das apperzipiert wird, was dem genetisch „Früheren" im geltungsmäßigen Sinne *identisch* ist. Die „erfolgreiche" Erfüllung dieser assoziativ erweckten Antizipation würde also implizieren, dass dem Eigenleib und dem Fremdkörper *das Sinnesmoment der Trennung* oder *Asymmetrie* fehlt, was für die Konstitution ihres absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses erforderlich wäre. Vielmehr muss man bei diesem Anlass nach der *Ähnlichkeitsauffassung* suchen, sodass der einzufühlende Fremdkörper sowohl in *partieller* Ähnlichkeit als auch in *partiellem* Kontrast zum Eigenleib assoziiert wird. An dieser Stelle lässt sich noch deutlicher ansehen, wie der einzufühlende Fremdkörper in assoziativer Ähnlichkeit zum Eigenleib aufgefasst wird. Auf der einen Seite hebt sich der einzufühlende Fremdkörper angesichts seiner *partiellen Leibähnlichkeit* zu anderen raumdinglichen Körpern ab. Denn seine Gegebenheit kann nicht nur bestimmte „fremdbezogene" Triebe der eigenen Subjektivität befriedigen, sondern seine Gegebenheit im „Nahwahrnehmungsfeld" der eigenen Subjektivität ist in vieler Hinsicht dem Eigenleib sehr ähnlich. Auf der anderen Seite unterscheidet sich der einzufühlende Fremdkörper aber zugleich durch seinen *partiellen Leibkontrast* zum Eigenleib. Denn bei der Gegebenheit des einzufühlenden Fremdkörpers ist seine Innenleiblichkeit nicht im uroriginalen Sinne vorhanden. Dieser partielle „Kontrast" zwischen dem Vorhandensein und dem Nicht-Vorhandensein der Innenleiblichkeit im uroriginalen Sinne trägt also dazu bei, die „völlige Überdeckung" bzw. „Verschmelzung" des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers auf der vor-prädikativen Ebene zu verunmöglichen.[1039]

Der Bestand dieses partiellen Kontrasts zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper liegt der assoziativen Auffassungsvorzeichnung bzw. Auffassungsantizipation der Einfühlung zugrunde. Offensichtlich kann jene assoziativ erweckte Auffassungsvorzeichnung, die „vorschlägt", den leibähnlichen Fremdkörper exakt als Eigenleib zu apperzipieren, nie vollständig erfüllt werden. Denn die „Innenleiblichkeit" des leibähnlichen Fremdkörpers kann keinesfalls uroriginal gegeben werden. Ist dies jedoch immer der Fall, so sind die folgenden Punkte zuzustehen. Erstens sollte die assoziative Antizipation, die durch die aktuelle und wirkliche Gegebenheit des leibähnlichen Fremdkörpers aufgelöst wird, sich im präzisen und grundsätzlichen Sinne als *Antizipation einer ständigen „Enttäuschung"* erweisen. [1040] Der Grund liegt

[1039] Vgl. auch Costa, „Die Erfahrung des Anderen," S. 234: „*Wir verwechseln unsere Handlungen nicht mit denen der Anderen, weil unsere Erfahrungen immer von kinästhetischen Empfindungen begleitet werden*."

[1040] Vgl. Soffer, "The Other as Alter Ego: A Genetic Approach," S. 158: Soffer ist auch der Erfassung, dass dieses „Fehlen" von Leiblichkeitsperzeption im uroriginalen Sinne zur Vermeidung der „Überdehnung [*Overextension*]" bei der Konstitution des Eigenleibs hochwichtig ist. Denn „when a hand of the system grasps the rattle and there is a correlated tactile sensation, it is mine; when there is a hand of the system grasping the

grundsätzlich in Folgendem: Das „Fehlen“ der leiblichen Abgehobenheit hebt sich bei der Gegebenheit des einzufühlenden Fremdkörpers ab, wenn die Auffassungsvorzeichnung des einzufühlenden Fremdkörpers als das, was dem Eigenleib identisch ist, *ständig* erweckt wird. Ferner weist dies darauf hin, dass die dabei übertragene Auffassungsvorzeichnung vor allem eine negative ist, nämlich: Es wird *antizipiert*, dass jeder Versuch, den leibähnlichen Fremdkörper exakt als Eigenleib zu apperzipieren, *enttäuscht* wird.[1041] Mit anderen Worten: Was bei diesem Fall assoziativ antizipiert wird, ist tatsächlich die *Enttäuschung der Auffassungsvorzeichnung in einer hochspezifischen Richtung*. Zweitens ist zu beachten, dass das, was assoziativ antizipiert wird, lediglich das „Scheitern“ der Apperzeption des leibähnlichen Fremdkörpers als identisch mit dem Eigenleib ist. In dieser Auffassungsvorzeichnung werden also nicht alle Auffassungsmöglichkeiten des leibähnlichen Fremdkörpers – z. B. die Möglichkeit, ihn als *etwas anderes* als Eigenleib und als bloßes Raumding zu apperzipieren – ausgeschlossen. Vielmehr müssen wir uns hier noch einmal an das folgende Prinzip der Assoziation erinnern: Ist die Ähnlichkeit zwischen den Assoziierten eine partielle, so ist *eine partielle Übertragung* von auffassungsmäßiger Vorbekanntheit oder Antizipation immer noch gültig.

Als Ergebnis der assoziativen Ähnlichkeitsauffassung, die jeweils die partielle Dingähnlichkeit des Eigenleibs und die Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers konstituiert, befindet sich also die eigene bzw. einfühlende Subjektivität auf der vor-prädikativen Ebene ihres Bewusstseinslebens in der folgenden Spannung. Erstens erhält die eigene Subjektivität aufgrund der allgemeinen Dingähnlichkeit und der spezifischen Fremdkörperähnlichkeit ihres Eigenleibs die Auffassungsvorzeichnung, ihren Eigenleib als Gegenständliches im „vollkommenen“ Sinne aufzufassen. Diese assoziativ „antizipierte“ Gegenstandsauffassung ihres Eigenleibs wird jedoch immer in gewisser Weise *„unterbrochen“* und kann nur partiell erfüllt werden. Denn trotz ihrer taktuellen Wahrnehmbarkeit fehlt dem Eigenleib nicht nur immer die Möglichkeit, sich visuell allseitig abzuschatten oder sich ins Fernfeld der Wahrnehmungssphäre zu bewegen wie das Raumding. Sondern die Gegebenheit seiner Außenleiblichkeit ist auch jedenfalls von der Gegebenheit seiner Innenleiblichkeit begleitet bzw. „kontaminiert“ – d. i. von der Gegebenheit

rattle with a disappointed expectation of a tactile sensation, it is the other's.“

[1041] Vgl. De Warren, *Husserl and the Promise of Time*, SS. 237–238: De Warrens ist der Auffassung, dass man nur vom Anderen gekitzelt *und zugleich* überrascht werden kann, genau weil der Leib der gekitzelten Person bei diesem Anlass von einem „Leib“ *betastet wird*, ohne aber die kinästhetischen und sinnlichen Empfindungen des *Tastens* zu bekommen. Diese Überraschung besteht laut de Warren darin, dass die antizipierte Gegebenheit des *Tastens des Anderen* – einschließlich der kinästhetischen Empfindungen und der taktuellen Empfindungen der bestastenden Hand – keineswegs durch *mein eigenes Tasten* erfüllt werden kann. Siehe dazu T. Fuchs, “The Alien and the Self,” in *Anthropology and Alterity: Responding to the Other*, hrsg. von B. Leistle (New York: Routledge, 2017), S. 151: Seines Erachtens trägt die „zunehmende Integration [*increasing intergration*]“ der propriozeptiven, kinästhetischen und sinnlichen Empfindungen zum Auftritt eines „primären leiblichen Selbst [*primary bodily self*]“ bei, das das Subjekt von dem Nicht-Selbst [*non-self*] abgrenzt.

seiner empfindungsmäßigen und kinästhetischen Nullzentralität und der seiner sinnlichen und kinästhetischen Empfindungen. Zweitens erhält die eigene Subjektivität aufgrund der Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers die andere Auffassungsvorzeichnung, den einzufühlenden Fremdkörper als Eigenleib im „vollkommenen" Sinne aufzufassen. Trotzdem wird diese vorgezeichnete Eigenleibauffassung *ebenfalls „unterbrochen"* und kann nur partiell erfüllt werden. Denn dem einzufühlenden Fremdkörper fehlt nicht nur immer die originale Gegebenheit von innenleiblichen Darstellungsmomenten, die es ermöglichen, den einzufühlenden Fremdkörper als „Eigenleib" zu apperzipieren. Vielmehr tauchen immer auch gegenständliche Darstellungsmomente – z. B. die originale Gegebenheit seines allseitig wahrnehmbaren Sehbilds im Fernfeld der Wahrnehmungssphäre – auf, die die Eigenleibauffassung des einzufühlenden Fremdkörpers hemmen.

8.5.3 Eigenleib und Fremdkörper als assoziatives Spiegelbild

In Anbetracht der vor-prädikativen Assoziation des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers ist ersichtlich geworden, dass jene Auffassungen, die aufgrund ihrer wechselseitigen Ähnlichkeit zueinander vorzeichnen bzw. antizipiert werden, sich nur partielle Erfüllungen und partielle Enttäuschungen ergeben. Es stellt sich also hier die Frage: Was resultiert eigentlich aus dieser dinglichen und eigenleiblichen Auffassungsvorzeichnung, wenn die partiellen Erfüllungen – und also partielle Enttäuschungen – dieser vorzeichneten Auffassungen vielmehr antizipiert werden? Erstens: Abgesehen davon, dass die wechselseitig übertragene Auffassungsantizipation zwischen dem dingähnlichen Eigenleib und dem leibähnlichen Fremdkörper nur partiell erfüllt – und partiell enttäuscht – werden, *bleiben* diese Auffassungsvorzeichnungen immer *„wirksam"*. Dies gilt insofern, als die Dingähnlichkeit des Eigenleibs und die Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers nicht nur faktisch, sondern auch unthematisch und vor-prädikativ von der Subjektivität erlebt werden. Das bedeutet, dass sich die wechselseitigen Auffassungsvorzeichnungen des Eigenleibs und des Fremdkörpers ständig auf der vor-prädikativen Ebene vollziehen, auch wenn sie immer nur partiell erfüllt werden können. In der Tat können wir sogar mit guten Gründen annehmen, dass diese Unvollständigkeit der Erfüllung (und der Enttäuschung) im Verlauf des Erfahrungslebens der Subjektivität *allmählich* zur assoziativen Vorzeichnung bzw. Antizipation wird. Denn wie Husserl besagt:

> Denken wir uns eine erstmalige (urstiftende) „Wahrnehmung" von einem Andern, so ist offenbar das Erste die fundierende Interpretation, die der Aussenkörperlichkeit dort als Leiblichkeit, in Nullorientierung vergegenwärtigt und als Null einer orientierten Welt, die identifiziert wird mit der von mir original erfahrenen. Das Ich dieser Leiblichkeit und in Bewusstseinsbezug auf diese seine

> Umwelt ist zunächst ganz unbestimmt und bestimmt sich erst fortschreitend durch Ausdruck; und das sagt, auf dem Grund der unbestimmten ersten Interpretation, die nur die Strukturschicht Leib und Umwelt mit konkretem Bestimmungsgehalt zeigt, bestimmt sich der übrige Leergehalt der eben sonst leer vorstelligen Subjektivität in fortschreitenden Indikationen, also in weiteren Interpretationen. (XIV/526)

> Ist nun mein Blick auf den für sich abgehobenen und durch Erfassung primär wirksamen Körper dort gerichtet, so tritt mit der assoziativen Weckung Schritt für Schritt Deckung ein, d.i., das Schritt für Schritt Wahrgenommene trägt Schritt für Schritt in sich das „Erinnerungsbild" des Weckenden." (XIV/529)

Zweitens: Im Anschluss an die assoziative Ähnlichkeit und die wechselseitige Übertragung von Auffassungsvorzeichnungen, die jedoch nicht im vollkommenen Sinne erfüllt werden, setzen sich der Eigenleib und der einzufühlende Fremdkörper in Verbindung miteinander als einzigartige *„Spiegelbilder"* voneinander.[1042] Dies bedeutet zum einen, dass der einzufühlende Fremdkörper exakt die gegenständlichen Darstellungsmomente „besitzt" – z. B. die allseitige Sichtbarkeit und Möglichkeit zur Fernerscheinung –, die dem Eigenleib „fehlen", aber angesichts seiner Dingähnlichkeit unaufhörlich erwartet werden. Zum anderen weist es auch darauf hin, dass dem einzufühlenden Fremdkörper genau die vorgezeichneten leiblichen Darstellungsmomente „fehlen" – z. B. die Gegebenheit von Nullzentralität und verschiedenen Empfindungen –, die bei seiner Gegebenheit nicht vorhanden sein können aber die Gegebenheit des Eigenleibs immer begleiten. Dasselbe gilt auch umgekehrt für den Eigenleib. Denn dem Eigenleib „fehlen" einerseits die antizipierten gegenständlichen Darstellungsmomente, die aber bei der Gegebenheit des einzufühlenden Fremdkörpers immer auslösbar sind. Und der Eigenleib bringt andererseits stets die leiblichen Darstellungsmomente mit sich, die der einzufühlende Fremdkörper nie „besitzt", aber doch wegen seiner Leibähnlichkeit ständig antizipiert werden. Diesbezüglich ist Yamaguchis völlig richtig, zu behaupten: Die statische Analyse, die sich auf die Konstitution des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses zwischen der eigenen und der fremden Subjektivität bezieht, muss durch die genetische Analyse ergänzt werden, die die intentionale Assoziation des „Hier" und „Dort" zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper untersucht.[1043] Denn um das Einzufühlende als fremde Subjektivität verständlich zu machen, muss vorausgesetzt

---

[1042] Siehe Lotz, „Mitmachende Spiegelleiber," S. 89; und C. Lotz, *From Affectivity to Subjectivity: Husserl's Phenomenology revisited* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), S. 97: Im vorliegenden Kontext benutzen wir den Begriff „Spiegelbild" nach der Analyse Lotz'. Der Begriff lässt sich daher nicht mit dem Spiegelungsbegriff in der statischen Analyse der Fremderfahrung identifizieren, was sich auf die unendliche Vervielfachung der Einfühlung bei der fremden Subjektivität bezieht. Sondern stimmen wir mit der Auffassung Lotz' überein, dass der dortige leibähnliche Körper „ein Bild von mir" spiegelt bzw. assoziativ erweckt, das „nur andere *sehen* können, ich selbst aber nicht".

[1043] Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, SS. 96–98: Es ist jedoch zu betonen, dass wir die in seiner Analyse angedeutete Auffassung ablehnen, dass die statische Analyse der Fremderfahrung von dieser genetischen Analyse des „Hier-und-Dort" *ersetzt* oder auf das Letztere *reduziert* werden kann.

werden, dass der hiesige Eigenleib und der dortige Fremdkörper in der oben beschriebenen Weise als *vor-prädikative Spiegelbilder* miteinander assoziiert sind, „bevor" die Sinneskonstitution der fremden Subjektivität stattfindet. An dieser Stelle können wir deutlich ansehen, wie die Ähnlichkeitsauffassung des Eigenleibs und des einzufühlenden Fremdkörpers zur Schaffung der Motivationsstruktur der Einfühlung beiträgt, und wie die partielle Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper vor-prädikativ und genetisch konstituiert ist. Vor dem Hintergrund, dass sich der einzufühlende Fremdkörper ständig als der auszeichnet, der dem Eigenleib ähnlich, aber nicht der Eigenleib ist, wird die folgende Auffassungsmöglichkeit antizipiert:

> Aber zum Leibanalogon wird jenes Ding dadurch, dass ich mich an seine Stelle versetzt denken kann, und dann würde ich mich finden mit dem gleichen Leib in der Inneneinstellung. Jedes Ding lässt sich mit meinem Leib decken und wird dann zum Nullding, aber in Widerstreit. (XIV/242)

Obgleich der einzufühlende Fremdkörper im Grunde genommen nicht als Eigenleib apperzipiert werden kann, bezieht sich unseres Erachtens die Auffassungsvorzeichnung, die kontinuierlich durch seine assoziative Leibähnlichkeit erweckt wird, im *intentional modifizierten Sinne* auf die folgenden drei Auffassungsmöglichkeiten. Die eigene Subjektivität kann also die *aktuelle Leibähnlichkeit* des dortigen Fremdkörpers entweder als *ihre potentiale Eigenleiblichkeit* auffassen, die sie in anderen nicht-aktuellen – z. B. vergangenen oder zukünftigen – Zeitphasen *verwirklichen kann*, oder als ihre *irreale Eigenleiblichkeit*, die sie in bloß denkmöglichen – z. B. quasi-aktuellen – Zeitphasen *verwirklichen könnte*. Oder es gibt noch die dritte Auffassungsmöglichkeit, nämlich als ihre *mitgegenwärtige „Eigenleiblichkeit"*, die die eigene Subjektivität durch das einzigartige und widersprüchliche Zusammensetzen der ersten beiden Auffassungsmöglichkeiten verständlich machen kann. Offensichtlich entsprechen die erwähnten Auffassungsmöglichkeiten jeweils der Auffassung der eigenen Potentialität, der eigenen Irrealität und schließlich der einfühlungsmäßigen Apperzeption der fremden Subjektivität. Genau an diesem Punkt, an dem die erste Apperzeption der fremden Subjektivität und des Fremdleib motiviert wird, treffen die genetische Konstitution und die statische Konstitution der fremden Subjektivität zusammen. Wie Husserl auch ausdrücklich besagt: „Versucht man aber die Sachlage der Urstiftung der Erfassung von Ähnlichkeit zu konstruieren, so ist das Erste die *statische Paarung*, die *statische Wiederholung*, sozusagen eine Deckung in Distanz" (XIV/531 [Herv. d. Verf.]).

Wie bereits aufgezeigt wurde, gehören diese drei Auffassungsmöglichkeiten nicht nur wesentlich, sondern auch urfaktisch zur eigenen Subjektivität. Zum Abschluss der Analyse in der vorliegenden Arbeit ist aber der folgende Punkt hervorzuheben: Obgleich diese drei Auffassungsmöglichkeiten zum Wesen und Urfaktum der eigenen Subjektivität gehören, gibt es – *vom genetischen Anfang ihres Bewusstseinslebens her gesehen* – keine apriorische Notwendigkeit,

dass die Einfühlung faktisch ausgelöst werden muss. Denn von diesem Gesichtspunkt aus ist die genetisch „erste" Einfühlung (und Fremdleibapperzeption) ein faktisches Vorkommnis. Im Prinzip ist also immer denkbar, dass diese „erste" Einfühlung nicht stattgefunden *hätte*. Diesbezüglich zeigt Jansen einsichtsvoll auf, dass die Einlösung eines z. B. einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs und die anschließende Auslösung der Einfühlung, was in der genetischen Fremderfahrungsanalyse dargestellt wird, vielmehr der „privilegierteste Fall" ist. Währenddessen ist beim faktischen Bewusstseinsvollzug immer möglich, dass die erlebten Sinnlichkeiten oder Abgehobenheiten nicht in genügender „Stärke" gegeben sind, um das genetisch Frühere assoziativ zu erwecken und die entsprechende intentionale Auffassung zu motivieren.[1044] Der Gedankenlinie Jansens zufolge ist es immer *nachvollziehbar*, dass es bei der gesamten genetischen Fortentwicklung des Bewusstseinslebens überhaupt keine Abgehobenheiten gäbe, die die „erste" einfühlungsmäßige Erfahrung auslösen könnten. Wie Micali trotzdem beachtet, lassen sich die Geltungen der fremden Subjektivität *nicht mehr* aus der Welt wegdenken, sobald diese Geltungen von der eigenen, „genetisch-solipsistischen" Subjektivität „erstmals" anerkannt werden.[1045] Mit anderen Worten: Die eigene Subjektivität kann nicht mehr wieder in ihren „genetisch-solipsistischen" Zustand „zurückkehren", sobald die genetisch „erste" Einfühlung ausgelöst und erfüllt ist. Vom Standpunkt der eigenen Subjektivität, die sich in ihrem aktuell und urfaktisch fungierenden Erfahrungsleben befindet, erweist sich diese genetisch „erste" Einfühlung (und Fremdleibapperzeption) jedoch als bereits erledigt. Denn das Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität zeichnet sich unmittelbar nach der phänomenologischen Reduktion als ein monadisches aus, in dem die Geltungen und das wirkliche Sein der fremden Subjektivitäten, der transzendentalen Monadengemeinschaft und der intersubjektiven Welt vorgegeben sind.

[1044] Jansen, "Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World," S. 69.
[1045] Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, S. 124. Vgl. XV/50–51.

Schlusswort

1. Einfühlung, Eigenheit und Alterität

Mit Rücksicht auf die obige Untersuchung sind wir nicht nur zu der Einsicht gelangt, dass sich die Einfühlung im Rahmen der transzendentalen Phänomenologie Husserls gegenüber der Wahrnehmung, Wiedererinnerung, Erwartung und Phantasie als ein Wesenstyp des intentionalen Auffassungsakts auszeichnet, vermöge dessen die Erscheinung, der Sinn sowie das Sein der *mitgegenwärtigen* bzw. *fremden Subjektivität* verständlich gemacht werden kann. Sondern die Einfühlung sollte bei Husserl auch grundsätzlich als eine Art eigentümliche *Sinnesauslegung* konzipiert werden, deren Charakter sich erst aus der Perspektive der *phänomenologischen Hermeneutik* aufklären lässt. Als Sinnauslegung bedeutet es, dass Einfühlung wesentlich ein Vollzug ist, der die Geltung und die Motivation der fremden Subjektivität von jenen Erfahrungen *abhebt*, die den *Sinneshintergrund* des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität ausmachen. Negativ gesprochen bedeutet es: Der Sinn der fremden Subjektivität kann weder apriorisch aus dem Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität abgeleitet werden – was der Position des transzendentalen Solipsismus entspricht –, noch kann er völlig unabhängig von den Leistungen der eigenen Subjektivität gegeben werden – was der Position des transzendentalen Realismus korrespondiert. Positiv ausgedrückt besagt es: Obwohl sich der auffassende bzw. abhebende Akt der Einfühlung im Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität vollzieht, *geht* dieser Akt doch *vom* Sinneshintergrund des Erfahrungslebens der eigenen Subjektivität *aus* und *über* ihn *hinaus*.

Diese Konzeption der husserl'schen Einfühlung als Sinnauslegung lässt sich noch präziser artikulieren. In ihrem intentionalen Erfahrungsleben macht die erfahrende Subjektivität für sie nicht nur die transzendente Welt und die Gegenständlichen in ihr verständlich. Sondern auch sie konstituiert sich selbst als das eigene intentionale Bezugszentrum, von dem aus sie sich auf ihre Transzendenten beziehen kann. Die Konstitution der Eigenheit der erfahrenden Subjektivität wird dadurch ermöglicht, dass sich die erfahrende Subjektivität in einem nicht-thematischen, nicht-gegenständlichen und vollzugsmäßigen Sinne konstituiert. Aus ihrer Selbstkonstitution heraus bestimmt sich die eigene Subjektivität aber nicht nur als diejenige, die aktuell, hiesig und wirklich existiert. Vielmehr konstituiert sie aufgrund ihres zeitlichen, leiblichen und phantasierenden Vermögens *die ersten Reihen von horizontmäßigen Sinnesüberschüssen*, die nichts anderes als ihr nicht-aktuell verwirklichbares – d. i. *potentiales* – und faktisch durchgestrichenes – d. h. *irreales* – Erfahrungsleben sind. Der hermeneutisch „auslegende" Charakter der Einfühlung besteht also darin, dass die Potentialität und Irrealität, die sich als Sinnesüberschüsse aus der Selbstkonstitution

der eigenen Subjektivität ergeben, durch die Auffassungsleistungen der Einfühlung *„widersprüchlich" zusammengesetzt werden*. Als Resultat dessen können das einzufühlende Bewusstseinsleben sowie der Leib der fremden Subjektivität somit als die verständlich gemacht werden, *deren Sinne das Erfahrungsleben und die konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität in einer hochspezifischen Richtung weiter überschreiten*. Genau auf diese Weise wird die fremde Subjektivität immer für die eigene Subjektivität als jene verständlich gemacht, die jedenfalls nur im aktuellen und wirklichen Sinne am *Gegenplatz eines absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses* zu finden ist. Das heißt: Der Zusammenhang zwischen der eigenen und der fremden Subjektivität gilt grundsätzlich als eine *asymmetrische Symmetrie* oder *symmetrische Asymmetrie*, die nicht von einem äußerlichen Standpunkt aus erfasst werden kann, sondern nur von einem Standpunkt innerhalb des direkten, unvermittelten Verhältnisses der einfühlenden und der einzufühlenden Subjektivität.

Im ersten und zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit haben wir nicht nur die transzendentale Phänomenologie Husserls *gegenüber ihrer idealistisch-solipsistischen Interpretation* skizziert. Sondern wir haben auch gezeigt, dass es sich bei Husserls Einfühlungsanalyse letztlich um die *Selbstspaltung* der transzendental-konstitutiven Subjektivität handelt. Im dritten Kapitel wird weiter erläutert, dass Husserl die Methode der primordialen Reduktion in seine Einfühlungsanalyse einführt, um den geltungsmäßig und motivational auslegenden Charakter der Einfühlung ans Licht zu bringen. Die primordiale Reduktion in Husserls Einfühlungstheorie führt die eigene Subjektivität jedoch keineswegs in den transzendentalen Solipsismus – d. i. in die absolute Priorität und Partnerlosigkeit auf der transzendental-konstitutiven Ebene. Vielmehr dient die primordiale Reduktion gerade dazu, im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität jene Sinnesmomente *methodisch zu veranschaulichen*, die die einfühlungsmäßige Auslegung verschiedener Sinnesüberschüsse sowohl im *statischen* als auch im *genetischen Sinne* ermöglichen. Denn nur von der Primordialitätssphäre ausgehend, die sich sowohl als der Sinneshintergrund des Bewusstseinslebens als auch als die Sphäre der eigenen Leistungen der einfühlenden Subjektivität charakterisieren lässt, können verschiedene mit der Einfühlung verbundene Sinnesüberschüsse überhaupt stattfinden und verständlich gemacht werden.

Auf der einen Seite ist also sichtbar geworden, dass die Ausübung der primordialen Reduktion für die transzendental-phänomenologische Fremderfahrungsanalyse unumgänglich ist. Durch sie lässt sich nicht nur das „Absolut-am-Ausgangspunkt-Bleiben" – d. h. die *Eigenheit* – der einfühlenden Subjektivität methodisch bestimmen, sodass sie sich ins absolut unumkehrbare Positionsverhältnis zur einzufühlenden Subjektivität setzen kann. Sondern die Konzeption der Primordialitätssphäre dient auch dazu, die „Eigenheit" der fremden Subjektivität – d. i. ihre absolute *Fremdheit* – verständlich zu machen. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu vernachlässigen, dass die primordiale Reduktion im Grunde genommen eine „zweite" und

„thematische“ Reduktion ist. Dies bedeutet, dass die primordiale Reduktion den Erfolg der „ersten“ *allgemeinen phänomenologischen Reduktion* und die Vorgegebenheit des *monadischen* und *intersubjektiv geltenden Erfahrungslebens* der Subjektivität voraussetzt. Aufgrund ihres abstrahierenden bzw. „ausblendenden“ Charakters trägt die primordiale Reduktion also verschiedene *transzendentale Naivitäten* in sich, nämlich die „intersubjektive“ Naivität hinsichtlich der Rückbezogenheit der Einfühlung aus der fremden Subjektivität und die „genetische“ Naivität bezüglich des genetischen Motivationszusammenhangs der Einfühlung. Um die volle Bedeutung der Einfühlung bei Husserl zu entfalten, wird unsere Analyse daher hermeneutisch durchgeführt. Das bedeutet, dass unsere Analyse nicht nur darauf abzielt, die Fundierungs- oder Ermöglichungszusammenhänge zwischen den verschiedenen Sinneskomponenten der Fremderfahrung zu ermitteln. Sondern sie trägt auch zur Kritik der verschiedenen transzendentalen Naivitäten bei, die im Laufe der Analyse in den vorherigen methodischen Phasen entstanden sind, und eröffnet unterschiedliche Forschungsebenen, die nur auf Basis der Forschungsergebnisse der vorherigen methodischen Phase veranschaulicht werden können.

Im Anschluss an die phänomenologisch-hermeneutische Konzeption der primordialen Reduktion gehen wir im vierten und fünften Kapitel auf die unthematische Konstitution der ersten Sinnesüberschüsse im Leben der einfühlenden Subjektivität ein. Die Entstehung dieser Sinnesüberschüsse lässt sich auf die anonyme *Selbstzeitigung*, *Selbstverleiblichung* und *Selbstverwirklichung* der einfühlenden Subjektivität zurückführen. In erster Linie konstituiert sich die eigene Subjektivität aufgrund ihrer Selbstzeitigung stetig, aber unthematisch und nicht-gegenständlich als die *Vollzugseinheit* ihres Bewusstseinslebens. Die eigene Subjektivität konstituiert sich also dadurch, dass sie *sich* im gesamten Bewusstseinsvollzug ständig *einheitlich hält*, während sie sich zugleich wegen ihres ur-impressionalen, retentionalen und protentionalen Charakters in verschiedene zeitliche Dimensionen „spaltet“. Als Ergebnis dessen konstituiert sich die eigene Subjektivität einerseits als *das anonyme Vollzugs-Ich*, das sich nur auf der „subjektiven“ Seite bzw. am „Ausgangspunkt“ aller von ihm einzuführenden intentionalen Verhältnisse befinden kann. Damit ist aber keineswegs die Abgeschlossenheit des intentionalen Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität gemeint. Vielmehr bedeutet dies nur, dass sich die eigene Subjektivität immer für sie als das Bezugszentrum des intentionalen Bewusstseinslebens erweist, das sich in verschiedenen Arten und Weisen auf sein Transzendentes bezieht. Andererseits eröffnet die eigene Subjektivität zugleich die Möglichkeit ihres „wirklichen“ Erfahrungslebens im nicht-aktuellen Sinne. Denn obgleich das vergangene und zukünftige Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität entlang ihres aktuellen Bewusstseins zurückverfolgt werden können, erweisen sie sich jedoch nur als „wirkliches“ Bewusstsein in den damaligen Zeitphasen.

Überdies hinaus lässt sich die Selbstkonstitution der eigenen Subjektivität bei Husserl nicht in

einem rein logischen oder formalen Sinne denken, sondern immer durch ihre Selbstverleiblichung als Leib – d. i. als *Nullzentrum verschiedenartiger Empfindungsgegebenheiten und kinästhetischer Beweglichkeit*. Die transzendente Welt stellt sich also für die eigene Subjektivität nicht nur explizit als Gegebenheitssphäre der wirklichen sowie möglichen Wahrnehmungsgegenständliche dar, sondern simultan, aber implizit als *Spielraum ihrer (eigen-)leiblichen Vermöglichkeiten*. Unleugbar gehören diese realen Vermöglichkeiten der eigenen Subjektivität an und können immer von ihr verwirklicht werden. Zu beachten ist, dass einerseits diese „realen" Vermöglichkeiten für die eigene Subjektivität in ihrer aktuellen Bewusstseinsphase im Prinzip unverwirklichbar sind. Dies gilt insofern, als sich die eigene Subjektivität immer nur in jener „Raumstelle" befindet, die sie faktisch und aktuell „besitzt". Das besagt aber andererseits, dass diese Vermöglichkeiten lediglich in ihren nicht-aktuellen – z. B. vergangenen oder zukünftigen – Bewusstseinsphasen verwirklicht werden können. Im Anschluss an die obengenannte Selbstzeitigung entsteht also im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität unthematisch und nicht-gegenständlich der erste Sinnesüberschuss, der als *eine unendliche Pluralität von ihren nicht-aktuell verwirklichbaren – potentialen – Vermöglichkeiten* charakterisiert werden kann. Mit anderen Worten: Hierbei erregt die eigene Subjektivität ihre erste Selbstverdopplung in Form der *„Koexistenz-Untereinander"*.

Ferner ist nicht zu übersehen: Sofern die eigene Subjektivität das Phantasievermögen im wesentlichen Sinne mit sich bringt, ist ihre weitere Selbstverdopplung zu antizipieren. In der Tat bestimmt die eigene Subjektivität in ihrer aktuellen und faktischen Welterfahrung gleichzeitig, wenn auch implizit, *die Wirklichkeit ihres aktuellen Vollzugsseins*. Vom methodischen Gesichtspunkt der transzendentalen Phänomenologie Husserls aus erweist sich das Vollzugssein der eigenen Subjektivität daher als „absolut undurchstreichbar", weil ihr „Nichtsein" für sie selbst im Rahmen der phänomenologischen Reduktion im Prinzip undenkbar ist. Zudem gilt ihr aktuelles Vollzugssein als „Faktum", weil ihr aktuelles Vollzugssein weder aus der Wesensmöglichkeit noch aus der Denkmöglichkeit ihres Bewusstseinslebens abzuleiten ist. Mit Rücksicht sowohl auf das „Urfaktum" als auch auf die phantasiemäßige Abwandlungsmöglichkeit ihres aktuellen Vollzugsseins bezieht sich die eigene Subjektivität also auf das denkmögliche *Anderssein* ihres Erfahrungslebens. Die Verwirklichbarkeit ihrer andersseienden Erfahrungsleben ist zum einen für die eigene Subjektivität prinzipiell ausgeschlossen; denn ihre Verwirklichbarkeit *widerspricht* dem absolut undurchstreichbaren Urfaktum des aktuellen Vollzugsseins der eigenen Subjektivität. Zum anderen findet aber hier unthematisch und nicht-gegenständlich eine andere Selbstverdopplung der eigenen Subjektivität statt, aus der sich *eine unendliche Pluralität von ihren bloß ideal-möglichen bzw. irrealen Erfahrungsleben* ergibt. Anders formuliert: Bei diesem Anlass geschieht eine zweite Selbstverdopplung der eigenen Subjektivität in Gestalt der *„Koexistenz-im-Widerstreit"*.

Aufgrund der mitimplizierten Selbstverdopplungen der eigenen Subjektivität, die sich aus ihrer Selbstzeitigung, Selbstverleiblichung und Selbstverwirklichung ergeben, wird das

Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität jedenfalls von zwei subjektiven Sinneshorizonten begleitet, in denen sie jeweils eine unendliche Pluralität von nicht-aktuellen verwirklichbaren Vermöglichkeiten und eine von faktisch durchgestrichenen Erfahrungsleben entdecken kann. Diese Sinneshorizonte, die sich jeweils auf die Potentialität und die Irrealität des Erfahrungslebens der eigenen Subjektivität beziehen, bilden zusammen die geltungsmäßige Grundlage der Einfühlung, die die Sinnesmomente aus diesen Horizonten in einzigartiger Weise zusammensetzt. Im Anschluss an die Analyse der ersten Sinnesüberschüsse im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität befassen wir uns im sechsten Kapitel mit dem Einfühlungsbegriff Husserls im *statischen* Sinne. Zunächst können wir deutlich sehen, dass der Begriff „einzufühlender Fremdkörper" im Rahmen der husserl'schen Fremderfahrungsanalyse Zweideutigkeit enthält, die in verschiedenen Hinsichten mit der von primordialer Reduktion verursachten transzendentalen Naivität zusammenhängt. Zum einen bezieht sich der Fremdkörpersbegriff auf jene *Wahrnehmbarkeitsschicht*, die man aus der konkreten Erfahrung des Fremdleibs abstrahierend herausarbeiten kann. Zum anderen lässt sich der Fremdkörper auch als *einfühlungsmäßige Motivationseinheit* konzipieren, was allerdings noch weiter zur genetischen Fremderfahrungsanalyse gebracht werden muss. Nachdem wir gezeigt haben, dass das „Fremdbewusstsein" der einzufühlenden Subjektivität nur durch die Wahrnehmbarkeitsschicht des Fremdleibs hindurch ausgedrückt werden kann, diskutieren wir ausführlich die Weise, wie der Sinn der fremden Subjektivität aus der Potentialität und Irrealität des Erfahrungslebens der eigenen Subjektivität verständlich gemacht werden kann.

Die Potentialität und Irrealität der eigenen Subjektivität werden zugleich bei der Einfühlung in Einsatz gebracht, weil sie jeweils das *Überbrückungsmoment* und *Trennungsmoment* beitragen, um die symmetrische Asymmetrie bzw. die absolut unumkehrbare „Position" der fremden Subjektivität zu konstituieren. Die Einfühlung bei Husserl lässt sich also als einzigartige Sinnesauslegung konzipieren, nicht nur, weil in ihr verschiedene Sinnesmomente aus dem Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität zusammengesetzt werden. Sondern es gilt auch, weil die fremde Subjektivität wesentlich nur als das verständlich gemacht wird, was der Aktualität, Potentialität und Irrealität der eigenen Subjektivität zugleich ähnelt, aber keineswegs mit ihnen identifiziert werden kann. Der Sinn der fremden Subjektivität entsteht genau aus der *Spannung* oder dem *Widerspruch* zwischen verschiedenen Sinnesüberschüssen des Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität und überschreitet also die Eigenheitssphäre der einfühlenden Subjektivität *in einer hochspezifischen Richtung*. Als Resultat dessen wird die fremde Subjektivität für die eigene Subjektivität als der aktuelle und wirkliche „Träger" aufgefasst, der das potential- und irreal-mögliche Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität „in sich trägt", dessen Bewusstseinsleben aber von der eigenen Subjektivität niemals im uroriginalen Sinne erfahren werden kann. Die eigene und die fremde Subjektivität stehen also miteinander im Zusammenhang

der *„Koexistenz-Ineinander“*. Ferner haben wir klargemacht, dass die primordiale Reduktion wesentlich die Rolle einer *methodischen Linse* spielt, um die absolute Fremdheit der einzufühlenden Subjektivität in Form der *primordialen Widersprüchlichkeit* zu veranschaulichen. Vor diesem Hintergrund können wir sogar feststellen, dass Husserls Fremderfahrungstheorie im Grunde genommen mit der Philosophie des Anderen bei Lévinas übereinstimmt. Denn Husserl vertritt auch die Position, dass sich die fremde Subjektivität letztlich als die Grenze der konstitutiven Leistungen der eigenen Subjektivität bildet, und dass die Fremderfahrung in diesem Sinne die Konzeption einer idealistisch-solipsistischen Konzeption der „eigenen“ Subjektivität grundsätzlich in Frage stellt.

Die Aufklärung der Einfühlungsleistungen führt uns sofort zum Thema der methodischen *Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen* und der *„Intersubjektivierung“ der statischen Fremderfahrungsanalyse Husserls*. Mit diesem Thema, das zur Überwindung des abstrahierenden Charakters und der transzendentalen Naivität der primordialen Reduktion notwendig ist, befassen wir uns im siebten Kapitel. Bei diesem Anlass ist ersichtlich geworden, dass die Einfühlungsleistungen aus einem hermeneutischen Standpunkt verschiedene Verdopplungen im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität auslösen. Zu diesen Verdopplungen gehören nicht nur die der *Erfahrungsschicht* oder des *intentionalen Bezugszentrums* im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität, sondern auch fundamental die Verdopplung und Relativierung ihres *(ur-)modalen Sinnes*. Diese Verdopplung der „eigenen“ Subjektivität bringt noch ein weiteres Thema ans Licht, nämlich die mitimplizierte *Verdopplung der Einfühlung* im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität. Als Ergebnis der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen lässt sich nicht nur die widerspiegelnde Bezogenheit von Einfühlung zwischen der eigenen und der fremden Subjektivität thematisieren. Sondern es ist auch zu sehen, dass die erfolgte Konstitution der *fremden Subjektivität*, der *transzendentalen Monadengemeinschaft* und schließlich der *intersubjektiven Welt* der eigenen Subjektivität bereits in der Wiederanschaltung der Einfühlungsleistungen *impliziert* ist. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Verflechtung der eigenen und ihrer fremden Subjektivität, die sich auf die Widerspiegelung der Einfühlung zwischen ihnen beruht, grundsätzlich als *„intentionales Ineinandersein“* kennzeichnen. Dies weist darauf hin, dass das faktische Sein und der mögliche Sinn der fremden Subjektivität als das angesehen werden können, was sowohl in der *Wesensmöglichkeit* als auch im *urfaktischen Vollzugssein* der eigenen Subjektivität „mitimpliziert“ wird. Die volle Bedeutung des intentionalen Ineinanderseins der eigenen und der fremden Subjektivität lässt sich jedoch nur erkennen, wenn man sowohl den *hypothetisch-notwendigen* Charakter der Einfühlungsleistungen als auch den *faktisch-notwendigen* Charakter des monadischen Bewusstseinslebens der eigenen Subjektivität berücksichtigt.

Zuletzt machen wir im achten Kapitel darauf aufmerksam, dass Husserls

Fremderfahrungsanalyse wegen der Ausübung der primordialen Reduktion von der transzendentalen Naivität der statischen Phänomenologie geprägt wird. Aus diesem Grund muss seine Fremderfahrungsanalyse also durch eine *genetische Analyse des einfühlungsmäßigen Motivationszusammenhangs* ergänzt werden. Dementsprechend wird jede Einfühlung als eine Erfahrung betrachtet, die in Bezug auf ihren genetischen Vorbekanntheitshorizont stattfindet. Vom Gesichtspunkt der genetischen Phänomenologie aus besteht auf der *vorprädikativen* Ebene der Konstitution *ein intentional-assoziativer Zusammenhang* zwischen dem Leib der eigenen Subjektivität und dem einzufühlenden Körper der fremden Subjektivität. Dies bedeutet einerseits, dass die „spätere" Gegebenheit des leibähnlichen Dings immer an die „frühere" Gegebenheit des Eigenleibs *erinnert*. Andererseits *erweckt* jede solche genetische Erinnerung des Eigenleibs die Auffassungstendenz, das später erfahrene Ding als Ähnliches des Eigenleibs zu apperzipieren. Diese „Erweckung" des Eigenleibs durch das leibähnliche Ding und die „Urstiftung" des leibähnlichen Dings durch den Eigenleib haben ihre Wurzel in der passiven Ähnlichkeitsauffassung der eigenen Subjektivität, nach der verschiedene vor-gegenständliche bzw. vor-prädikative Sinnesmomente zugleich in *partieller Ähnlichkeit* und *partiellem Kontrast* miteinander verbunden werden können. Vor diesem Hintergrund vollzieht sich die Konstitution einer partiellen Ähnlichkeit zwischen dem Eigenleib und dem einzufühlenden Fremdkörper erst auf der Ebene des Triebs. Weiter ist auch zu bemerken, dass alles visuell Wahrgenommene im Fernfeld der eigenen Subjektivität auf seine taktuelle Gegebenheit im Nahfeld der eigenen Subjektivität unthematisch, appräsentativ und assoziativ verweist. Diesbezüglich lässt sich nicht nur die *Körperähnlichkeit des Eigenleibs* in Bezug auf den einzufühlenden Fremdkörper konstituieren, sondern auch die *Leibähnlichkeit des einzufühlenden Fremdkörpers* in Bezug auf den Eigenleib. Bei jeder Gegebenheit des leibähnlichen Körpers im Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität wird also eine *wechselseitige Übertragung der Auffassungsvorzeichnung* ausgelöst, die die eigene Subjektivität „suggeriert", ihren Eigenleib exakt als Ding und den einzufühlenden Fremdkörper exakt als Eigenleib zu apperzipieren. In Anbetracht dessen, dass der Erfahrung des Fremdkörpers aber immer die uroriginale Gegebenheit seiner Innenleiblichkeit fehlt, wird die antizipierte Auffassung des Fremdkörpers als Eigenleibs jedenfalls enttäuscht. Es ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass sich immer noch eine partielle Übertragung von intentional modifizierten Auffassungsvorzeichnungen vollziehen kann.

Woran diese partielle Übertragung von Auffassungsantizipation erinnert, ist zunächst die Auffassungsmöglichkeit des leibähnlichen Fremdkörpers als Eigenleib im *potentialen* und *irrealen* Sinne. Mit Rücksicht aber auf die Urfakten, dass die eigene Subjektivität ihrem Wesen nach Einfühlungsvermögen besitzt, und dass die Einstimmigkeit der Fremderfahrung bereits vorgegeben ist, können wir feststellen, dass hier für die eigene Subjektivität noch die dritte Auffassungsmöglichkeit besteht. Dies weist darauf hin, dass der leibähnliche Fremdkörper

vielmehr *als Fremdleib* apperzipiert werden kann, der simultan das Fremdbewusstsein appräsentativ „ausdrückt". Diese genetisch „erste" Auffassung des Fremdkörpers als Fremdleib ermöglicht nicht nur die weitere Konstitution der Vorbekanntheit der fremden Subjektivität im Leben der eigenen Subjektivität. Sondern das Erfahrungsleben der eigenen Subjektivität entfaltet sich ab diesem Punkt zu einem intersubjektiven. Seitdem kann die eigene Subjektivität aber nicht mehr in ihr genetisch-solipsistisches bzw. vor-intersubjektives Leben zurückkehren.

2. Lévinas und Sartre als Husserls Pendants im Rahmen der Hermeneutik der Alterität

Um unsere Analyse in der vorliegenden Arbeit zum Abschluss zu bringen, möchten wir die Rolle der Fremderfahrungstheorie Husserls *im Rahmen der Hermeneutik der Alterität* skizzieren. Wie in der Einleitung aufgezeigt wird, stammt die Konzeption der phänomenologischen Fremderfahrungstheorie allgemein als „Hermeneutik der Alterität" ursprünglich aus dem Gedanken Ricœurs. In der Tat bringt Ricœur sehr deutlich zum Ausdruck, dass es nicht nur angebracht ist, Husserls Fremderfahrungstheorie als Teil einer phänomenologischen „Hermeneutik der Alterität" im weiteren Sinne zu betrachten, sondern beispielsweise auch die Philosophie des Anderen bei Lévinas. In Bezug auf das Thema der Fremderfahrung im Rahmen der Phänomenologie stellt Ricœur nicht nur fest, dass sowohl die Fremderfahrungstheorien Husserls als auch die Lévinas' zur „Hermeneutik der Alterität" gerechnet werden können. Sondern er ist auch der Auffassung, dass die Fremderfahrungsanalyse Husserls und Lévinas' jeweils *zwei gegensätzlich verlaufende Forschungsrichtungen* vertreten, die sich auf dasselbe Thema – d. i. die Fremderfahrung – beziehen und zusammen die ganze Hermeneutik der Alterität ausmachen.[1046] Diese Gegensätzlichkeit lässt sich auf die Tatsache zurückführen, dass eine phänomenologische Analyse der Fremderfahrung (oder „Epiphänomen des Antlitzes" laut Lévinas)[1047], die immer von der Struktur des absolut unumkehrbaren Verhältnisses geprägt wird, sowohl mit der Seite des

[1046] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 409: „Diese Konfrontation zwischen E. Husserl und E. Levinas deutet darauf hin, daß kein Widerspruch darin liegt, die Bewegung des Selben auf das Andere und die des Anderen auf das Selbe hin für dialektisch komplementär zu halten. Die beiden Bewegungen heben sich nicht gegenseitig auf, insofern sich die eine in der gnoseologischen Dimension der Bedeutung und die andere in der ethischen Dimension der Aufforderung entfaltet. Die Vorladung zur Verantwortung (gemäß der zweiten Dimension) verweist auf das Vermögen der Selbstbezeichnung, das (entsprechend der ersten Dimension) auf jede dritte Person übertragen wird, von der man annimmt, sie sei fähig, ‚Ich' zu sagen. Wurde diese überkreuzte Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen als dem Selbst nicht bereits in der Analyse des Versprechens vorweggenommen? Wenn nicht ein Anderer auf mich zählen würde, wäre ich dann imstande, mein Wort zu halten, mich aufrechtzuerhalten?" Dazu fällt unseres Erachtens die Forschung Sartres gleichfalls in diesen Rahmen und befindet sich auf einer *Mittelposition* zwischen den Theorien Husserls und Lévinas', die jeweils die *zwei Pole* der Hermeneutik der Alterität vertreten.

[1047] Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 103, 107, 278–289, 294–302.

Eigenen als auch mit der Seite des *Anderen* oder *Fremden* angefangen werden kann. Dieser Unterschied, der den „Anfangspunkt" und die Richtung der Fremderfahrungsanalyse betrifft, hängt wesentlich von der Frage ab, ob man den Akzent auf die *Symmetrie* oder die *Asymmetrie* zwischen dem Eigenen und dem Fremden legen möchte.

Mit Rücksicht auf unsere Analyse in der vorliegenden Arbeit lässt sich festhalten, dass die Fremderfahrungsanalyse Husserls vorwiegend von einem *erkenntnistheoretischen* bzw. *„gnoseologischen"* Motiv geleitet ist.[1048] Wie wir gezeigt haben, erweist sich die Hauptfrage in Husserls Fremderfahrungsanalyse als jene, wie sich die eigene Subjektivität *trotz der unüberbrückbaren Kluft der uroriginalen Erscheinung* zwischen ihr und der fremden Subjektivität dennoch *ins Verhältnis mit der letzteren* setzen kann. Genau aus dieser Überlegung heraus stellt Husserl die „Verständlichkeit" oder „Erfahrbarkeit" der fremden Subjektivität als eine einzigartige „Zugänglichkeit der Unzugänglichkeit" dar. Was Husserl hier anbelangt, ist also exakt die Frage, wie diese *uroriginale Zugänglichkeit* des „Unzugänglichen" im transzendentalen Sinne überhaupt möglich ist. Für die eigene Subjektivität wird diese Zugänglichkeit der fremden Subjektivität durch die Einfühlung ermöglicht, die nichts anderes als eine Art *sinnesmäßiger Analogisierung* bzw. *Übertragung* ist.

Freilich erregt diese Auffassung der Einfühlung als sinnesmäßige „Analogisierung" oder „Übertragung" nach unserer Analyse nicht mehr den Verdacht des transzendentalen Solipsismus. Denn diese einfühlungsmäßige „Sinnesübertragung" ist im Grunde genommen eine *Sinnesauslegung*, die unweigerlich zur Konstitution des Sinnes der fremden Subjektivität als *Überschuss* führt, der den *Sinn* und *das Erfahrungsleben* der eigenen Subjektivität immer übersteigt. Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass Husserl zufolge die fremde Subjektivität nur dadurch *verständlich* bzw. *erfahrbar* gemacht werden kann, wenn die eigene Subjektivität einerseits sich „als" eigene *Subjektivität* bestimmt und andererseits diesen Sinn im intentional „modifizierten" – z. B. simultan verähnlichenden und kontrastierenden – Sinne auf das Einfühlende „überträgt", um es „als" fremde *Subjektivität* aufzufassen. An dieser Stelle ist nicht nur zu sehen, dass Husserls Fremderfahrungsanalyse vorwiegend vom erkenntnistheoretischen Motiv geleitet ist und sich die Hauptaufgabe setzt, die *Verständlichkeit* der fremden Subjektivität transzendental aufzuklären. Sondern mit Rücksicht auf dieses erkenntnistheoretische Motiv legt Husserl den Akzent seiner Untersuchung auch deutlich stärker auf die *Symmetrie* zwischen der eigenen und fremden Subjektivität. Offensichtlich ist diese Betonung der Symmetrie zwischen der eigenen und fremden Subjektivität nur unter der Bedingung gerechtfertigt, dass sie nur im Rahmen des absolut unumkehrbaren Positionsverhältnisses gelten kann. Indem Husserl aber diesen „Preis" zahlt, gewinnt er die Möglichkeit, die Verständlichkeit der fremden Subjektivität –

[1048] Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, SS. 402–404, 407–409.

einschließlich ihres wesentlichen Sinnes, ihrer konstitutiven Leistungen, ihres intentionalen Erfahrungslebens und ihres faktischen Seins – *im Vergleich und Kontrast zu der eigenen Subjektivität* aufzuklären.

Gerade haben wir gezeigt, dass Husserls Fremderfahrungstheorie hauptsächlich vom erkenntnistheoretischen Motiv geleitet ist und die Symmetrie zwischen der eigenen und fremden Subjektivität betont. Dies weist weder darauf hin, dass Husserls Fremderfahrungstheorie den Fehler des transzendentalen Solipsismus begeht, noch darauf, dass die absolute Fremdheit der fremden Subjektivität in seiner Theorie verharmlost wird. Wir müssen trotzdem mit Nachdruck unterstreichen, dass Husserl im Vergleich zu Lévinas, Ricœur sowie Sartre der Asymmetrie zwischen der eigenen und fremden Subjektivität *zu wenig* Aufmerksamkeit geschenkt hat. Dies verrät sich zunächst, als Husserls Fremderfahrungsanalyse immer den Eindruck des transzendentalen Solipsismus erweckt. Tatsächlich hat der transzendentale Solipsismus seine Wurzel gerade in dem Versuch, die Asymmetrie der fremden Subjektivität durch ihre Symmetrie zur eigenen Subjektivität wegzuklären. Einerseits wird in unserer Arbeit verdeutlicht, dass Husserls Fremderfahrungsanalyse zu keinem transzendentalen Solipsismus führt. Andererseits ist es aber vielleicht nicht falsch zu sagen, dass diese Fehlinterpretation in gewissem Maße mit Husserls Betonung der Symmetrie und seiner Unterthematisierung der Asymmetrie zwischen der eigenen und fremden Subjektivität verbunden ist. Ferner ist auch das Folgende sichtbar geworden. Zum einen ist es uns am Ende der vorliegenden Arbeit gelungen, den notwendigen Bestand und die konstitutive Rolle der asymmetrischen Momente in der Einfühlung ans Licht zu bringen. Zum anderen ist es aber nur unter großen Anstrengungen zu erreichen, diese asymmetrischen Momente der Fremderfahrung aus Husserls Manuskripten systematisch herauszuarbeiten und gegen die Kritik des transzendentalen Solipsismus schwerpunktmäßig zu reformulieren. Welche Konsequenz hat es für die Fremderfahrungsanalyse Husserls, wenn er dem asymmetrischen Moment in der Fremderfahrung nicht genug Aufmerksamkeit schenkt?

Die Betonung des symmetrischen Moments der Fremderfahrung ermöglicht es Husserl, das Einzufühlende als fremde Subjektivität *verständlich zu machen*, indem die eigene Subjektivität ihren eigenen Sinn von sich aus – wenn auch über sich hinaus – auf das Einzufühlende überträgt. Diese Übertragung ist einerseits von Passivität geprägt, weil sie sich immer in unthematisch und sogar vor-prädikativ vollzieht. Andererseits ändert dies aber nichts daran, dass die Konzeption der Fremderfahrung als Sinnesübertragung vom Eigenen auf das Fremde doch die folgende *Spontaneität* des Eigenen hervorhebt: *Das Eigene „macht" etwas verständlich „für sich"*. Umgekehrt bedeutet dies: *Die Betroffenheit des Eigenen durch das Fremde*, die ebenfalls der Fremderfahrung konstitutiv ist, wird zusammen mit dem Thema der Asymmetrie in Husserls Fremderfahrungsanalyse *unterthematisiert*. In der Tat erweist sich die Betroffenheit des Eigenen als der *Ursprung des asymmetrischen Moments* der Fremderfahrung. Dies gilt insofern, als sich

diese einzigartige Betroffenheit des Eigenen spezifisch als die „Erfahrung“ *ihrer eigenen Urzufälligkeit angesichts des Fremden* herausstellt. Denn vermöge der Einfühlung bzw. „Sinnesübertragung“ kann sich das Eigene am besten auf die Gegebenheit des Fremden „vorbereiten“, solange die Verständlichkeit des Fremden im absolut unumkehrbaren Positionsverhältnis immer faktisch und wesensmäßig gewährleistet ist. Wie das Eigene durch die Fremderfahrung hindurch betroffen ist, kann trotzdem weder vom Eigenen allein – z. B. „solipsistisch“ – entschieden noch aus ihm apriorisch abgeleitet werden.

Diese Urzufälligkeit des Eigenen angesichts des Fremden bedeutet nicht nur, wie wir erläutert haben, dass die Fremderfahrung in verschiedener Hinsicht das Faktum des aktuellen und faktischen Erfahrungslebens des Eigenen voraussetzt. Sondern sie verweist auch auf etwas Tieferliegendes: Vom *erkenntnistheoretischen* Standpunkt aus setzt sich das Eigene zu seinem Fremden ins Verhältnis, *indem* das Eigene das Fremde *verständlich macht*. Vom anderen – d. i. dem *praktisch-ethischen* – Standpunkt aus ist das Eigene trotzdem dasjenige, das ins Verhältnis zum Fremden *gesetzt wird*. Dies lässt sich sehr deutlich im folgenden Beispiel beobachten: Sofern das Fremde auf das Eigene zukommt, setzt es das Eigene nicht nur aktuell und faktisch in ein absolut unumkehrbares Positionsverhältnis. Sondern auch das Eigene wird einerseits in diese neu aufgetretene Situation des Positionsverhältnisses *hineingeworfen*, sobald das Fremde „ankommt“. Auf der anderen Seite *wird* das Eigene *bedingt*, auf jene Frage zu antworten, die ihm durch das Seins des Fremden gestellt wird – z. B. die „Herausforderung“ und „Abgrenzung“ der eigenen konstitutiven Leistungen, der Blick oder die Bitte. Denn bei dieser Gelegenheit erweisen sich sogar die *Indifferenz* oder *Vernachlässigung des Fremden* auch als eine Antwort auf die Frage, die durch das aktuelle und faktische Sein des Fremden gestellt wird. Überdies hinaus ist zu beachten: Jede erkenntnistheoretische Analyse der Fremderfahrung, die sich mit der Ermöglichung des „Sinnes“ des Fremden „als“ fremder Subjektivität befasst, ist überhaupt nicht möglich, wenn das Eigene nicht *bereits* vom Fremden *betroffen ist* und durch das Letztere in asymmetrisches Verhältnis *gesetzt wird*. In der Tat ist es die Gegebenheit des Fremden als Asymmetrisches, die zugleich die uroriginale Unzugänglichkeit des Fremden für das Eigene ausmacht. Und nur *aufgrund dessen* wird das Eigene *motiviert*, das Fremde „in Ähnlichkeit zu“ dem Eigenen aufzufassen, um diese unüberwindbare Kluft der uroriginalen Erscheinung zu verringern. Die Auffassung bzw. das Verständlich-Machen des Fremden als „fremde Subjektivität“, als „(Subjekt-)Anderer“, als „Ansprechendes“, als „Blickendes“ oder als „Appellierendes“ ist deswegen nur möglich, wenn das Eigene in jene Situation eingeworfen ist, in der es *vom Asymmetrischen begegnet*, *angesprochen*, *angeblickt*, *beurteilt*, *appelliert wird.*

Von diesem Gesichtspunkt aus kann also jene Fremderfahrungsanalyse, die dem asymmetrischen Moment der Fremderfahrung und der Betroffenheit des Eigenen Aufmerksamkeit schenkt, *Vorrang vor* der erkenntnistheoretischen Fremderfahrungsanalyse haben. Dies gilt

insofern, als man den Akzent auf die praktische sowie ethische Dimension der Fremderfahrung legt. Diese Dimension der Fremderfahrung lässt sich in erster Linie als „praktisch" kennzeichnen, weil das Fremde ursprünglich dem Eigenen im *alltäglichen Erfahrungsleben* erscheint. Und in diesem „vor-phänomenologischen" Alltagsleben nehmen das Eigene und das Fremde nicht nur einander als Mitglied des „Subjektverbands" wahr und befinden sich miteinander im *„kommunikativen Einverständnis"*; sondern bei dieser „Kommunikation" geht es immer *„um etwas willen"* – z. B. *um die Verwirklichung und Nicht-Verwirklichung ihres jeweiligen „Lebensentwurfs*". Ferner erweist sich diese Dimension der Fremderfahrung als grundsätzlich „ethisch". Der Grund dafür besteht darin, dass die einzigartige Betroffenheit und Geworfenheit des Eigenen angesichts des Fremden in ihrer schärfsten und letzten Form als die *„Verantwortlichkeit"* des Eigenen zum Ausdruck kommt. Diese Verantwortlichkeit des Eigenen bezieht sich aber nicht nur darauf, dass das Eigene ein ethisches Handlungssubjekt ist, dessen Handlungen nach der ethischen Norm als „gut oder schlecht" oder „richtig oder falsch" beurteilt werden können. Sondern es geht noch fundamentaler um die Folgenden. Erstens: Sobald das Eigene dem Fremden begegnet und ins Verhältnis zu ihm gesetzt wird, *verliert* das Eigene unmittelbar und prinzipiell *die Möglichkeit*, auf den „Ruf" des Fremden *nicht zu antworten*. Das Eigene ist also hier „gezwungen" – d. h., ihm wird *befohlen* –, dem Fremden eine Antwort zu geben. Zweitens: Der Ruf des Fremden ist selbst eine Handlung, die sich auf die *Verwirklichung* (oder Nicht-Verwirklichung) bestimmter Sachverhalte bezieht, die mit dem *Lebensentwurf des Fremden* zu tun haben. Vor diesem Hintergrund kann also die Antwort des Eigenen nichts anderes als *eine Handlung hinsichtlich des Lebensentwurfs des Fremden* sein.

Die „Erfahrung", „Handlung" und „Bewertung" des Asymmetrischen bzw. des Fremden findet deshalb bereits statt, *bevor* sich die Verständlichkeit des Fremden aus dem erkenntnistheoretischen Standpunkt als philosophisches Problem auszeichnet. Husserl steht in der Tat nicht fern von der Position Lévinas', Ricœurs und Sartres. Denn Husserl entdeckt nicht nur, dass das Verständlich-Machen des Fremden verschiedene Sinnesmomente und Leistungen auf der nicht-thematischen und vor-prädikativen Ebene in Einsatz gebracht hat. Sondern es kommt auch zu seiner Erkenntnis, dass die Vorgegebenheit verschiedener phänomenologischer Urfakten – d. i. die erfolgte Konstitution der intersubjektiven Welt im monadischen Bewusstseinsleben der eigenen Subjektivität – den sinnesmäßigen und methodischen Anfangspunkt bildet und aller erkenntnistheoretischen Fremderfahrungsanalyse vorangeht. Was aber die Analyse Husserls von den Analysen Lévinas, Ricœur und Sartre unterscheidet, ist nach allem sein *Forschungsmotiv*: Husserls Phänomenologie ist grundsätzlich eine Transzendentalphilosophie, die darauf abzielt, *die Möglichkeitsbedingung der Verständlichkeit des erfahrenen Transzendenten aufzuklären*. Solange die Phänomenologie Husserls vom „transzendentalen" Motiv beherrscht wird und sich die Aufgabe setzt, die Verständlichkeit des Fremden trotz der „Kluft" der originalen Erfahrung

erkenntnistheoretisch aufzuklären, lässt sich der Schwerpunkt seiner Fremderfahrungstheorie – d. i. auf die Symmetrie zwischen dem Eigenen und dem Fremden – kaum ändern.

Natürlich sollte hier nicht behauptet werden, dass die phänomenologische Fremderfahrungstheorie Husserls aufgrund ihres transzendentalen Charakters vergeblich oder falsch sei. In der Tat ist zu unterstreichen, dass eine phänomenologische Fremderfahrungsanalyse, die *allein* aus dem ethischen Motiv und Gesichtspunkt durchgeführt wird, ebenfalls *unvollständig* ist. Auf der einen Seite ist unbestritten, dass die Fremderfahrung bereits stattfindet, bevor die Verständlichkeit des Fremden erkenntnistheoretisch problematisiert wird. Auf der anderen Seite ist aber Folgendes ebenso wahr: Ohne das erkenntnistheoretische Motiv und diesen Standpunkt lässt sich die absolute Fremdheit des Fremden überhaupt *nicht thematisieren*. Dies bedeutet nicht nur, dass die Fremderfahrung niemals als eine einzigartige Erfahrung – d. i. als Erfahrung des „Fremden" – veranschaulicht bzw. „abgehoben" werden kann, wenn sie nicht im Kontrast zu verschiedenen Gegenstandserfahrungen, Welterfahrungen und schließlich Selbsterfahrungen analysiert wird. Sondern das „Fremde" zeigt sich in unserem alltäglichen, vor-reflexiven Leben zunächst nur als *(Vor-)Bekanntes*. Dies impliziert: Das „Fremde" wird also erst durch die allgemeine phänomenologische Reduktion *analytisch „verfremdet"* – nämlich als das intentional Erfahrene, das zugleich der eigenen Subjektivität ähnlich und kontrastierend ist.

Die obige Bemerkung führt uns zum letzten Punkt der vorliegenden Arbeit. Wie Ricœur einsichtsvoll bemerkt, lässt sich eine phänomenologische Fremderfahrungsanalyse nur dann als eine Hermeneutik der Alterität im genuinen Sinne begreifen, wenn das Phänomen zugleich *von beiden Richtungen* angegangen wird. Dies impliziert, dass die Fremderfahrungstheorien Husserls und Lévinas' *keine theoretischen Konkurrenten* voneinander sind. Vielmehr sind sie *theoretische Gegenstücke, die einander ergänzen*.[1049] Ricœur elaboriert weiter in seiner Analyse: Tatsächlich kann das Eigene bei Lévinas eine „verantwortliche Antwort" auf den Ruf des Fremden geben, nur wenn das Eigene bestimmte „Fähigkeit der Empfänglichkeit, der Unterscheidung und der Anerkennung" mit sich bringt, die auf sein Fremdes verweisen. Diese „Fähigkeiten" bzw. konstitutive Leistungen des Eigenen, vermöge deren das Fremde im Unterschied zum Eigenen „anerkannt" bzw. verständlich gemacht werden kann, lassen sich nur durch eine erkenntnistheoretische Fremderfahrungsanalyse klären. Und diese erkenntnistheoretische Fremderfahrungsanalyse, die Husserl ausführlich durchgeführt hat, gehört Ricœurs Erachtens wesentlich zu „einer anderen" – d. i. einer nicht idealistisch-solipsistischen – „Philosophie des

[1049] Siehe Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, SS. 405–409. Vgl. auch Flatscher, „Grenzen der Einfühlung," S. 183: Flatscher versteht Husserls Einfühlungstheorie als Untersuchung des *genitivus subiectivus* der „Grenzen der Empathie" und Lévinas' Analyse des absoluten Anderen als Untersuchung des *genitivus obiectivus* dieser Grenze.

Selben“, die mit der Philosophie des Anderen bei Lévinas durchaus übereinstimmt.[1050] Vor diesem Hintergrund stellt Ricœur sogar – implizit gegen Lévinas – die Frage: „[M]uß nicht die Stimme des Anderen, der zu mir sagt: ‚Du sollst nicht töten‘ […] zu meiner Überzeugung wird, […] die den Akkusativ des: ‚Hier sieh mich!‘ dem Nominativ des: ‚Hier stehe ich‘ gleichstellt?“[1051] Was Ricœur bei diesem Anlass unterstreichen möchte, ist Folgendes: Die Gegebenheit des Fremden, auf die die Betroffenheit des Eigenen in einem hochspezifisch – d. i. im praktischen und ethischen – Sinne hinweist, kann nur von der Gegebenheit des Gegenständlichen oder der Welt unterschieden werden, wenn sie – an einem bestimmten Punkt der Fremderfahrung – sowohl „in Ähnlichkeit mit“ als auch „im Kontrast zu“ dem Eigenen aufgefasst wird. Es ist also erforderlich, eine weitere Untersuchung hinsichtlich dieser praktischen und ethischen Betroffenheit der eigenen Subjektivität zu leisten. Diese weitere Untersuchung sollte einerseits im *methodischen* Sinne die erkenntnistheoretische Fremderfahrungsanalyse – wie die husserl'sche – voraussetzen, um die absolute Fremdheit des Fremden analytisch zu thematisieren und transzendental aufzuklären. Andererseits sollte sie aber nicht nur mit dem Auftrag beginnen, die *transzendentale Naivität* der erkenntnistheoretischen Fremderfahrungsanalyse – d. i. die Annahme und Unterthematisierung der ethischen Betroffenheit des Eigenen – *kritisch* zu entfernen. Sondern sie sollte darauf abzielen, jenes *faktische Geschehen der Fremdbegegnung*, in der der ethische Sinnesüberschuss *unaufhaltsam* stattfindet und die die *ethisch neutrale Geste* des intersubjektiven Alltagslebens *„durchbricht“*, richtig darzustellen und phänomenologisch zu ermitteln. Unseres Erachtens besteht dieser Auftrag präzis darin, das Thema des „Für-Anderen-Seins“ (bei Sartre), des „Antlitzes“ und des „Sagens“ des Fremden (bei Lévinas) zugleich *in Ähnlichkeit mit* und *im Kontrast zu* der transzendentalen Fremderfahrungstheorie Husserls zu erforschen. Nur so können der sinnesmäßig auslegende Charakter der Fremderfahrung und der hermeneutische Charakter der phänomenologischen Fremderfahrungsanalyse am deutlichsten und vollständigsten zum Ausdruck kommen.

[1050] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 407.

[1051] Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 408. Vgl. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, SS. 114–120: Dabei macht Waldenfels einen Unterschied zwischen einer Affektion „*von wem*“ und „*von was*“ in Antwort auf die Frage „*wovon*“ (S. 118). Vor diesem Hintergrund müssen wir deshalb nicht nur das „Wovon“ eines *Geschehnisses* der Affektion schlichtweg bzw. in Allgemeinheit untersuchen, sondern auch das Thema, wie eine Affektion zum *Appell* wird.

Literaturverzeichnis

1 Husserls Schriften

(Die Schriften Husserls werden nach der *Husserliana*-Ausgabe zitiert als: „Band-Nr. [römisch]/Seite“.)

1.1 *Husserliana*

I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

II *Die Idee der Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

III[1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

III[2] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (2. Halbband: Ergänzende Texte 1912–1929). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

V *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

VII *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

VIII *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

IX *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

XI *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass – Erster Teil: 1905–1920*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass – Zweiter Teil: 1921–1928*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass – Dritter Teil: 1929–1935*. Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

XVI *Ding und Raum. Vorlesungen 1906*. Hrsg. von U. Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

XVII *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

XVIII *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

XIX[1] *Logische Untersuchungen. Zweiter Band – 1. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

XIX[2] *Logische Untersuchungen. Zweiter Band – 2. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

XX[1] *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband – 1. Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Hrsg. von U. Melle, Dordrecht: Kluwer, 2002.

XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen: Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Hrsg. von E. Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980.

XXVII *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Hrsg. von H-R. Sepp und T. Nenon. Dordrecht: Kluwer, 1989.

XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Hrsg. von R. Smid. Dordrecht: Kluwer, 1993.

XXXIII *Die Bernauer Manuskripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, und D. Lohmar. Dordrecht: Kluwer, 2001.

XXXIV *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hrsg. von S. Luft. Dordrecht: Kluwer, 2002.

XXXV *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. Dordrecht: Kluwer, 2002.

XXXVI *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Hrsg. von R. Rollinger, und R. Sowa. Dordrecht: Kluwer, 2003.

XXXIX *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht: Springer, 2008.

XLII *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Hrsg. von R. Sowa, und T. Vongehr. Dordrecht: Springer, 2013.

1.2 *Husserliana Dokumente*

Dok II[1] Fink, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl, und G. van Kerckhoven. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1988.

Dok III[2] *Briefwechsel. Teil 2: Die Münchener Phänomenologen*. Hrsg. von K. Schuhmann. Dordrecht, Springer, 1994.

1.3 *Husserliana Materialienbände*

Mat VIII *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006.

Mat IX *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*. Hrsg. von H. Jacobs. Dordrecht: Springer, 2012.

1.4 Sonstiges

EU *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, red. und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag, 1964.

FP *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Text from the Manuscripts (1920–1925)*. Übers. von S. Luft, und T. M. Naberhaus. Dordrecht: Springer, 2019.

2 Weitere Literatur

Aguirre, Antonio. *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: WBG, 1982.

Aguirre, Antonio. *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls.* Dordrecht: Springer, 1970.

Aldea, Andreea Smaranda. "Husserl's struggle with mental images: imaging and imagining reconsidered." *Continental Philosophical Review* 46 (2013): SS. 371–394.

Altobrando, Andrea. „Monadische Subjektivität bei Husserl." In *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi, SS. 145–163. Leiden: Brill, 2012.

Aquila, Richard. "Sartre's Other and The Field of Consciousness: A 'Husserlian' Reading." *European Journal of Philosophy* 6, Nr. 3 (1998): SS. 253–276.

Bedorf, Thomas. „Monade, Dyade und Triade. Intersubjektivität und Ethik interdisziplinär." In *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, hrsg. von D. Lohmar, und D. Fonfara, SS. 1–17. Dordrecht: Springer, 2006.

Bedorf, Thomas. *Dimension des Dritten: Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem.* München: Fink, 2003.

Bernet, Rudolf, Iso Kern, und Eduard Marbach. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Bernet, Rudolf. "An Intentionality without subject or Object?" *Man and World* 27, Nr. 3 (1994): SS. 231–255.

Bernet, Rudolf. "Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects and Modalities." *Husserl Studies* 36, no. 3 (2020): SS. 213–226.

Bernet, Rudolf. “My Time and the Time of the Other.” In *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, hrsg. von D. Zahavi, SS. 137–149. Dordrecht: Springer, 1998.

Bernet, Rudolf. “The Body as a ‘Legitimate Naturalization of Consciousness’.” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72 (2013): SS. 43–65.

Bernet, Rudolf. “Unconscious consciousness in Husserl and Freud.” *Phenomenology and Cognitive Sciences* 1 (2002): SS. 327–351.

Bernet, Rudolf. „Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten.“ In *Die erscheinende Welt: Festschrift für K. Held*, hrsg. von H. Hüni, und P. Trawny, SS. 539–555. Berlin: Duncker u. Humblot, 2002.

Bernet, Rudolf. „Transzendentale Phänomenologie?“ In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna, SS. 41–70. Dordrecht: Springer, 2010.

Bernet, Rudolf. „Wirkliche Zeit und Phantasiewelt. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation.“ *Phänomenologische Forschungen* (2004): SS. 37–56.

Bernet, Rudolf. „Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl.“ In *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie: Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft*, hrsg. von D. Lohmar, und D. Fonfara, SS. 38–53. Dordrecht: Springer, 2006.

Bower, Matt. “Developing Open Intersubjectivity: On the interpersonal shaping of experience.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, Nr. 3 (2015): SS. 455–474.

Bower, Matt. “Husserl’s Concept of the *Vorwelt* and the Possible Annihilation of the World.” *Research in Phenomenology* 45, Nr. 1 (2015): SS. 108–126.

Bower, Matt. “Husserl’s motivation and method for phenomenological reconstruction.” *Continental Philosophical Review* 47, Nr. 2 (2014): SS. 135–152.

Brand, Gerd, “The Material Apriori and the Foundation for its Analysis in Husserl.” In *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology: Idealism-Realism, Historicity and Nature: Papers and Debate of the International Phenomenological Conference Held at the University of Waterloo, Canada, April 9–14, 1969*, hrsg. von A-T. Tymieniecka, SS. 128–148. Dordrecht: Springer, 1972.

Brand, Gerd. „Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*.“ *Phänomenologische Forschungen* 6/7 (1978): SS. 28–117.

Bredlau, Susan: “Husserl’s ‘Pairing’ Relation and the Role of Others in Infant Perception.” *Journal of Consciousness Studies* 23, Nr. 3–4 (2016): SS. 8–30.

Breyer, Thiemo. „Intersubjektive Erfüllungen. Zur Funktion der Aufmerksamkeit in der transzendentalen Genesis der Fremderfahrung.“ In *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, hrsg. von I. Römer, SS. 151–162. Würzburg: Ergon, 2011.

Breyer, Thiemo. *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie: Philosophisch-anthropologische Untersuchungen*. Frankfurt (Main): Vittorio Klostermann, 2015.

Brough, John. “‘The Most Difficult of all Phenomenological Problems’.” *Husserl Studies* 27, Nr. 1 (2011): SS. 27–40.

Brough, John. “Some Reflections on Time and the Ego in Husserl’s Late Texts on Time-Consciousness.” *Quaestiones Disputatae* 7, no. 1 (2016): SS. 89–108.

Čapek, Jakub. “Oneself through Another: Ricœur and Patočka on Husserl’s Fifth Cartesian Meditation.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 9, Nr. 2 (2017): SS. 387–415.

Carr, David. “The ‘Fifth Meditation’ and Husserl’s Cartesianism.” *Philosophy and Phenomenological Research* 34, Nr. 1 (1973): SS. 14–35.

Carr, David. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Cavallaro, Marco. “The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl’s Phenomenology of Pure Phantasy.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 48, Nr. 2 (2017): SS. 162–177.

Chrudzimski, Arkadiusz. *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität: Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden.* Frankfurt (Main), Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick: Ontos-Verlag, 2005.

Claesges, Ulrich. *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

Cobos, Javier Enrique Carreño. “The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A View from Husserl’s Phenomenology of Phantasy.” *Husserl Studies* 29 (2013): SS. 143–162.

Costa, Vicenzo. „Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen.“ *Husserl Studies* 24 (2008): SS. 231–241.

Costello, Peter. *Layers in Husserl’s Phenomenology: On Meaning and Intersubjectivity*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2012.

Costelloe, Timothy. “Husserl’s Attitude Problem: Intersubjectivity in *Ideas II* and the Fifth Cartesian Meditation.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 34, Nr. 1 (2003): SS. 74–86.

Courtine, Jean-François. „Intersubjektivität und Analogie.“ *Phänomenologische Forschungen* 24/25 (1991): SS. 232–264.

Cristin, Renato. „Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz.“ *Studia Leibnitiana* 22, Nr. 2 (1990): SS. 163–174.

Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Crowell, Steven. “Why is Ethics First Philosophy? Levinas in Phenomenological Context.” *European Journal of Philosophy* 23, Nr. 3 (2012): SS. 564–588.

Dastur, Françoise. “The Question of Other in French Phenomenology.” *Continental Philosophical Review* 44, Nr. 2 (2011): SS. 165–178.

Dastur, Françoise. “World, Flesh, Vision.” In *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of Flesh*, hrsg. von F. Evans and L. Lawlor, SS. 23–50. New York: State University of New York Press, 2000.

De Preester, Helena. “From Ego to Alter Ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered Approach to Intersubjectivity.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7, Nr. 1 (2008): SS. 133–142.

De Santis, Daniele. “‘Self-Variation’: A Problem of Method in Husserl’s Phenomenology.” *Husserl Studies* 36, Nr. 3 (2020): SS. 255–269.

De Santis, Daniele. “Edmund Husserl on *Leib* and Transcendental Idealism: Sketching a Counter-Approach Based on Husserliana XXXVI.” *AUC Interpretationes* 7, Nr. 2 (2019): SS. 34–50.

De Santis, Daniele. “‘Metaphysische Ergebnisse’: Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl’s *Cartesianische Meditationen* (§ 60). Attempt at Commentary.” *Husserl Studies* 34, Nr. 1 (2018): SS. 63–83.

De Warren, Nicholas. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Declerck, Gunner. "Absent Aspects, Possible Perceptions and Open Intersubjectivity: A Critical Analysis of Dan Zahavi's Account of Horizontal Intentionality." *The Journal of the British Society for Phenomenology* 49, Nr. 4 (2018): SS. 321–341.

Depraz, Natalie. *Transcendance et Incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin, 1995.

DeRoo, Neal. "Revisiting the Zahavi-Brough/Sokolowski Debate." *Husserl Studies* 27 (2011), SS. 1–12.

Derrida, Jacques. "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacque Derrida." In *Questioning ethics: debates in contemporary philosophy*, hrsg. von R. Kearney, und M. Dooley, SS. 65–83. New York: Routledge, 1999.

Derrida, Jacques. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'." In *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von R. Gasché, SS. 121–258. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1972.

Dodd, James. *Idealism and Corporeity: An Essay on the Problem of Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 1997.

Donohoe, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology.* New York: Humanity Books, 2004.

Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object.* Dordrecht: Springer, 1990.

Duranti, Alessandro. "Husserl, intersubjectivity and anthropology." *Anthropological Theory* 10, Nr. 1–2: SS. 16–35.

Elliot, Brian. *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. London/New York: Routledge, 2005.

Ferencz-Flatz, Christian. „Gibt es perzeptive Phantasie? Als-ob-Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserl Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung." *Husserl Studies* 25, Nr. 3 (2009): SS. 235–253.

Ferencz-Flatz, Christian. „Zur ‚Anschaulichkeit' der Einfühlung bei Husserl." *Tijdschrift voor Filosofie* 76, Nr. 1 (2014): SS. 87–118.

Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

Fink, Eugen. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik." In *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, SS. 79–156. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Fink, Eugen. „Vergegenwärtigung und Bild: Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit." In *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, SS. 1–78. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Flatscher, Matthias. „Grenzen der Einfühlung. Zum Problem der Alterität bei Husserl und Levinas." In *Grenzen der Empathie Philosophie, psychologische und anthropologische Perspektiven*, hrsg. von T. Breyer, SS. 183–213. München: Fink, 2013.

Franck, Didier. *Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl*. Übers. von J. Rivera, und S. Davidson. London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury, 2014.

Fuchs, Thomas. "The Alien and the Self." In *Anthropology and Alterity: Responding to the Other*, hrsg. von B. Leistle, SS. 148–163. New York: Routledge, 2017.

Gadamer, Hans-Georg. „Die phänomenologische Bewegung.“ In *Kleine Schriften III*, SS. 150–189. Tübingen: Mohr Siebeck, 1972.

Gallagher, Shaum, und Andrew N. Meltzoff. “The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies.” *Philosophical Psychology* 9, Nr. 2 (1996): SS. 211–233.

Gallagher, Shaun, und Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science.* London: Routledge, 2012.

Gallagher, Shaun. “Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition.” *Husserl Studies* 21 (2005): SS. 95–110.

Gardner, Sebastian. “Sartre, Intersubjectivity and German Idealism.” *Journal of the History of Philosophy* 43, Nr. 3 (2015): SS. 325–351.

Gardner, Sebastian. “The Transcendental Dimension of Sartre’s Philosophy.” In *Reading Sartre: on phenomenology and existentialism*, hrsg. J. Webber, SS. 48–72. London and New York: Routledge, 2011.

Geniusas, Saulius. “Phantasy and Self-Awareness: Remarks on the Phenomenology of Mineness.” In *Phenomenology of Phantasy and Emotions*, hrsg. von T. Breyer, M. Cavallaro, and R. Sandoval, SS. 77–98. Darmstadt: WBG, 2022.

Geniusas, Saulius. *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.

Hall, Harrison. “Idealism and Solipsism in Husserl’s Cartesian Meditations.” *Journal of British Society for Phenomenology* 7, no. 1 (1976): SS. 53–55.

Hall, Harrison. “Intersubjective phenomenology and Husserl’s Cartesianism.” *Man and World* 12 (1979): SS. 13–20.

Haney, Kathleen. *Intersubjectivity Revisited: Phenomenology and the Other*. Athens: Ohio University Press, 1994.

Harlan, Robert. “Must the Other be Derived from the I? Towards the reformulation of Husserl’s 5th Cartesian Meditation.” *Husserl Studies* 1 (1984): SS. 79–104.

Hart, James. *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics.* Dordrecht: Springer, 1992.

Hartmann, Klaus. *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu ‚L’être et le néant‘*. Berlin, de Gruyter, 1963.

Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt (Main): Vittorio Klostermann, 1979 (= *Gesamtausgabe*, Bd. 20).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Hrsg. von F-W. v. Herrmann. Frankfurt (Main): Vittorio Klostermann, 1977 (= *Gesamtausgabe*, Bd. 2).

Held, Klaus. „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie.“ In *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*, hrsg. von U. Claesges, und K. Held, SS. 3–60. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Held, Klaus. „Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie.“ *Phänomenologische Forschungen* 10 (1980): SS. 89–145.

Held, Klaus. *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.* Dordrecht: Springer, 1966.

Holenstein, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation: zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Honneth, Axel. „Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405–538).“ In *Jean-Paul Sartre: das Sein und das Nichts*, hrsg. von B. N. Schumacher, SS. 135–157. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Hutcheson, Peter. “Husserl’s Fifth Meditation.” *Man and World* 15, Nr. 3 (1982): SS. 265–284.

Hutcheson, Peter. “Husserl’s Problem of Intersubjectivity.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 11, no. 2 (1980): SS. 144–162.

Hutcheson, Peter. “Solipsistic and Intersubjective Phenomenology.” *Human Studies* 11 (1981): SS. 165–178.

Jansen, Julia. “Imagination in the Midst of Life: Reconsidering the Relation Between Ideal and Real Possibilities.” *Husserl Studies* 36, no. 3 (2020): SS. 287–302.

Jansen, Julia. “On Transcendental and Non-Transcendental Idealism in Husserl: A Response to De Palma and Loidolt.” *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Nr. 1.2 (2017): SS. 27–39.

Jansen, Julia. “Taking a Transcendental Stance: Anti-Representationalism and Direct Realism in Kant and Husserl.” In *Husserl und die klassische deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*, hrsg. von F. Fabbianelli, und S. Luft, SS. 79–92. Dordrecht: Springer, 2014.

Jansen, Julia. “Transcendental Philosophy and the Problem of Necessity in a Contingent World.” *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Nr. 1.1 (2015): SS. 47–80.

Jardine, James. *Empathy, Embodiment, and the Person: Husserlian Investigation of Social Experience and the Self.* Cham: Springer, 2022.

Johnstone, Albert. “Oneself as Oneself and Not as Another.” *Husserl Studies* 13 (1996): SS. 1–17.

Kaehler, Klaus Erich. „Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität.“ *Tijdschrift Voor Filosofie* 57, no. 4 (1995): SS. 692–709.

Kant, Immanuel. „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.“ In *Kants gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, SS. 253–383. Berlin: Georg Reimer, 1911.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Kern, Iso. “Husserl’s Phenomenology of Intersubjectivity.” In *Husserl’s Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*, hrsg. von F. Kjosavik, C. Beyer, und C. Fricke, SS. 11–89. New York: Routledge, 2019.

Kern, Iso. „Die drei Wege zur Transzendental-phänomenologischen Reduktion Edmund Husserls.“ In *Tijdschrift Voor Filosofie* 24, Nr. 2 (1962): SS. 303–349.

Kern, Iso. *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.* Dordrecht: Springer, 1964.

Kern, Iso. *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft.* Berlin/New York: de Gruyter, 1975.

Kern, Iso. *Phänomenologie der Intersubjektivität und metaphysische Monadologie: Zu einer Synthese von Husserl und Leibniz*. Basel: Schwabe Verlag, 2021.

Kloc-Konkołowicz, Jakub. „Das Ich und der Andere: Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls.“ *Fichte-Studien* 37, Nr. 1 (2013): SS. 163–174.

Kojima, Hiroshi. “The Potential Plurality of Transcendental Ego of Husserl and Its Relevance to the Theory of Space.” *Analecta Husserliana* 8 (1979): SS. 55–61.

Kortooms, Toine. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer, 2002.

Kozlowski, Richard. *Die Aporien der Intersubjektivität: Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie.* Würzburg: Königshauen und Neumann, 1991.

Krioukov, Alexei. *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre.* Stuttgart: ibidem-Verlag, 2004.

Landgrebe, Ludwig. „Das Problem der passiven Konstitution.“ In *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, SS. 71–87. Hamburg: Meiner, 1982.

Landgrebe, Ludwig. „Faktizität und Individuation.“ In *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, SS. 102–116. Hamburg: Meiner, 1982.

Landgrebe, Ludwig. „Husserls Abschied vom Cartesianismus.“ *Philosophische Rundschau* 9, Nr. 2/3 (1961): SS. 133–177.

Landgrebe, Ludwig. „Meditation über Husserls Wort ‚Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins‘.“ In *Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, SS. 38–57. Hamburg: Meiner, 1982.

Landgrebe, Ludwig. „Prinzipien der Lehre vom Empfinden“ In *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, SS. 111–123. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1978.

Lau, Kwok-ying. “Nothingess.” In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, hrsg. von D. De Santis, B. Hopkins, und C. Majolino, SS. 316–323. London/New York: Routledge, 2021.

Lee, Nam-in. “Egological Reduction and Intersubjective Reduction.” In *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan, und E. Magrì, SS. 109–136. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.

Lee, Nam-in. “Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl’s Fifth Cartesian Meditations.” *Husserl Studies* 18, Nr. 3 (2002): SS. 165–183.

Lee, Nam-In. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer, 1993.

Lévinas, Emmanuel. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von T. Wiemer. Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 1998.

Lévinas, Emmanuel. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers. von W. N. Krewani. Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 2002.

Lohmar, Dieter. “Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology.” In *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, hrsg. von R. Breeur, und U. Melle, SS. 277–302. Dordrecht: Springer, 2012.

Lohmar, Dieter. “Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 5 (2006): SS. 5–16.

Lohmar, Dieter. “The Time of Phantasy and the Limits of Individuation.” *Husserl Studies* 36 (2020): SS. 241–254.

Lohmar, Dieter. “Types and Habits. Habits and their Cognitive background in Hume and Husserl.” *Phenomenology and Mind*, Nr. 6 (2014): SS. 40–51.

Lohmar, Dieter. „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn.“ In *Die erscheinende Welt: Festschrift für K. Held*, hrsg. von H. Hüni, und P. Trawny, SS. 751–771. Berlin: Duncker u. Humblot, 2002.

Lohmar, Dieter. „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.“ *Phänomenologische Forschungen* (2005): SS. 65–92.

Lohmar, Dieter. „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen.“ *Gestalt Theory* 39, Nr. 2/3 (2017): SS. 129–154.

Lohmar, Dieter. *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung.* Dordrecht: Springer, 2008.

Loidolt, Sophie. “Plural Absolutes? Husserl and Merleau-Ponty on Being-in-a-Shared-World and its Metaphysical Implications.” In *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan, und E. Magrì, SS. 83–108. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.

Loidolt, Sophie. „Ein Kippbild? Realismus, Idealismus und Husserls transzendentale Phänomenologie.“ *Hermeneutische Blätter* 27 (2021): SS. 82–105.

Loidolt, Sophie. „Zu den metaphysischen Urtatsachen! Das Ineinander der Monaden.“ In *Phänomenologie und Metaphysik – Phénoménologie et Métaphysique*, hrsg. von A. Schnell, und I. Römer, Beiheft zu *Phänomenologische Forschungen* (2020): SS. 173–190.

Lotz, Christian. “Depiction and plastic perception. A critique of Husserl’s theory of picture consciousness.” *Continental Philosophical Review* 40 (2007): SS. 171–185.

Lotz, Christian. „Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56, Nr. 1 (2002): SS. 72–95.

Lotz, Christian. *From Affectivity to Subjectivity: Husserl's Phenomenology revisited*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Luft, Sebastian. “From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl.” *International Journal of Philosophical Studies* 15, Nr. 3 (2007): SS. 367–394.

Luft, Sebastian. “Husserl’s Phenomenology and Discovery of the Natural Attitude.” *Continental Philosophy Review* (1998): SS. 153–170.

Luft, Sebastian. „Phänomenologie als Erste Philosophie und das Problem der ‚Wissenschaft von der Lebenswelt‘.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011): SS. 137–152.

Luft, Sebastian. *„Phänomenologie der Phänomenologie“: Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Springer, 2002.

Luft, Sebastian. „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexion zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie.“ *Phänomenologische Forschungen* (2012): SS. 5–29.

Luo, Zhida. “‘Seeing-in’ and Twofold Empathic Intentionality: A Husserlian Account.” *Continental Philosophy Review* 51, Nr. 3 (2018): SS. 301–321.

Luo, Zhida. “Motivating Empathy: The Problem of Bodily Similarity in Husserl’s Theory of Empathy.” *Husserl Studies* 33 (2017): SS. 45–61.

Luo, Zhida. *Husserl and the Problem of Empathy.* Copenhagen: University of Copenhagen [Phd. Dissertation], 2014.

Marbach, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Marsch, James. "An Inconsistency in Husserl's *Cartesian Meditations*." *The New Scholasticism* 54, no. 4 (1979): SS. 460–474.

Mattens, Filip. "Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind." *Husserl Studies* 25, Nr. 2 (2009): SS. 97–120.

Meist, Kurt. „Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, Nr. 4 (1980): SS. 561–589.

Melle, Ullrich. „Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus." In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna, SS. 93–106. Dordrecht: Springer, 2010.

Mensch, James. *Ethics and Selfhood: Alterity and the Phenomenology of Obligation.* Albany: State University of New York Press, 2003.

Mensch, James. *Husserl's Account of our Consciousness of Time*. Milwaukee: Marquette University Press, 2010.

Mensch, James. *Intersubjectivity and transcendental Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1988.

Mensch, James. *Selfhood and Appearing: The Intertwining.* Leiden, Boston: Brill, 2018.

Merleau-Ponty, Maurice. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952*. Übers. von T. Welsh. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2010.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von R. Boehm. Berlin: de Gruyter, 1966.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Übers. von A. Lingis. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968.

Mertens, Karl. „Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz," *Husserl Studies* 17*,* Nr. 1 (2000), SS. 1–20.

Micali, Stefano. *Überschüsse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl.* Dordrecht: Springer, 2008.

Montagová, Kristina Simona. *Transzendentale Genesis des Bewusstseins der Erkenntnis: Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen.* Dordrecht: Springer, 2013.

Moran, Dermot. "From Empathy to Intersubjectivity: The Phenomenological Approach." In *Empathy, Intersubjectivity, and the Social World: The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in Honour of Dermot Moran*, hrsg. von A. Bortolan and E. Magrì, SS. 23–43. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.

Moran, Dermot. "*Ineinandersein* and *l'interlacs*: The Constitution of the Social World or 'We-World' (*Wir-Welt*) in Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty." In *Discovering the We: The Phenomenology of Sociality*, hrsg. von T. Szanto, und D. Moran, SS. 107–126. New York: Routledge, 2015.

Moran, Dermot. "Intercorporeality and Intersubjectivity: A Phenomenological Exploration of Embodiment." In *Embodiment, Enaction and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, hrsg. von C. Durt, T. Fuchs, und C. Tewes, SS. 25–46. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2017.

Nenon, Thomas. "Some difference between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy." *Continental Philosophy Review* 41, Nr. 4 (2008), SS. 427–439.

Novotný, Karel. *Welt und Leib: Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 2021.

Olschanski, Reinhard. *Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres*. Frankfurt (Main): Syndikat, 1997.

Orth, Ernst Wolfgang. „Die Pluralität der transzendentalphänomenologischen Reduktion und das Problem des Reduktionismus." In *Die erscheinende Welt: Festschrift für K. Held*, hrsg. von H. Hüni, und P. Trawny, SS. 737–749. Berlin: Duncker u. Humblot, 2002.

Overgaard, Søren. "Epoché and Solipsistic Reduction." *Husserl Studies* 18*,* Nr. 3 (2002), SS. 209–222.

Petrillo, Natalia. *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg: Ergon, 2009.

Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin/New York: de Gruyter, 1975.

Pokropski, Marek. "Timing Together, Acting Together. Phenomenology of Intersubjective Temporality and Social Cognition." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14, Nr. 4 (2015), SS. 897–909.

Priest, Stephen. *The Subject in Question: Sartres's critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London/New York: Routledge, 2000.

Pugliese, Alice. „Triebsphäre und Urkindheit des Ich." *Husserl Studies* 25, Nr. 2 (2009), SS. 141–157.

Reynaert, Peter. "Intersubjectivity and Naturalism – Husserl's Fifth Cartesian Meditation Revisited." *Husserl Studies* 17, Nr. 3 (2001), SS. 207–216.

Reynaert, Peter. "Subjectivity and Embodiment." In *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi, SS. 97–114. Leiden: Brill, 2012.

Ricœur, Paul. "Hegel and Husserl on Intersubjectivity." In *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Übers. von K. Blamey, und J. Thompson, SS. 227–245. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991.

Ricœur, Paul. "Phenomenology and Hermeneutics." In *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Übers. von K. Blamey, und J. Thompson, SS. 25–52. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991.

Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. von T. Bedorf, und J. Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.

Ricœur, Paul. *Husserl: An Analyse of his Phenomenology*. Übers. von E. Ballard, und L. Embree. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.

Rodemeyer, Lanei. *Intersubjective Temporality: It's About Time.* Dordrecht: Springer, 2006.

Römer, Inga, und László Tengelyi. „Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie." In *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi, SS. 135–143. Leiden: Brill, 2012.

Römer, Inga. „Was ist phänomenologische Metaphysik?" In *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*, hrsg. von M. Gabriel, C. Oly, S. Ostritsch, SS. 115–130. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2017.

Römer, Inga. *Das Zeitgedanken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht: Springer, 2010.

Römpp, Georg. „Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl." *Husserl Studies* 6, Nr. 2 (1989): SS. 129–154.

Römpp, Georg. *Ethik des Selbstbewusstsein*s. Berlin: Duncker und Humblot, 1999.

Römpp, Georg. *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität.* Dordrecht: Springer, 1992.

Sakakibara, Tetsuya. „Struktur und Genesis der Fremderfahrung bei Edmund Husserl.“ *Husserl Studies* 24, Nr. 1 (2008): SS. 1–14.

Sallis, John. “Spacing Imagination: Husserl and the Phenomenology of Imagination.” In *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology Liber Amicorum for Adriaan Peperzak*, hrsg. von P. Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, und K. Boey, SS. 201–215. Dordrecht: Springer, 1992.

San Martin, Javier. „Die Struktur der phänomenologischen Reduktion.“ In *Phänomenologie in Spanien*, hrsg. von J. San Martin, SS. 157–172. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

Sandu, Paul Gabriel. *Koexistenz im Ineinander: Eine problemgeschichtliche Analyse der Fremdwahrnehmungstheorie und der Intersubjektivitätsproblematik im Denken Edmund Husserls.* Tübingen, Mohr Siebeck, 2021.

Sartre, Jean-Paul. *„Die Transzendenz des Ego*.“ In *Die Transzendenz des Ego: philosophische Essays, 1931–1939*. Übers. von U. Aumüller, SS. 39–96. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997.

Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übers. von H. Schöneberg, und T. König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2010.

Sartre, Jean-Paul. *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Übers. von H. Schöneberg, und V. von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005.

Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1–2 (1916).

Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Hrsg. von M. Frings. Bern/München: Francke, 1973 (= Gesammelte Werke. Bd. 7).

Schloßberger, Matthias. *Die Erfahrung des Anderen: Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

Schmid, Hans Bernhard. “Expressing Group Attitudes: On First Person Plural Authority.” *Erkenntnis* 79, no. 9 (2014): SS. 1685–1701.

Schmid, Hans Bernhard. “Plural self-awareness.” *Phenomenology and Cognitive Science* (2013): SS. 7–24.

Schmid, Hans Bernhard. “The feeling of being a group: corporate emotions and collective consciousness.” In *Collective Emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*, hrsg. von C. von Scheve, und M. Salmela, SS. 3–16. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Schmid, Hans Bernhard. “The subject of ‘We-Intend’.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences 17*, no. 2 (2018): SS. 231–243.

Schmid, Hans Bernhard. *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science.* Dordrecht: Springer, 2009.

Schmid, Hans Bernhard. *Subjekt, System, Diskurs: Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*. Dordrecht: Springer, 2000.

Schmid, Hans Bernhard. *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft.* Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 2005.

Schnell, Alexander. “Intersubjectivity in Husserl’s Work.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 2, no. 1 (2010): SS. 9–32.

Schnell, Alexander. „Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme.“ *Husserl Studies* 18 (2002): SS. 89–122.

Schnell, Alexander. „Phänomenbegriff und phänomenologische Konstruktion bei Husserl und Heidegger.“ In *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, hrsg. von G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, und L. Tengelyi, SS. 43–54. Leiden: Brill, 2012.

Schnell, Alexander. „Transzendentalität und Realität.“ *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* (2014): SS. 241–264.

Schnell, Alexander. *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*. Übers. von M. Cavallaro. Roma: Inschibboleth Edizioni, 2015.

Schnell, Alexander. *Was ist Phänomenologie?* Frankfurt (Main): Klostermann, 2022.

Schnell, Alexander. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Schütz, Alfred. „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl.“ In *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hrsg. von I. Schütz, SS. 82–126. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Schütz, Alfred. „Sartres Theorie des Alter Ego.“ In *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Übers. von B. Luckmann, und R. Grathoff, SS. 207–234. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Schütz, Alfred. *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie.* Wien: Springer, 1932.

Smith, Arthur. *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations.* New York: Routledge, 2003.

Smith, Joel. “Seeing Other People.” *Philosophy and Phenomenological Research* 81, no. 3 (2010): SS. 731–748.

Smith, Joel. *Experiencing Phenomenology: An Introduction*. London/New York: Routledge, 2016.

Soffer, Gail. “The Other as Alter Ego: A Genetic Approach.” *Husserl Studies* 15 (1999): SS. 151–166.

Sokolowski, Robert. “Husserl on First Philosophy.” In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna, SS. 3–23. Dordrecht: Springer, 2010.

Sokolowski, Robert. “Immanent Constitution in Husserl’s Lectures on Time.” *Philosophy and Phenomenological Research* 24, no. 4 (1964): SS. 530–551.

Sokolowski, Robert. *The Formation of Husserl’s Concept of Constitution.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Sommer, Manfred. „Fremderfahrung und Zeitbewußtsein. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, Nr. 1 (1984): SS. 3–18.

Sowa, Rochus. „Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls.“ *Phänomenologische Forschungen* (2007): SS. 5–37.

Staiti, Andrea. “The melody unheard: Husserl on the natural attitude and its discontinuation.” In *Commentary on Husserl’s “Ideas I”*, hrsg. von A. Staiti, SS. 69–93. Berlin/München/Boston: de Gruyter, 2015.

Staiti, Andrea. „Abbau.“ In *Husserls Lexikon*, hrsg. von H.-H. Gander, SS. 17–18. Darmstadt: WBG, 2010.

Stein, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917.

Steinbock, Anthony. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

Strasser, Stephan. „Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls.“ *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989): SS. 217–235.

Taguchi, Shigeru. *Das Problem des ‚Ur-Ich' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe' des Selbst.* Dordrecht: Springer, 2006.

Taipale, Joona. "Beyond Cartesianism: Body-perception and the immediacy of empathy." *Continental Philosophical Review* 48, no. 2 (2015): SS. 161–178.

Taipale, Joona. *Phenomenology and Embodiment: Husserl and The Constitution of Subjectivity*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2014.

Tengelyi, László. "The Role of Interpretation in the Phenomenological Approach to the Other." In *Life, Subjectivity and Art: Essays in Honor of Rudolf*. Bernet, hrsg. von R. Breeur, und U. Melle, SS. 429–443. Dordrecht: Springer, 2012.

Tengelyi, László. „Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie." In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna, SS. 135–153. Dordrecht: Springer, 2010.

Tengelyi, László. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte.* München: Fink, 1998.

Tengelyi, László. *Erfahrung und Ausdruck: Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer, 2007.

Tengelyi, László. *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 2014.

Theunissen, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin: de Gruyter, 1965.

Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin/Boston: de Gruyter, 1970.

Vincini, Stefano. "Pairing and Sharing: The Birth of the Sense of Us." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2021). DOI:10.1007/s11097-021-09793-4

Viscardi-Murray, Lorraine. "The Constitution of the Alter Ego in Husserl's Transcendental Phenomenology." *Research in Phenomenology* 15 (1985): SS. 177–191.

Volonté, Paolo. "Imagination: Rescuing What is Going to be Cancelled." In *Life Scientific Philosophy, Phenomenology of Life and the Sciences of Life: Ontopoiesis of Life and the Human Creative Condition*, hrsg. von A-T. Tymieniecka, SS. 473–492. Dordrecht: Springer, 1999.

Waldenfels, Bernhard. „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie." In *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hrsg. von B. Waldenfels, und I. Därmann, SS. 35–49. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Waldenfels, Bernhard. „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie." *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989): SS. 39–62.

Waldenfels, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2007.

Waldenfels, Bernhard. *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik.* Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2002.

Waldenfels, Bernhard. *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

Waldenfels, Bernhard. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2006.

Waldenfels, Bernhard. *Ordnung in Zwielicht* (2. Aufl.). München: Wilhelm Fink Verlag, 2013.

Wallner, Michael. „Husserls Paradoxie der Intersubjektivität. Zur hermeneutischen Dimension der Transzendentalphänomenologie.“ In *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*, hrsg. von I. Römer, SS. 95–107. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.

Walther, Gerda. *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften: Mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften.* In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 6 (1923): SS. 1–158.

Webber, Jonathan. “Sartre’s Critique of Husserl.” *British Journal for the History of Philosophy* 28, no. 1 (2020): SS. 155–176.

Webber, Jonathan. “Sartre’s Transcendental Phenomenology.” In *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, hrsg. von D. Zahavi, SS. 286–301. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Wehrle, Maren. „Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog.“ In *Grenzen der Empathie: Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, hrsg. von T. Breyer , SS. 215–238. Paderborn: Wilhelm Fink, 2013.

Welton, Don. “Soft, smooth hands. Husserl’s phenomenology of the lived-body.” In *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers: Vol. III, The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*, hrsg. von R. Bernet, D. Welton, und G. Zavota, SS. 172–191. New York: Routledge, 2005.

Yamaguchi, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982.

Zahavi, Dan, und Søren Overgaard. “Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account.” In *Empathy: From Bench to Bedside*, hrsg. von J. Decety, SS. 3–20. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012.

Zahavi, Dan, und Uriah Kriegel. “For-Me-Ness: What it is and what it is not.” In *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, hrsg. von D. Dahlstrom, A. Elpidorou, und W. Hopp, SS. 36–53. New York: Routledge, 2015.

Zahavi, Dan. “Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness.” *Journal of Social Philosophy* 49, no.1 (2018): SS. 61–75.

Zahavi, Dan. “Empathy and Direct Social Perception. A Phenomenological Proposal.” *Review of Philosophy and Psychology* 2, no. 2 (2011): SS. 541–558.

Zahavi, Dan. “Empathy and Mirroring: Husserl and Gallese.” In *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*, hrsg. von R. Breeur, und U. Melle, SS. 217–254. Dordrecht: Springer, 2012.

Zahavi, Dan. “Empathy, Embodiment and interpersonal Understanding: from Lipps to Schutz.” *Inquiry* 53, no. 3 (2010): SS. 285–306.

Zahavi, Dan. “Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity.” *Tijdschrift voor Filosofie*, no. 2 (1997): SS. 304–321.

Zahavi, Dan. “Husserl and the ‘absolute’.” In *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, hrsg. von F. Mattens, H. Jacobs, und C. Ierna, SS. 71–92. Dordrecht: Springer, 2010.

Zahavi, Dan. “Husserl’s intersubjective transformation of transcendental philosophy.” In *The New Husserl: A Critical Reader*, hrsg. von D. Welton, SS. 233–288. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Zahavi, Dan. “Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness.” In *The New Husserl: A Critical Reader*, hrsg. von D. Welton, SS. 157–180. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Zahavi, Dan. “Intersubjectivity in Sartre’s *Being and Nothingness*.” In *Alter*, no. 10 (2002), SS. 265–281.

Zahavi, Dan. “The Fracture in Self-Awareness.” In *Self-Awareness, Temporality, and Alterity*, hrsg. von D. Zahavi, SS. 21–40. Dordrecht: Springer, 1998.

Zahavi, Dan. “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*.” *Husserl's Studies* 18, no. 1 (2002): SS. 51–64.

Zahavi, Dan. “Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self.” In *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*, hrsg. von C. Durt, T. Fuchs, und C. Tewes, SS. 193–199. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2017.

Zahavi, Dan. “Time and Consciousness in the Bernauer Manuscripts.” *Husserl Studies* 20 (2004): SS. 99–118.

Zahavi, Dan. *Husserl und die Transzendentale Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Springer, 1996.

Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 20147.

Zahavi, Dan. *Self-awareness and Alterity: A phenomenological Investigation* (überarb. Aufl.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2020.

Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 2005.

Zhok, Andrea. “Phenomenological Discussion of Early Imitation.” *Phenomenological Mind* 3 (2016): SS. 26–34.

Zhok, Andrea. “Possibility and Consciousness in Husserl’s Thought.” *Husserl Studies* 32, no. 3 (2016): SS. 213–235.