

Christian Lotz, Seattle

## Mitmachende Spiegelleiber

### Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl\*

„Und ‚wir‘ sind füreinander da, ich, dieser Mensch, für ihn, und er für mich, und wir fassen ‚uns selbst‘ mit den Augen der Anderen als Menschen auf.“

Edmund Husserl

Wenn man in den Spiegel schaut, fällt einem nicht auf, daß dieser alle Seiten spiegelverkehrt darstellt; unauffällig bleibt, daß dort im Spiegel überhaupt keine Kopie seiner selbst, sondern – wenn überhaupt – eine *gespiegelte* Kopie, eine verdrehte Verdoppelung, eine *Verkehrung* des Körpers erscheint. Sobald sich jedoch eine Person neben einem selbst im Spiegel betrachtet, die man von der Seite, mit der sie sich im Spiegel präsentiert, bereits kennt, bemerkt man sofort, daß es sich bei dem Spiegelbild des oder der Anderen eben nur um ein Spiegelbild handelt. Der Scheitel sitzt nicht dort, wo er normalerweise ist, der Mundwinkel zeigt eine anormal, üblicherweise nicht in dieser Art und Weise anzutreffende „Form“. Mit anderen Worten: bei einem Anderen, den ich im Spiegel sehe, erscheint das „Gebaren“ (Husserl/Heidegger) bzw. das „Gehaben“ (Husserl) fremdartig. Wie kann man sich diesen Sachverhalt verständlich machen? Es gibt nur eine plausible Antwort: Mich im Spiegel betrachtend *dort* bin nicht *ich* zu sehen, sondern ein Anderer. Da ich mich aufgrund meiner *leiblichen* Konstitution *niemals* so sehen kann, wie ich meine es im Spiegel zu tun, sehe ich – genau betrachtet – niemals *mich* im Spiegel, sondern einen Anderen, der so ist *wie ich*. Wenn der Spiegel, wie weithin angenommen, wirklich ein Bild von mir bzw. meines Körpers sein sollte, bliebe unverständlich, warum mir der oben beschriebene Verfremdungseffekt ausgerechnet bei mir nicht auffällt. Oder kenne ich

\* Ich danke Walther Ch. Zimmerli für die kritischen Hinweise, die er in seinem Forschungskolloquium in Marburg zu einer ersten Fassung des Manuskriptes gegeben hat. Weiterhin danke ich Dorothea Wildenburg für ihre präzisen Korrekturen und ihre kritischen, inhaltlichen Kommentare.

mich nicht? Bin ich mir selbst schon fremd? Ich ist ein Anderer – jedenfalls im Spiegel.

In den *Cartesianischen Meditationen* von Edmund Husserl heißt es: „Der Andere ist Spiegelung meiner selbst und doch nicht eigentlich Spiegelung.“ (Hua I, 125). Im Zuge der Vorarbeiten und Umarbeitungen, die die *Cartesianischen Meditationen* im Gefolge der späteren Monadologie Husserls erfahren haben, und im Kontext der Bände zur Intersubjektivität, die Iso Kern bereits 1973 herausgegeben hat, kann man den Satz als einen Reflex von Husserls Leibniz-Lektüre auslegen. In diesem Sinne würde Husserl das Ego als spiegelndes Repräsentationssystem bestimmen.<sup>1</sup> An dieser Auslegung ist philologisch kaum zu rütteln. Nichtsdestotrotz ist mit diesem Schritt noch keine sachliche Einsicht gewonnen, was Spiegelung als solche ausmacht. Deren Kontexte innerhalb der Phänomenologie der Fremderfahrung sind zunächst drei: Erstens konstituiert sich die Erfahrung des Anderen grundsätzlich durch den fremden Körper und den eigenen *Leib*. Zweitens spricht Husserl zunächst nicht von den Anderen, sondern von dem Fremden überhaupt, bis er schließlich sogar zu dem Schluß kommt: „*das an sich erste Fremde* (das erste *Nicht-Ich*) *ist das andere Ich*.“ (Hua I, 137) Drittens behauptet Husserl im obigen Zitat, daß der Andere *nicht eigentlich* Spiegelung sei. Diese merkwürdige Formulierung kann dazu veranlassen, entgegen des durch Leibniz vorgegebenen Kontextes genauer zu überlegen, ob Husserl wirklich einen Repräsentations- und Bildbegriff oder gar einen metaphysischen Begriff in das Zentrum seiner Theorie rückt. Es ist offensichtlich, daß es schon von Husserls Prämissen her unmöglich ist, die Fremderfahrung als Bild- oder Zeichenbewußtsein auszulegen. Stattdessen könnte er aber die *konkrete* Spiegelerfahrung im Sinne einer Imitationserfahrung im Blick haben.<sup>2</sup> Letzterem soll im Folgenden nachgefragt werden.

Meine Überlegungen beschränken sich auf den zitierten Satz aus der *V. Cartesianischen Meditation* und eine Grundskizze einer Phänomenologie der Spiegelerfahrung, die den Begriff „Paarung“ innerhalb der Phänomenologie der Intersubjektivität etwas genauer zu beleuchten hilft. Man kann die ursprüngliche Assoziation, die Husserl unter dem Titel „Paarung“ anführt, im Sinne einer *leiblichen Spiegelung* interpretieren

<sup>1</sup> An zwei Stellen führt Husserl diesen Kontext selbst ein: vgl. Hua XIV, 298 ff.; Hua I, 29; 35.

<sup>2</sup> Husserl geht auf die konkrete Spiegelerfahrung – soweit ich weiß – an nur einer Stelle ein: vgl. dazu Hua XIV, 508 f.

und – von einer höheren Stufe betrachtet – als unmittelbare *Nachahmung* auslegen.<sup>3</sup> Unmittelbare Nachahmung aber ist *Mitmachen*. Husserl schreibt an der zitierten Stelle über die Spiegelung auch, daß der Andere „Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne“ sei (Hua I, 125). Was aber heißt „Analogon“ auf einer rudimentären Erfahrungsebene anderes, als daß der Andere sich genauso verhält und ein identisches Gehaben hat, d. h. genauso ist *wie ich*? Dieses aber bedeutete letztlich nichts anderes als „echohafte“ Imitation. Zur Imitation sind immer zwei vorausgesetzt, die *dasselbe* tun. Die Differenz besteht also nicht in dem, *was* sie tun, sondern nur darin, daß *zwei* es tun.

Die Struktur der folgenden Ausführungen besteht aus vier Schritten. In einem ersten Schritt werde ich Husserls Ansatz in der Intersubjektivitätstheorie grob skizzieren und den Punkt orten, an dem meine Überlegungen einsetzen. In einem zweiten Schritt werde ich die Skizze in Bezug auf die leibliche Spiegelung ausbauen. In einem dritten Schritt werde ich die konkrete Spiegelerfahrung mit der leiblichen Spiegelung in Verbindung bringen. In einem letzten Schritt werde ich abschließend skizzieren, daß die Auslegung der konkreten, leiblichen Intersubjektivität als einer Spiegelung vorzüglich geeignet ist, um phänomenologische und (entwicklungs)psychologische Überlegungen füreinander fruchtbar zu machen. Insgesamt soll dabei leitend sein, einen phänomenologischen Begriff des *Mitmachens* zu gewinnen.

## I. Der Ort der Spiegelung in Husserls Intersubjektivitätslehre

In dem im Stile des film-noir 1981 gedrehten Filmepos *Blade Runner* von Ridley Scott fliehen fünf technisch erzeugte „Replikanten“ (Motto der Herstellungsfirma: „More human than human“) von einer ins All ausgelagerten Arbeitskolonie und machen sich in Los Angeles im Jahre 2019 auf die Suche nach ihrem Hersteller („maker“). Dort werden sie von den

<sup>3</sup> Theunissen interpretiert den Satz ebenfalls als Hinweis auf den konkreten Spiegel. Vgl. Theunissen 1965, 139 f. Held bezeichnet die „Selbst-Entfremdung“ und „Veränderung“ des Bewußtseins in sich selbst als „Iteration, Pluralisierung oder auch *Spiegelung*“ (Held 1972, 19). Interessant ist auch, daß Sartre, bei seinem Versuch, die Unwahrhaftigkeit als Struktur von Nichts und Sein aufzuweisen, von dieser als „Spiel von Spiegel und Spiegelung“ (Sartre 1993, 151) spricht. Dieser Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden.

sogenannten „Blade Runner“ gejagt, getestet und gegebenenfalls getötet.<sup>4</sup> Ein Strang des Filmes behandelt die Schwierigkeiten, die der Blade Runner Rick Deckard (Harrison Ford) bekommt, als er feststellen muß, daß er sich in die Replikantin Rachael (Sean Young) verliebt hat, die selbst zunächst nicht weiß, daß sie Replikantin ist.

Rick hat die ganze Zeit über ein *Fremdbewußtsein von ihr*. Es stellt sich zwar irgendwann – für ihn enttäuschend – heraus, daß es sich dabei bloß um eine technische Kopie und keinen „echten“ Menschen handelt. Das aber ändert nichts an der Sachlage, daß er eine spezifische Fremderfahrung hatte, die auch nach der Täuschung als solche (vergangene) gewiß bleibt. Sie kann abgewandelt oder in eine ganz andere Bewußtseinsweise übergegangen sein. Der Blade Runner hat die Erfahrung der Anderen gemacht (im übrigen liebt er sie auch nach der Einsicht in die Täuschung weiterhin, und das macht ihm nicht emotional, sondern nur kognitiv Schwierigkeiten).

Einen solchen Bewußtseinstyp auszulegen und in seinen Wesensstrukturen aufzuweisen, ist Ziel der Phänomenologie der *konkreten* Fremderfahrung. Dabei geht es der Husserlschen Phänomenologie nicht darum, die *Existenz* des Anderen nachzuweisen oder gar zu deduzieren. In der transzendentalen Epoché wird die Differenz von Sein und Sinn *entdoppelt*. Die Erfahrung des Anderen wird im husserlschen Sinne intentional analysiert und dadurch verständlich gemacht. Für die Analyse der Fremderfahrung ist es daher (zunächst) irrelevant, ob Rachael existiert oder nicht.<sup>5</sup> Wirklichkeit enthüllt sich im phänomenologischen Blick als ein

<sup>4</sup> In postmoderner Verschachtelung der Themen werden christliche Symbolik, ethisch-moralische Probleme, Ästhetikfragen, Probleme der technologischen Zivilisation und der künstlichen Intelligenz mit Zitaten und Anspielungen auf andere Filme und Literatur verknüpft. Der Film ist eines der besten Beispiele einer gelungenen Doppelcodierung. Er läßt sich nicht nur intellektuell und unterhaltend genießen, sondern auch theoretisch betrachten. Daher sei es mir an dieser Stelle erlaubt, ihn zur Veranschaulichung der Sache heranzuziehen.

<sup>5</sup> Zur Erläuterung der „intentionalen Analyse“ vgl. Hua I, § 19–20. Die Frau könnte selbstverständlich auch phantasiert sein. An der intentionalen Struktur ändert das nichts. Daraus wäre für die phänomenologische Fragestellung nur die Forderung abzuleiten, das Phantasiebewußtsein einer Fremderfahrung zu beschreiben. Vorgreifend hier angedeutet: Das Phantasiebewußtsein wäre in diesem Fall ein höherstufiges Bewußtsein und würde die Fremderfahrung bereits voraussetzen. Deshalb reicht es für den hier verhandelten Kontext nicht aus, das Spiegelbildbewußtsein als Bildbewußtsein von mir *selbst* zu bestimmen (vgl. Brandt 1999, 25–35). Das Spiegelbild ist nach der hier vertretenen Ansicht ein Bild von einem Anderen, der so ist *wie ich selbst*. In diesem Sinne ist das Spiegelbild *bewußtsein* eben nicht Bildbewußtsein *von mir*, sondern in einem einstufigen Bewußtsein von einem Anderen fundiert.

dynamischer Limesbegriff und muß sich innerhalb der Erfahrung immer wieder erneut erfüllen. Selbst wenn der Blade Runner zunächst glaubte, eine Frau zu küssen, aber dann später feststellen mußte, daß es doch nur Drähte waren, die er geküßt hat, so tangiert das zunächst die transzendente Frage nach der Fremderfahrung nicht. So ist auch der Vorwurf völlig verfehlt, mit einer solchen Ausgangslage könnte der Andere als bloß wahrscheinlich gedacht werden. Das ist nicht deshalb ein mißlungener Einwurf, weil die Erfahrung des Anderen apodiktisch gewiß wäre, sondern er ist verfehlt, weil der Andere grundsätzlich in einem nichtmathematischen Sinne „wahrscheinlich“ ist.

Intersubjektivität ist wie jede nichtsymbolische Erfahrung *prinzipiell* revidierbar.<sup>6</sup> Die Täuschung, die der Blade Runner erlebt, ist ein anschauliches Beispiel dafür. Natürlich gilt das nicht für das Fremdbewußtsein in der Zeit seines Vollzuges. In einem solchen ist der Andere, eben *weiles* Bewußtsein eines Anderen ist, *doxisches* Bewußtsein von einem Anderen. Für alle Erfahrung, die auf Wahrnehmung basiert, ist die Wirklichkeit als solche nie völlig erfüllbar. Jede Erfahrung, die sich auf Wahrgenommenes stützt, ist revidierbar und muß sich als solche bewähren. Sie transzendiert sich immer. Als spezifische Bewußtseinsweise hat auch die Fremderfahrung ihren eigenen „Bewährungsstil“ (Hua I, 143). Der Andere entspringt weder einer Schlußfolgerung noch ist seine Erfahrung unrevidierbar: „Das fremde Ich ist keine Hypothese, keine Substruktion, sondern eine Erfahrung, die, wie gesagt, in der Weise der Erfahrung sich selbst bewährt oder aufgehoben wird“ (Hua XIII, 352).

Husserls Lehre von der Fremderfahrung ist vielfach der Kritik unterzogen worden.<sup>7</sup> Einmal abgesehen von ihren problematischen Punkten, haben ihre Kritiken nicht immer die von Husserl beabsichtigten methodischen Frageebenen beachtet, aus der sich die Theorie Husserls entwickelt. Diese methodischen Fragestellungen lassen sich in einem vierstufigen Schema in folgende Fundierungsschichten gliedern:

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch Zahavi 1996, 46.

<sup>7</sup> Vor allen Dingen sind hier zu nennen Theunissen 1965 und Habermas 1989. Partielle (klassische) Kritiken aus phänomenologischer Perspektive finden sich neben den Auseinandersetzungen von Schütz und Gurwitsch bei Held 1972 und Waldenfels 1971. Erst in der jüngeren Forschung gibt es aufgrund der oben genannten besseren Textlage Darstellungen und Verteidigungen der Husserlschen Lehre der Fremderfahrung bspw. bei Zahavi 1996 und bei Zahavi 1999.

- (1) Erstens kann man nach den sozialen Typen und Formen der konkreten Erfahrung des Anderen in personaler Kommunikation fragen (*sozial-kommunikative* Intersubjektivität)<sup>8</sup>,
- (2) zweitens kann man fragen, inwieweit innerhalb des Aufbaus der Bedeutungsschichten der Welt und der Dinge (z. B. kulturelle oder praktische Charaktere) die Fremderfahrung bereits impliziert ist (*implizite* Intersubjektivität)<sup>9</sup>,
- (3) drittens kann man fragen, auf welche Weise die konkrete Fremderfahrung zu bestimmen ist (*konstituierte* Intersubjektivität), und
- (4) viertens läßt sich – die anderen Schichten fundierend – fragen, wie sich die Intersubjektivität als solche aufweisen läßt (*konstituierende* Intersubjektivität).<sup>10</sup> Was ist intersubjektive Subjektivität, und was ist subjektive Intersubjektivität?

Die verschiedenen Stufen lassen sich nur idealtypisch bzw. eidetisch voneinander trennen. Ich möchte an dieser Stelle nicht weiter auf die verschiedenen Stufen der Konstitution und den damit verbundenen Fragerichtungen eingehen, da es hier nur um eine abgegrenzte, spezifische Fragestellung gehen soll.

Interpretiert man das Spiegelungstheorem, das einleitend angeführt wurde, als einen Reflex der Leibniz-Lektüre Husserls, so müßte man es auf der vierten Stufe, also der konstituierenden Intersubjektivität lokalisieren. Wenn man jedoch die konkrete Spiegelung und die Imitation in

<sup>8</sup> Vgl. dazu Schuhmann 1988, 48-88; Spahn 1996, 140-177; vgl. Hua I, § 58; Hua IV, § 51; Hua XIV, 165-216; Hua XV, 272 ff., 406.

<sup>9</sup> Vgl. die Versuche, nicht bei der intentionalen Analyse der konkreten Fremderfahrung zu beginnen, sondern bei Implikaten des Anderen in der Konstitution von Objektivität zu suchen bei Zahavi 1996, 38 ff.; Held 1972, 47.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Zahavi 1996, 11-17. In den *Cartesischen Meditationen* wird die Fundierungsebene der konstituierenden Intersubjektivität in § 49, die der konstituierten Intersubjektivität in § 50-§ 54 behandelt. Bemerkenswerterweise findet sich für die Unterscheidung von Punkt drei und Punkt vier eine spekulativ-deduktive Parallele in der Stufung der Intersubjektivitätstheorie Johann Gottlieb Fichtes. Vgl. zur Fichteschen Theorie und deren methodischen Problemen neuerdings Wildenburg 1999. Sie rekonstruiert die Problematik anhand einer dafür entworfenen paradiesischen Situation. Gott schafft Adam und gibt ihm das Bewußtsein, daß noch ein Anderer (bzw. eine Andere) da ist (Stufe 4) aber Adam hat sie nie gesehen. Diese Stufe nennt Wildenburg „Deduktionsstheorie“ (Wildenburg 1999, 361). Was aber geschieht, wenn Adam während seiner einsamen, hilflosen Suche im Paradies auf Eva trifft und woran bemerkt er, daß dies Eva ist und nicht ein Stein oder ein Schimpanse (Stufe 3)? Diese Stufe nennt Wildenburg „Schlußfolgerungs- oder Übertragungstheorie“ (Wildenburg 1999, 361).

die Auseinandersetzung einführen möchte, hat man die unterste Stufe der Konstitution verlassen und setzt sie schon voraus. Fremderfahrung unter Zurhilfenahme der *konkreten* Spiegelerfahrung aufzuhellen (statisch), setzt nicht nur bereits voraus, daß innerhalb meiner potentiellen Erfahrungshorizonte ein Anderer erscheinen *könnte*, d. h. schon impliziert ist, sondern setzt auch eine objektive, d. h. intersubjektive Natur, eine objektive Zeit, etc. voraus (genetisch). Mit anderen Worten: die konkrete Fremderfahrung „findet innerhalb einer schon bestehenden intersubjektiven Dimension statt“ (Zahavi 1996, 43). Ich werde also im folgenden versuchen, ausschließlich die konkrete Fremderfahrung zu beleuchten. Alle anderen Fragerichtungen bleiben ausgeblendet. Zu fragen ist: wie ist die Sachlage zu verstehen und intentional auszulegen, daß in der Erfahrung „das Sein der Anderen für mich sich *macht*“ (Hua I, 123).

Dazu werde ich in einem ersten Schritt diesen Teil der Lehre Husserls kurz skizzieren, bevor ich im nächsten Schritt durch die Einführung der Spiegelerfahrung und der Imitation eine Erweiterung dieser Lehre vornehmen möchte. Husserls Phänomenologie der konkreten Fremderfahrung ist in zwei Stufen gegliedert. Auf einer ersten Ebene enthüllt sich der Andere durch Heraushebung aus der Umgebung und als Assoziationsverbindung zwischen seinem Körper und meinem Leib (Paarung). Auf einer zweiten Ebene appräsentiert sich der Andere als „höherstufige Assoziation“ (Hua I, 147) im Sinne eines *alter ego*.

Fingieren wir, jemand ginge in einem Wald spazieren. Auf einmal hebt sich etwas aus dem bisher einstimmig erfahrenen Verlauf heraus und affiziert. Man würde in einem solchen Fall eine gewisse Aufmerksamkeit aufbringen, die Sinne mobilisieren und den Blick konzentrieren. Man wird vielleicht unsicher sein über die Natur des Gesehenen, Gehörten oder Getasteten. Dann bewegt sich das Objekt plötzlich, es verändert sich. Es bildet sich passiv die Gewißheit, daß dort ein anderer Körper ist. Dieser Prozeß verläuft passiv. Deshalb sagt Husserl, daß *sich* ein Anderer *macht*. Das Auftauchen des Anderen ist ein Ereignis. Meiner zuwendenden Aufmerksamkeit und Konzentration vorhergehend hat eine *Überschiebung* (Hua I, 130) – Husserl nennt es auch eine *Deckung* (Hua XI, 130; Hua I, 142) – stattgefunden, die von mir zum anderen Körper und von ihm zu mir zurückläuft. Diese Deckung ist eine Form der Assoziation und ist formal so bestimmt: *Etwas erinnert an etwas*. Etwas ist mit etwas in dem Sinne assoziiert, daß es zu einem verbunden ist. In einer Überschiebung verbinden sich zwei Momente zu einer Einheit und bleiben doch in Differenz. Zwischen mir und ihm geschieht keine Assoziation in Form einer

Reproduktion, denn beide sind gegenwärtig. Das die Überschiebung Weckende – das Gehörte, Gesehene oder Getastete – weckt keine Wiedererinnerung. Husserl nennt diese Form der Gegenwartsassoziation *Paarung* (Hua I, § 51; Hua XI, § 28). Die Bewegung dort und mein Leib hier, beide sind in einer Gegenwartsassoziation verbunden und geeint. Sie sind ähnlich. Wie aber kann ich ausschließen, daß *dort* nicht mein Leib erscheint oder ein zweiter Leib? Ausschließen kann ich es nur dadurch, daß ich nicht dort sein kann, denn ich bin in meinem Leib inkarniert, ich bin nie woanders als da, wo ich bin, „meinen Leib kann ich nicht wegschieben“ (Hua XV, 243). Ich bin immer *hier*. „Ich kann doch nicht zugleich hier und dort sein“ (Hua XV, 243). Aber ich kann mir ausmalen, ich *sei* dort. Alle Erscheinungssysteme wären dann geändert und doch immer noch meine. Der andere Körper ist *wie* mein Leib, keine Verdoppelung, sondern etwas anderes, nämlich ein alter ego. Der andere Körper ist *wie ich*, d. h. auch Leib.<sup>11</sup>

Diese Appräsentation des anderen Leibes, die mit der Konstitution von Ausdruck und Psychischem einhergeht, ist so strukturiert, daß sie „ihrer Eigenart gemäß nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt“ (Hua I, 148). Nun kann man sich fragen, wie sich diese Erfahrung, „die das originaliter Unzugängliche gibt“ (Hua I, 143) ausweisen läßt. Wie erfahre ich, daß der Andere *prinzipiell niemals* präsentiert werden kann? Woher weiß Husserl, daß die Erfahrung des Anderen Erfüllung *prinzipiell* ausschließt? Der Hinweis, daß damit die Erfahrung des Anderen keine Erfahrung des *Anderen* mehr wäre und sich aufheben würde, reicht hier nicht hin.<sup>12</sup> Denn Husserl müßte phänomenologisch innerhalb der intentionalen Analyse der Sinngebung der Erfahrung (Hua I, 136) aufweisen, daß *prinzipiell* ausgeschlossen ist, daß das Unzugängliche originaliter unzugänglich ist. Das aber wird von ihm nur behauptet, nicht nachgewiesen. Es gibt daher nur zwei Lösungsmöglichkeiten: ent-

<sup>11</sup> Das ist zunächst das Ausgangsstadium und da die Fremderfahrung wie jede Erfahrung ihren eigenen Bewährungsstil hat, wiederholt sich dieses bei jedem „Kontakt“ neu. Das gilt auch für die höheren Schichten der Intersubjektivität. Wenn ich jemanden zum ersten Mal treffe, den ich zuvor niemals gesehen und von dem ich auch nicht gehört habe, so tritt er mir gewissermaßen „leer“ gegenüber. Als Person ist er über seine Leiblichkeit leer indiziert und bereits in meinen Erfahrungshorizont eingeschrieben, mehr habe ich von ihm jedoch noch nicht. Diese „Ausgangssituation“ wird dann unter fortlaufender Erfahrung abgewandelt. Schon die Haare, das Gesicht, das Aussehen, die Kleidung, das Gebaren, etc. vermitteln mir erste Erfüllungen der personalen Indizierung. Ich lerne ihn oder sie dann kennen.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die bei Zahavi 1996, 46 angeführten Stellen.

weder muß man auf eine ethisch-praktische Erfahrung verweisen, in der sich mir diese Unmöglichkeit enthüllt (vielleicht in Freiheit oder moralischem Anspruch) und eine darin zu untersuchende Wert-Affektion oder *ethische Affektion* in den Blick nehmen.<sup>13</sup> Das hätte die Konsequenz, in gewisser Weise über Husserl hinauszugehen und bereits die assoziative Paarung – und nicht erst die personale „Berührung“ (Hua XIV, 166, 172, 185, 211) – als ein ethisches Verhältnis neu zu durchlaufen. Oder aber man muß auf das Ego in seiner Selbstkonstitution zurückgreifen. In der Tat scheint dieser Weg für die Husserlsche Theorie plausibler (und wurde von der Forschung auch so interpretiert). Husserls Differenzierung in adäquate und inadäquate Evidenz, die er in den *Cartesischen Meditationen* vornimmt, verweist darauf. Da ich *mir selbst* nie völlig selbstgegeben, sondern immer inadäquat gegeben und immer durch meine zeitlichen Horizonte hindurch für mich selbst transzendent in meiner Vergangenheit und Zukunft bin, muß das für das andere Subjekt, weil es alter *ego* ist, auch gelten.<sup>14</sup> Die Transzendenz meiner selbst in der Konstitution einer objektiven Vergangenheit wäre dann bereits als *Veränderung* (Theunissen) oder *Ent-Fremdung* (Husserl) zu deuten. Auch meine Leiblichkeit indiziert bereits Fremdheit.<sup>15</sup> Das aber verweist auf die Fundierungsschicht (Frage 4) der konstituierenden Intersubjektivität und kann hier nicht weiter behandelt werden. Grundsätzlich aber bliebe auch dieser Versuch, ein erstes Bewußtsein der Andersheit über einen ursprünglichen Entfremdungsprozeß des Selbstbewußtseins aufzuweisen, innerhalb des theoretischen Paradigmas verortet.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Erste Hinweise, den Affektionsbegriff werttheoretisch zu erweitern, finden sich bei Müller 1999, 163–180.

<sup>14</sup> Vgl. zur Diskussion der verschiedenen Begriffe von Evidenz und Selbsterfahrung Hua I, § 9.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Waldenfels 1999, 16–52. Waldenfels meint ebd., 51: „Ich fasse mich nur, indem ich mir entgleite. Leiblichkeit besagt, daß ich nur *Als anderer ich selbst* bin“. Vgl. dazu Zahavi 1999, 169.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Theunissen 1965, 143 ff.; Zahavi 1999, 63–90, 148 f.; Held 1966, 164 ff. Die Selbst-Entfremdung des Bewußtseins ist nach Husserl wenigstens *idealerweise* aufzuheben. Bei der Fremderfahrung soll das aber nicht gelten. Man könnte sich in diesem Kontext fragen, ob auch in der Erfahrung des anderen Ego eine idealerweise zu erfüllende Erfahrung gesetzt ist wie z. B. in der Liebe (vgl. Hua XV, 172 ff.). Husserl meint: „Liebende leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell“ (Hua XV, 174).

## II. Leibliche Spiegelung

Ich möchte nun die Skizze der konkreten Fremderfahrung auf dem Hintergrund des Gewonnenen erneut durchlaufen, und zwar etwas präziser in Hinsicht auf die Leiblichkeit, um danach den Vorschlag zu machen, den leiblichen Prozeß – während seiner lebendigen Dauer – als einen grundlegend *imitativen Prozeß* im Sinne des *Mitmachens* zu deuten. Die passive Paarung, die bei Husserl im Zentrum steht, läßt sich verstehen als eine (auch vorreflexive) passive Einigung der Leiber zu einer Gruppe, die *spiegelverkehrt* verläuft. Erinnernd muß noch einmal wiederholt werden, daß dabei die grundsätzliche Ebene der Intersubjektivität bereits vorausgesetzt ist.<sup>17</sup>

Man muß zunächst festhalten, daß für die Zuwendung des Ich – in unserem obigen Beispiel das Aufmerksamwerden im Wald – auf eine im Hintergrund erfolgende affektive Tendenz Kinästhesen (das Empfinden der Bewegung, Bewegungsempfindungen) mitzudenken sind. Wenn ich im Wald spazierengehe, bin ich nicht auf mich gerichtet im Sinne eines Körpers. Das leibliche Moment, das am Übergang von der thematischen Konzentration von einem Objekt auf ein anderes beteiligt ist, gehört zu dem, was Husserl „praktische Möglichkeiten“ (EU, 89) nennt.<sup>18</sup> Diese leiblichen Möglichkeiten bilden den primären Horizont meiner Möglichkeiten, die meine Situation definieren, um den Verlauf der Wahrnehmung zur Erfüllung zu bringen.<sup>19</sup> Husserl unterscheidet zwei Modi des leiblichen Tuns. Einmal kann während eines thematischen Vollzuges ein Objekt im Hintergrund auftauchen, das mich zwar affiziert und tendenziös weckt, dem ich aber nicht so nachgebe, daß daraufhin ein thematischer Wechsel des Gegenstandsbewußtseins stattfindet. In diesem Falle würde ich zwar z. B. von einer Zweigbewegung affiziert werden, mich ihr aber nicht zuwenden. Diesen Modus nennt Husserl „ein Tun, das kein ‚Ich-tun‘ ist, ein Tun vor der Zuwendung“ (EU, 91). Ein anderes Mal

<sup>17</sup> Der leibliche Zusammenhang ist die entscheidende Komponente, um den Kognitivismus in der Intersubjektivitätstheorie unter Beibehaltung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas zu überwinden. Vgl. dazu auch Grathoff 1995, 184, der eine dreistufige Typologie der Intersubjektivitätsproblematik bezüglich seiner philosophischen und soziologischen Kontexte anbietet.

<sup>18</sup> Vgl. dazu die Ausführungen bei Aguirre 1991.

<sup>19</sup> Vgl. auch Hua XI, 14: „Also in der Tat in besonderer Weise ist das System der Leibesbewegungen bewußtseinsmäßig charakterisiert als ein subjektiv-freies System. Ich durchlaufe es im Bewußtsein des freien ‚Ich kann‘“. Bei Gehlen heißt das treffend „Könnensbewußtsein der Tätigkeit“ (Gehlen 1997, 145).

kann es geschehen, daß mich ein Objekt so affiziert, daß meine Interessentendenzen sich erfüllen und eine zwar nicht willentliche, aber nichtsdestotrotz motivierte Zuwendung zum affizierenden Objekt geschieht. Erleidet das Bewußtsein eine Affektion, der es nicht im Modus der ichlichen Tätigkeit folgt, handelt es sich um eine reine passive Kinästhesie, die das sinnlich-assoziative Hintergrundfeld der thematischen Aufmerksamkeit ändert. So kann ich durch den Wald laufen, während die Vögel singen. Diese Geräusche können passiv wechseln, ohne daß sich mein thematisches Interesse ändert. Es können etwa plötzlich innerhalb der Hintergrundkulisse andere Vogelstimmen, oder stattdessen mein Schrittgeräusch auftauchen. Diese Fälle sind Fälle der Konstitution von Sinnesfeldern, die des Bezuges auf eine „ichliche“ Tätigkeit entbehren. Sie sind zwar nicht ohne mich, aber eben auch nicht durch mich. Der kinästhetische Leib läuft dabei der ichlichen Hinwendung zuvor. Er ist sozusagen schon dort, wo das Ich hinstrebt und begrenzt so die Möglichkeiten im Sinne eines ursprünglichen Spielraumes, in dem sich das cogito „bewegen“ kann. Selbst eine Handbewegung gibt mir diejenigen „normalen“ „Wege“ vor, denen ich dann visuell oder akustisch „folgen“ kann. So enthüllt sich intentional bspw. das, was wir eine bestimmte „Stelle“ an einem Gegenstand nennen, als eine Möglichkeit, einen kinästhetischen Weg zur Erscheinung zu bringen.<sup>20</sup> Der leibliche Spielraum im Sinne eines „konstitutiven Doppelspiel[s]“ (Hua XI, 15) ist begrenzend (Nichtkönnen) und eröffnend (Können) zugleich.<sup>21</sup>

Diese „vor-ichliche“ Tätigkeit des Leibes im Sinne des Könnens, des „Ich kann“, kann man nun auch bei der Konstitution der Fremderfahrung beobachten, denn die assoziative Paarung, von der oben die Rede war, stellt eine passive Einigung dar, die sich zwar bewußtseinsmäßig vollzieht, aber keine Willenshandlung darstellt. Voraussetzung ist, wie Husserl schreibt, folgende: „Jede visuelle Empfindung bzw. visuelle Erscheinung, die im Sehfeld auftritt, jede taktuelle, die im Tastfeld, auftritt, hat eine bewußtseinsmäßige Zuordnung zu momentanen Bewußtseins-

<sup>20</sup> Vgl. Hua XIV, 541. Vgl. zur Normalität in diesem Zusammenhang Claesges 1964, 47, 63; zum Können und den kinästhetischen „Wegen“ Claesges 1964, 75 f.; zum Spielraum des Leibes Claesges 1964, 130 f.

<sup>21</sup> Das Zusammenspiel von Können und Nichtkönnen läßt sich auch sozialtypologisch untersuchen. So stellt Iris Young bezüglich der geschlechtsspezifischen Typik eine sozial vermittelte „inhibited intentionality“ und ein „I cannot“ bei der Frau fest. Vgl. dazu Young 1998, 265. Husserl analysiert aber das Zusammenspiel von Nichtkönnen und Können auf einer konstitutiven Ebene.

lage der Leibesglieder und schafft einen Horizont weiterer, zusammengeordneter Möglichkeiten, möglicher Erscheinungsreihen, zugehörig zu den frei möglichen Bewegungsreihen“ (Hua XI, 15). Tritt also in mein Wahrnehmungsfeld etwas Neues ein, fällt es – sozusagen – in den Leibhorizont hinein. Der andere Körper, auf den ich im Wald treffe, assoziiert sich also nicht nur mit *einer* aktuellen kinästhetischen Möglichkeit meiner selbst, sondern weckt das gesamte Erscheinungs- und Bewegungssystem, das *ich* besitze, mit. Dieses leibliche Erscheinungssystem als der Möglichkeitsspielraum, mir meine Kern-, Nah- und Fernwelt zur Erfüllung zu bringen, hat unter Voraussetzung einer paarenden Assoziation der andere Körper in seinem „Bewegungsraum“ folglich auch: „Jede gesehene Bewegung eines äusseren Dinges hat ihr Gegenstück in einer möglichen subjektiven Bewegung, in der ich subjektiv denselben Bewegungsraum ‚durchlaufe‘“ (Hua XIV, 516).<sup>22</sup> Wohlgemerkt: ich muß dafür keinesfalls den ganzen Körper des Anderen im Sinne eines empirischen Objektes wahrnehmen. Selbst wenn ich blind bin und nur ein Geräusch höre oder ich mich in einem dunklen Zimmer befinde, ich also nicht den Körper des Anderen als empirisch-vollständigen Körper sehe, muß das Affizierende in einer Deckungssynthese zur Überschiebung kommen. Und da es sich nicht um eine reproduktive Weckung handelt – der Andere ist keine Wiedererinnerung – liegt eine Gegenwartsassoziation, d. h. eine Mitgegenwärtigung des oben beschriebenen Typs vor.<sup>23</sup> Am Beispiel des dunklen Zimmers kann man sich leicht klarmachen, daß ich nicht etwas wiedererinnere, wenn ich in einer solchen Situation glaube, nicht nur ein (physikalisches) Geräusch zu hören. Ich glaube unmittelbar, daß der Andere *mit* mir im Raum gegenwärtig ist und nicht gestern hier war oder morgen hier sein wird.

Die weckende Affektion und die assoziierten Gegenstände sind also nicht – außer durch eine Abstraktion – über eine abgesonderte hyletische

<sup>22</sup> vgl. ähnlich Hua XIV, 545; Hua I, 146 f., 154 f.

<sup>23</sup> vgl. dazu Held 1972, 34 ff. Er schreibt ebd., 38: „Die quasi-positionale Vergegenwärtigung verschafft der Primordialität das appräsentative Bewußtsein von der Gleichzeitigkeit eines zweiten absoluten Hier. Die positionale Vergegenwärtigung verschafft ihr das appräsentative Bewußtsein von der positionalen Unterschiedenheit zweier solcher Hier durch den Unterschied der beiden Dort.“ Wenn ich das Bewußtsein habe „als ob ich dort bin“, ist es als eine setzende, mitgegenwärtigende Vergegenwärtigung zu bestimmen. Held meint, daß Husserls Theorie scheitert, weil er nicht erklären kann, wie aus einer nicht-positionalen Vergegenwärtigung ein positionales Bewußtsein werden kann. Vgl. dazu Held 1972, 36, 41-45. Vgl. zum Versuch einer Abwehr dieser Kritik Aguirre 1982, 150 ff.

Datenverschmelzung zu bestimmen. Durch die Weckung des gesamten Systems und aller „Könnenshorizonte“ (Hua XV, 244) sind unmittelbar anderer Körper und der eigene Leib assoziiert und verbunden. Husserl nennt das „Deckung in Differenz“ (Hua XV, 642). Wenn sich der Zweig im Wald plötzlich in einen Arm verwandelt, stellt sich nicht nur der einzelne Arm, sondern immer eine Ganzheit her, die ihr durch Verbundenheit mit meinem Leibsystem zukommt: „Indem aller Seinssinn von Aussendungen 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“ (Hua XV, 309). Durch diese praktisch-leibliche „Näherung“ (Hua XV, 308) bleibt im vorhinein alles, was mir begeben kann, auf die konkrete Subjektivität verwiesen.

Ursprünglich hat nun der fremde Körper dasselbe Erscheinungssystem wie mein Leib. Beim „ersten Kontakt“, wenn noch keine inhaltlichen Erwartungen und Apperzeptionen fungieren, sieht, hört und taste ich, als ob ich an seiner Stelle wäre, als ob ich *dort* wäre. Solche Übernahme ist für die „Einfühlung“ vorausgesetzt. Wenn ich etwa ein Kind auf die Straße laufen sehe, auf der sich ein Auto nähert, das das Kind in Gefahr bringt, so kann ich diesen Vorgang nur verstehen und gegebenenfalls das Kind retten, weil die Erscheinungssysteme assoziativ so geeint sind, *als ob* ich dort auf die Straße laufen würde. Wenn ich mir anschaulich zu machen versuche, was ein Anderer gerade erlebt oder wahrnimmt, so kann das immer nur eine Abwandlung meiner eigenen Erfahrung sein: „In der Einfühlung: Der fremde Leib ist Gegenwart: Dort ist er in original wahrnehmungsmässiger Gegebenheit für mich. Er indiziert mir eine Modifikation von Erinnerung meiner selbst als konkreter Gegenwart [...]. Mit jeder Veränderung, Bewegung des Körpers im Dort ist indiziert ein Als-ob-ich-dort-wäre, als ob ich dort meine Hand bewegen würde etc., aber fest indiziert, und so, dass damit Vorerwartung für neue Handbewegung, in Indikation, vorgezeichnet ist und evtl. sich erfüllend.“ (Hua XV, 642).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> In diesem Sinne ist die leibliche Assoziation, die bei der Erfahrung des Anderen vorliegt, eine Mitgegenwärtigung, die etwas mir ähnliches mitgegenwärtigt. Folglich ist das Bewußtsein des Anderen in der „Einfühlung“ als (setzende) *mitgegenwärtigende Vergegenwärtigung* zu bestimmen. „Mich im Raum irgendwohin versetzt imaginieren ist eine Abwandlung der Erinnerung, ebenso jede Mitgegenwart eines Realen eine verwandelte Erinnerung“ (Hua XV, 642).

Normalerweise denkt man an einen Prozeß im Sinne einer *Fernüberschiebung*, also in erster Linie als einen visuellen Prozeß. Dieser Distanzcharakter ist aber in der leiblichen Appräsentation zunächst nicht gegeben. Durch das Indizieren meines eigenen Erscheinungssystems durch den anderen Körper wird primär meine „erstvertraute Nahsphäre“, meine „Kernwelt“ (Hua XV, 262) mitgeweckt und angezeigt.<sup>25</sup> Erstens ist der Raum im Sinne meines Erfahrungsraumes als prinzipiell für mich erreichbar konstituiert. Selbst die Fixsterne und der „Rand des Universums“ ist durch die „Näherung“ als leiblich erreichbar gedacht. „Mein Leib kann überall hinkommen“, schreibt Husserl (Hua XV, 311): „die Wahrnehmung von Fernrealität in Ruhe und Bewegung setzt das Bewußtsein des Hinkommengkönnens etc. voraus“ (Hua XIV, 551). Diese Nähe bedeutet – bezogen auf die Sinnesfelder – einen Vorrang des Tastfeldes als „Ur-kernschichte“ (Hua XIV, 484). Jedes Ding, sei es noch so weit weg, wird als möglicherweise Berührbares und Betastbares aufgefaßt. Ich *könnte* es erreichen und anfassen. „Mit jedem unmittelbar haptisch wahrgenommenen Objekt ist *eo ipso* 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.“ (Hua XV, 306). Es gibt nicht ontologisch voneinander getrennte Sinnesfelder (obwohl sie phänomenologisch-eidetisch bestimmt werden können)<sup>26</sup>, sondern das visuelle Feld taucht immer synthetisiert mit dem taktilen Feld auf, was bedeutet, „dass ich jede Ferne verwirklichen kann als Nähe, als wobei ich berührend bin“ (Hua XV, 312). Nähe und Ferne konstituieren sich durch unmittelbare und mittelbare Erreichbarkeit, also, in letzterem Falle, durch die negative Erfahrung, daß ich *nicht* alles greifen kann. Das Kind in der Wiege greift nach den Sternen, weil es im frühen Stadium weder die Systeme des Gehens noch die kognitive Abstraktion von Entfernungsangaben ausgebildet hat.<sup>27</sup> Husserl meint, „dass alle Ferne auf die Nähe verweist [...], dass alles Entfernen Entfernen von der Nähe, eine Entnahme ist, die dabei Erscheinung des Dinges selbst nur dadurch verbleibt, dass sie den Sinn der vermöglichen zurückführenden Näherung hat“ (Hua XV, 308). Die Berührbarkeit und

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch Waldenfels 1998, 234 ff. Bezogen auf den historisch-generativen Prozeß der Kernwelt als „Heimwelt“ Held 1991; Steinbock 1995, section 4.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Hua XIV, 115: „Wir können unsere volle Erfahrung (die Wahrnehmung, die originäre Erfahrungsapperzeption) in gewisser Weise systematisch abbauen.“

<sup>27</sup> Vgl. dazu Hua XV, 307.

Erreichbarkeit ist also in der Körperkonstitution grundsätzlich impliziert. Dieser Vorrang der Berührbarkeit und Erreichbarkeit führt nicht nur entwicklungspsychologisch, sondern auch phänomenologisch dazu, den unmittelbaren Leibkontakt im Sinne der „Berührung“ als primäre Erfahrungsebene der Intersubjektivität anzuerkennen. Selbst wenn im Wald jemand auftaucht, der sich noch viele hundert Meter entfernt befindet, so ist er doch zunächst als ein Objekt meiner praktischen Kernwelt konstituiert, bevor ich ihn faktisch als nicht erreichbar auffasse.<sup>28</sup> In diesem Sinne ist jede Affektion eine „Berührung“. Durch Aufdecken der Leiblichkeit und des unmittelbaren Leibkontaktes kann es nun gelingen, die Spiegelstruktur im Sinne einer unmittelbaren Nachahmung, d. h. im Sinne des *Mitmachens*, einzuführen.

### III. Unverzögerte Nachahmung als Mitmachen

Der Nachahmungsbegriff ist zweideutig. Im Sinne der empirischen Entwicklungspsychologie, die diesen Begriff vor allen Dingen im Kontext der kindlichen Entwicklung der Objektidentifizierung, der Interpersonalität und der Sprachentwicklung einsetzt, wird immer eine Zeitverzögerung – bezogen auf die Handlungen – vorausgesetzt. Dem Modell nach nimmt die eine Person bei der anderen etwas wahr und imitiert es dann, etwa das Kind das Mundgebaren der primären Bezugspersonen bei der Lall- und Lautformung. „In manual imitation, the child sees the adult hand movement and must generate a matching movement.“ (Meltzoff/Moore 1995, 49) Zu fragen ist hier in unserem Sinne: wie kann das Kind die Handbewegung *wahrnehmen*, wenn es sie erst durch Imitation in der von der Bezugsperson vorgegebenen Weise erlernen soll? Besteht hier nicht ein Zirkel? Muß nicht zumindest eine *rudimentäre* Deckung der Bewegungssysteme bereits vorausgesetzt sein (die sich dann natürlich

<sup>28</sup> Diese Schichtung ist ein weiteres Indiz für das „Merkwürdige der Doppelempfindung in der Selbstberührung“ (Hua XV, 302) (selbstaffizierenden Berührung), die die Phänomenologie nach Husserl nicht mehr losgelassen hat. Berühre ich mit meinem Finger einen Gegenstand, so berühre ich nicht nur den Tisch, sondern ich werde im Berühren sogleich berührt. Betaste ich mich selbst, ist immer eine selbstreflexive Struktur im Sinne eines Berührend-Berührten vorhanden, in der sich jeweils die eine oder die andere Seite entgleitet. Vgl. zur Doppelempfindung bspw. Hua XIV, 75 f.; Hua XV, 297; Zahavi 1998, 218 f.; Welton 1999, 46; Merleau-Ponty 1984, 52 f. Vgl. zur Selbstaffektion und zur Leiblichkeit Zahavi 1999, 91-109.

abwandeln können)? Strenger betrachtet, setzt das aber eine ursprünglichere Nachahmung schon voraus, in der die aktive Verdoppelung bereits passiv *gepaart* und *geeint* ist. Denn nach dem bisher Ausgeführten muß klar sein, daß schon in der Wahrnehmung und der konkreten Erfahrung des Anderen die Erscheinungssysteme in Deckung sind, sonst bliebe letztlich unerklärlich, wie ich erst ein Verständnis des zu Imitierenden gewinnen kann, um es anschließend selbst „in die Tat umzusetzen“: „Ein *fremdes Subjekt* kann aber, wenn es mir überhaupt gegeben ist, *nur in einer Deckung gegeben sein, ich brauche nicht erst zu vergleichen*“ (Hua XIV, 143). Vergleichung setzt Paarung bereits voraus. Ursprünglich ahmt das Kind daher *ohne Zeitverzögerung* nach. Nur so ist ein spezifischer Begriff von *Mitmachen* zu gewinnen.

Eben dies ist das Spezifische an der Spiegelerfahrung, wenn man einmal von ihrem Bildcharakter absieht. Beim Pudern, Rasieren und Haarschneiden geschieht eine unmittelbare, unverzögerte Nachahmung. Eine unverzögerte Nachahmung ist aber keine Nachahmung im eigentlichen Sinne mehr, sondern ist durch Paarung konstituiertes „Mitmachen“. *Mitmachen heißt aber nichts anderes als Spiegelung*. „Immerhin decke ich mich in der Einfühlung als Ich mit dem anderen Ich, und in seinem Affiziertsein und Aktivsein bin ich, der mich mit ihm Deckende, gleichsam affiziert und aktiv: Ich bin es ‚wirklich‘ als mitaktiv.“ (Hua XV, 188). Diesen Überschiebungsprozeß kann man auch an einem für die Eidetik zu benutzenden Beispiel aus der alltäglichen Erfahrung illustrieren. Wenn man auf einem Bürgersteig einer einem entgegenkommenden Person ausweichen möchte, kann es vorkommen, daß beide dieselben Bewegungen machen und gleichsam schattenhaft in einer Spiegelung zu einer völligen Deckung der Bewegungssysteme und ihrer antizipativen Horizonte kommen.

Wenn zwei Menschen miteinander tanzen, in erster Linie beim sogenannten „Gesellschafts-“ oder „Paartanz“, so machen sie dabei – jedenfalls im Idealfall – im Prinzip nichts anderes als das, was man macht, wenn man rasierend vor dem Spiegel steht. Die implizite Spiegelung wird auffällig, wenn beide Positionen vertauscht werden, also die beiden Tanzpartner ihre Positionen wechseln. Mit diesem Wechsel tauschen sie nämlich die gesamten Orientierungssysteme unter Beibehaltung eines grundsätzlich *identischen* Erscheinungs- und Orientierungssystems spiegelnd aus. Die beiden Partner machen nicht dasselbe, sondern die Bewegungsverläufe und Erscheinungssysteme der beiden Tänzer sind assoziativ so in Deckung gebracht, daß sie sich *gegenseitig imitativ spiegeln*. Keiner

von beiden muß abstrakt darüber nachdenken, was der Andere gerade macht, um ihm dann sukzessiv im Sinne eines kognitiven Prozesses nachzufolgen. Ein derartiges Vorgehen würde offensichtlich den Tanz geradezu unmöglich machen.<sup>29</sup> Das Tanzen mag als ein hochkomplexer Vorgang schwierig nachvollziehbar sein, aber selbst kleine Handlungssequenzen wie das gemeinsame Durchschreiten einer zu schmalen Türöffnung oder das Händeschütteln sind sich spiegelnde assoziative Paarungen. Es schüttelt nicht die eine Hand die andere, sondern beide schütteln *sich* – und selbst wenn es der Fall sein sollte, daß die eine Hand die andere sozusagen „objektiviert“ und schüttelt, so gibt die andere Hand gewissermaßen nach und fügt sich in die Erscheinungsverläufe ein. Es findet eine „Übernahme“ (Gehlen) statt, in der ich mich von der Handbewegung her leiten lasse, d. h. die Bewegung nicht kausal bewirke, sondern nur „führe“.<sup>30</sup> Beide Bewegungssysteme sind in assoziativer Deckung. Man kann anhand dieser Beispiele sehen, daß Husserls Fundamentalbeschreibung der assoziativen Paarung und der Leibappräsentation so konkret ausgelegt werden kann, daß Erfahrungstypen der intersubjektiven Leiblichkeit zumindest anthropologisch faßbar werden, und daß diese solange „dauern“, wie die intersubjektive Mitgegenwärtigung *lebendig* ist. Diese lebendige Intersubjektivität ist von ihrer Struktur her (ohne Zeitversetzung) nachahmend („Echokinästhesie“).

#### IV. Spieglein, Spieglein an der Wand...

Wir sind nun in der Lage, Husserls Aussage über die Spiegelung aufzuklären. Wenn die Erscheinungssysteme sich in assoziativer Deckung befinden, also vor mir ein anderer Leib erscheint, so läßt sich die Metapher des Spiegels deshalb einsetzen, weil der andere Körper so erfahren wird, als würde ich *konkret* in den Spiegel schauen.<sup>31</sup> Ich erfahre den anderen Menschen im „Bildraum“ so, wie andere Menschen mich erfahren, d. h. so als wäre ich dort, wo sie sind. Das entscheidende der Spiegelerfahrung

<sup>29</sup> Auch das Erlernen des Tanzens ist kein kognitiver Prozeß, sondern ein Angleichen der leiblichen Könnenshorizonte. Tanzen zu erlernen ist wie das Gehenlernen des Kindes ein *leiblich-imitativer Spiegelprozeß*. So argumentiert auch Merleau-Ponty. Vgl. Merleau-Ponty 1966, 172 f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Gehlen 1997, 134 ff.

<sup>31</sup> Vgl. allgemein zum Begriff des Spiegels in Literatur, Kunst und Philosophiegeschichte Konersmann 1991.

– einmal abgesehen davon, daß es Bildbewußtsein ist – ist zweifach gegliedert: erstens sind die Erscheinungssysteme des „Bildmenschen“ und meine in imitativer Deckung.<sup>32</sup> Zweitens handelt es sich im Spiegel nicht um das Bild von mir selbst, sondern um ein Bild von mir, das nur *andere* sehen können, ich selbst aber nicht. Aus dieser Sachlage muß man die Konsequenz ziehen, daß ich das Spiegelbild zunächst als ein alter ego auffasse und erst danach – abstraktiv – das Bildbewußtsein davon gewinne, daß es sich dort um meinen Körper handeln soll. Der erste der beiden Punkte ist zur Genüge bisher erläutert worden, der zweite soll im folgenden abschließend skizziert werden.

Setzen wir den Fall, daß mehrere Personen vor dem Spiegel stünden. Wenn ich gewisse Merkmale der zweiten Person, die sich neben mir vor dem Spiegel postiert, kenne, fällt mir die Verdrehung des Bildes durch den Spiegel auf. Es fällt einem dann meistens auf, daß die rechte Hand der wirklichen Person sich nicht an der Stelle befindet, an der sie sein müßte, wenn sie so vor sich stünde, wie es der „Bildmensch“ macht. Nimmt man die Zahnpasta in die linke Hand, nimmt der „Bildmensch“ die rechte. Betrachte ich nun mein eigenes Spiegelbild, so fällt mir dagegen nichts Merkwürdiges auf, jedenfalls nicht die Verdrehung. Welch anderen Schluß also läßt dieses Faktum zu als denjenigen, daß ich mich selbst überhaupt nicht kenne, wie ich im Spiegel erscheine. Und weil das so ist, fehlt mir die Vergleichsmöglichkeit, von der her ich bestimmen könnte, daß da irgendetwas „falsch“ ist. Wenn das aber plausibel ist, dann scheint es unmöglich, weiterhin davon zu sprechen, daß ein Bild von *mir* im Spiegel erscheint. Husserl schreibt folgerichtig zum Spiegelbild: „Natürlich muss das apperzipiert werden als ein zweiter Mensch, ein Mensch im Bildraum, aber dieser Bildmensch bildet mich selbst ab, leiblich-körperlich, indirekt, sofern ich so ja nicht aussehe für mich, sondern so aussehe für einen Andern von seiner, einer gewissen Raumstelle aus.“ (Hua XIV, 509).<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Zum Spiegel als Bild vgl. Brandt 1999, 37-43; zu den verschiedenen Versuchen Husserls, das Bildbewußtsein zu bestimmen Volonté 1997, 190-204.

<sup>33</sup> Von dem, was ich da vor mir sehe, *weiß* ich zwar, daß es ein Bild meines Körpers ist, aber ich nehme es nicht so wahr. Damit ist ebenfalls ausgeschlossen zu behaupten, es könne sich nicht um die Erfahrung eines *zweiten* Menschen handeln, weil der Spiegel nur ein Bild von mir selbst und eben kein „wirklicher“ Mensch sei. Es ist für die phänomenologische Bestimmung des Bewußtsein (und damit letztlich *für es* selbst) völlig irrelevant, ob er „wirklich“ ist oder nicht. Das Bildbewußtsein ist gegenüber dem Wahrnehmungsbewußtsein sicherlich ein höherstufiges Bewußtsein, aber in ihm ist

Wenn man sich die Wimpern vor dem Spiegel präpariert, die Brille zu-rechtrückt oder sich rasiert, dann ahmt man in *einer* Gegenwart auf einer ursprünglichen Ebene die Spiegelercheinung nach. Es ist nicht der Fall, daß ich irgendeine kognitive Operation anstelle, um durch den Spiegel hindurch einen Schmutzfleck an meinem linken Ohr zu entfernen. Ich beobachte auch nicht erst das Spiegelbild und mache dann die Handlungen verzögert nach. Ich mache es *wie* er. Wir sind miteinander assoziiert, gepaart. Ich bin gewissermaßen mit ihm geeint und mache, was der Bild-mensch da vor mir macht, *mit*. Nehmen wir an, es wäre eine wirkliche Person anwesend und würde simultan dieselben Bewegungen machen wie ich, dann wäre – was die paarende Struktur angeht – kein signifikativer Unterschied zwischen dem Bildbewußtsein vom Anderen und dem setzenden Bewußtsein vom Anderen festzustellen. Um was es Husserl geht, wenn er davon spricht, daß der andere Spiegelung meiner selbst und doch nicht eigentlich Spiegelung sei, ist also einerseits die Betonung einer Deckung zweier Erscheinungssysteme *zu* einem, andererseits aber auch die Aufdeckung des besonderen Bewußtseinstyps, der mit allen anderen Anschauungsweisen wie Erinnerung, Erwartung, Wiedererinnerung, etc. inkongruent ist. Die leibliche Erfahrung des Anderen ist *setzendes Spiegelbewußtsein*.

## V. Ausblick: Imitation in der Psychologie

Abschließend möchte ich kurz einige weiterführende Anmerkungen zum Verhältnis des imitativen Vorgangs, wie er hier gedeutet wurde, und zu psychologisch-empirischen Überlegungen machen. Schon die ältere Forschung der frühkindlichen Entwicklung, die sich – ausgehend von Jean Piaget – entwickelt hat, hat der Imitation einen hohen Stellenwert zugemessen. Piaget geht davon aus, daß die Gesichtsimitation, etwa das Zusammenziehen der Augenbrauen oder das Herausstrecken der Zunge, nicht ursprünglich vorhanden ist. Für Piaget stellt folglich die Imitation erst die zweite Stufe der Entwicklung eines Kindes dar. Davor werden die Bewegungen des Neugeborenen über „Reflexschemata“ gesteuert, die

nichtsdestotrotz das Bewußtsein des Anderen vorausgesetzt. Auch die sogenannte „Identifikation“ mit Charakteren im Kino und Fernsehen, Theater und anderen medial vermittelte Welten setzen trotz der vermeintlichen Unwirklichkeit das Bewußtsein des Anderen voraus.

durch „Zirkulärreaktion“ und Wiederholung differenziert und enttäuscht werden (bspw. Leersaugen der Brust). Erst danach ist für Piaget die Grundlage für die (aktive) Nachahmung geschaffen.<sup>34</sup> Neuere Forschungen haben dagegen festgestellt, daß erste „Kontaktaufnahmen“ des Kindes mithilfe der Imitation bereits 42 Minuten nach der Geburt in Bezug auf die Zunge, die Lippen, die Finger und den Mund vorhanden, d. h. – aus psychologischer Perspektive – angeboren sind.<sup>35</sup> Der Unterschied beider Positionen scheint mir der zu sein, daß Piaget unter Nachahmung einen *reproduktiven* Prozeß verstehen will<sup>36</sup>, die neuere Forschung just dieses Verständnis aber ausschließt.

Dabei ist auffällig, daß das, was die Entwicklungspsychologie und Pädagogik unter dem Titel „Imitation“ diskutiert, mit der Struktur der Spiegelerfahrung kongruent ist, wie ich sie angeführt habe. Die intersubjektive Struktur ist während des imitativen Vorgangs mit der Spiegelerfahrung (bis auf die Setzung) identisch: „By what mechanism can they connect the felt but unseen movements of the self with the seen but unfelt movements of the other?“ (Meltzoff/Moore 1995, 49). Folgt man nämlich der hier vertretenen Auslegung, daß im Spiegel eine zweite Person im Modus des Bildbewußtseins appräsentiert ist, dann unterliegen alle Tätigkeiten vor dem Spiegel dieser Struktur. Ich sehe einen sich-rasierenden Menschen, *mit dem zusammen* ich meine Hand führe, aber nur ich selbst bin leiblich und empfindungsmäßig für mich präsent. Dies kann als weiteres Indiz für die unmittelbare Nachahmung im Sinne eines *Mitmachens* gedeutet werden.

Aus dieser Prämisse kann man ebenfalls schlußfolgern, daß diejenigen psychologischen Theorien, die behaupten, daß die Imitation des Kindes – etwa das Herausstrecken der Zunge – gelänge, weil vorher Lernerfahrungen mit Spiegeln oder anderen reflektierenden Dingen gemacht wurden, nicht nur vor dem Hintergrund der neueren psychologischen Forschung, sondern auch aus phänomenologischer Perspektive abgewiesen werden müssen.<sup>37</sup> Diese Theorien verwenden ein zu kognitives Muster der intersubjektiven Erfahrung und einer objektiven Zeit, in der alle Handlungen nacheinander oder gleichzeitig ablaufen müssen. Gleichzeitigkeit setzt aber, objektiv betrachtet, die Differenz zweier objektiver Zei-

<sup>34</sup> Vgl. dazu Piaget 1975, 25.

<sup>35</sup> Vgl. Meltzoff/Moore 1998, 49 f.

<sup>36</sup> Vgl. Piaget 1975, 24.

<sup>37</sup> Vgl. Meltzoff/Moore 1998, 49 f.

ten „in“ den beiden Personen voraus. Es ist jedoch etwas völlig anderes, sich in *einer* Gegenwart zu befinden. Die beiden Tanzpartner, die oben als Beispiel dienten, führen ihre Handlungen nicht gleichzeitig aus (so erscheinen sie nur für einen *Dritten*, den Beobachter), sondern befinden sich *für sich* in *einer* – intersubjektiv konstituierten – lebendigen Gegenwart, in einer Spiegelung. Die Psychologie muß auf den Begriff „angeboren“ zurückgreifen, weil es im Evolutionsmodell der psychischen Entwicklung impliziert ist. Nach dem hier Ausgeführten hieße das aber nichts anderes, als daß die angeborene Intersubjektivität in einer leiblichen Spiegelung besteht, die nicht mehr nach dem kognitiven Muster des Nacheinander interpretiert werden kann. Für das Wiedererkennen von Personen, also zunächst der Bezugspersonen, spielt die Imitation, wenn man ihr die zentrale Rolle in der Individualentwicklung zubilligt, im Sinne der Deckung der leiblichen Erscheinungs- und Bewegungssysteme (wie in Teil II ausgeführt) eine große Rolle, weil jede Person ihren eigenen Stil dieser Systeme und Möglichkeiten ausbildet, was Husserl die „Individualtypik körperlichen Gehabens“ (Hua XV, 313)<sup>38</sup> nennt: „We believe that infants use body-movements patterns and nonverbal gestures to clarify ambiguities about the identity of people.“ (Meltzoff/Moore 1998, 55). Konsequenterweise führt das die Psychologie auch dahin, die Vorgängigkeit des Selbstbewußtseins oder zumindest die Vorgängigkeit des Zugangs zum eigenen Erleben vor jeder Entwicklung zu behaupten: „The subjective pole of knowing is most clearly manifest in early imitation and its implications for developing self-other equivalences. From birth on infants can act see others act, and this enables them to recognize that the other is ‚like me‘“ (Meltzoff/Moore 1998, 64 f.).<sup>39</sup>

Es läßt sich zusammenfassend feststellen: Der Satz Husserls, daß der Andere Spiegelung meiner selbst, aber doch nicht eigentlich Spiegelung meiner selbst sei, läßt sich so verstehen, daß in der ursprünglichen, konkreten Fremderfahrung der andere so auftaucht wie mein Spiegelbild. Oder: Der Andere ist – auf einer statischen, leiblichen Ebene betrachtet – Spiegelung meiner selbst, ohne Bild zu sein. Zwischen uns herrscht auf einer fundamentalen, leiblichen Ebene ein Verhältnis der Paarung im Sinne des Mitmachens, ohne daß jemand der erste ist. Vor jeder Reprä-

<sup>38</sup> Hier wären Anschlußmöglichkeiten an den Begriff „Körperschema“ zu nennen. Vgl. dazu Gallagher 1995. Auch Abwandlungen dieser „Normalität“ fallen darunter. Vgl. die Beispiele bei Gallagher/Cole 1998.

<sup>39</sup> Vgl. zu Selbstbewußtsein, Selbstaffektion und kindlichem Bewußtsein Zahavi 1999, 174-180, der sich ebenfalls auf Meltzoff/Moore 1998 beruft.

sensation bin ich schon beim Anderen wie er bei mir ist. Das deutet auf eine grundsätzliche Verbundenheit aller konkreten Subjektivität hin, die auf höherstufigen Bewußtseinsschichten nur verändert oder zerstört, aber nicht erfunden werden kann.

## VI. Literatur

- Aguirre, Antonio 1982: *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Aguirre, Antonio 1991: *Zum Verhältnis von modaler und praktischer Möglichkeit*. In: Phänomenologische Forschungen 24/25. Freiburg: Alber, 150-182.
- Brandt, Reinhardt 1999: *Die Wirklichkeit der Bilder. Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zum Kunstbild*. München: Hanser.
- Claesges, Ulrich 1964: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Gallagher, Shaun und Cole, Jonathan 1998: *Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject*. In: Donn Welton (Hrsg.): *Body and Flesh. A Philosophical Reader*. Malden: Blackwell, 131-148.
- Gallagher, Shaun 1998: *Body Schema and Intentionality*. In: Jose Luis Bermudez; Anthony Marcel und Eilan Naomi (Hrsg.): *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 225-244.
- Gehlen, Arnold 1997: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Quelle und Mayer.
- Grathoff, Richard 1995: *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1989: *Vorlesungen zur sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie*. In: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 11-126.
- Held, Klaus 1966: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Held, Klaus 1972: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. In: Ulrich Claesges und ders. (Hrsg.): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 3-60.
- Held, Klaus 1991: *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*. In: Phänomenologische Forschungen, 24/25, 305-335.
- Husserl, Edmund 1952 ff.: *Husserliana – Gesammelte Werke*. Dordrecht/Den Haag: Kluwer/Martinus Nijhoff [zitiert als Hua].
- Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Lo-*

- gik*. Hrsg. und redigiert von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Meiner 1985/6. [zitiert als EU]
- Konersmann, Ralf 1991: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Meltzoff, Andrew N. und Moore, Keith M. 1998: *Infants' Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology*. In: Jose Luis Bermudez; Anthony Marcel und Eilan Naomi (Hrsg.): *The Body and the Self*. Cambridge: MIT Press, 43-70.
- Merleau-Ponty, Maurice 1966: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice 1984: *Der Philosoph und sein Schatten*. In: ders.: *Das Auge und der Geist*. Hamburg: Meiner, 45-68.
- Müller, Gisela 1999: *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille. Untersuchungen zu Husserls Phänomenologie der vorprädikativen Erfahrung*. Mit einem Vorwort von Thomas M. Seebohm. Bonn: Bouvier.
- Piaget, Jean 1975: *Nachahmung, Spiel und Traum*. Gesammelte Werke 5. Studienausgabe. Stuttgart: Klett.
- Sartre, Jean-Paul 1993: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schuhmann, Karl 1988: *Husserls Staatsphilosophie*. Freiburg: Alber.
- Spahn, Christine 1996: *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Steinbock, Anthony J. 1995: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Theunissen, Michael 1965: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Volonté, Paolo 1997: *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*. Freiburg: Alber.
- Waldenfels, Bernhard 1971: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Waldenfels, Bernhard 1998: *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 1999: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Welton, Donn 1998: *Affectivity, Eros and the Body*. In: ders. (Hrsg.): *Body and Flesh. A Philosophical Reader*. Malden: Blackwell, 181-206.
- Welton, Donn 1999: *Soft, Smooth Hands. Husserl's Phenomenology of the Lived-Body*. In: ders. (Hrsg.): *The Body. Classic and Contemporary Readings*. Malden: Blackwell, 38-56.
- Wildenburg, Dorothea 1999: *Darstellung der Vernunft in der Sinnenwelt. Ein Dilemma innerhalb der Interpersonalitätslehre J.G. Fichtes*. In: Eun Kim, Erwin Schadel und Uwe Voigt (Hrsg.): *Aktive Gelassenheit. Festschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*. Bern: Lang, 359-374.

- Young, Iris 1998: *Throwing like a Girl*. In: Donn Welton (Hrsg.): *Body and Flesh. A Philosophical Reader*. Malden: Blackwell, 259-273.
- Zahavi, Dan 1996: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer.
- Zahavi, Dan 1998: *Self-Awareness and Affection*. In: Natalie Depraz und ders. (Hrsg.): *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Kluwer, 205-228.
- Zahavi, Dan 1999: *Self-Awareness and Alterity*. Evanston: Northwestern University Press.