

Die Leiblichkeit in der reflexiven Anerkennung: die Rolle der Entfremdung

*(Bodilyhood in Reflective Self-awareness:
The Role of Entfremdung)*

Mariannina Failla

University of Roma Tre – IT

Abstract

The paper aims to analyse the role of Entfremdung in the process of self-awareness. In the Anmerkungen zur Phänomenologie der Intersubjektivität of 1920, Husserl reflects on the Entfremdung of the concrete bodily self, using the alterity or the meeting with the extraneous as a model. The conscious relation of the natural self to its soma (das Physische) is constituted in the context of the experience of the extraneous (das Fremde). The reference to the other than oneself also seems to occur in the transcendental self-reflection of the self, investigated in the late manuscripts on temporality (C- Manuscripts). Firstly, in such manuscripts, the living present (lebendige Gegenwart) is both identity and difference from self, and precisely as a continuous transition from identity to other-than-self, to difference from self, it constitutes the original ground of the transcendental ego. Secondly, it is possible to grasp a correlativity: that between the bodily self-reflection and the temporal self-reflection of the transcendental ego. Both are based on the opposition and mediation of subjective and objective. Following this path, it can be said that in the reflections on

original temporality, the dynamics of bodily self-reflection are iterated: it is no coincidence that in the C Manuscripts Husserl designates the temporal Ego objectified in self-reflection as Non-Ego. Even in the case of the original temporal self-reflexivity, it is otherness that mediates the relation to the self, an otherness that is not identified with but connected to the transcendental body of others.

Keywords: Husserl, extraneousness, otherness, time, body

Abstract

Der Aufsatz zielt darauf ab, die Rolle der Entfremdung im Prozess der Selbstwahrnehmung eines leiblichen Selbst zu analysieren. In den Anmerkungen zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1920) thematisiert Husserl die Entfremdung des leiblich-konkreten Selbst am Beispiel des Anderen, der Alterität und der Begegnung mit dem Fremden. Das bewusste Verhältnis des natürlichen Selbst zum eigenen Körper (das Physische) konstituiert sich im Rahmen der Erfahrung des Anderen, des Fremden. Der Bezug auf den Anderen scheint auch in der transzendentalen Selbstreflexion des Ich aufzutreten, die in den späten Manuskripten zur Zeitlichkeit (Manuskripte C) untersucht wird. Erstens ist in diesen Manuskripten die lebendige Gegenwart sowohl Identität als auch Differenz in sich, und gerade als kontinuierlicher Übergang von der Identität zum Anderssein, zur Differenz von sich, bildet sie den Urboden des transzendentalen Ich. Zweitens ist es möglich, eine Korrelation zwischen der leiblichen Selbstreflexion und der zeitlichen Selbstreflexion des transzendentalen Ich zu erfassen. Beide beruhen auf dem Gegensatz und der Vermittlung von Subjektivem und Objektivem. Folgt man diesem Weg, so lässt sich sagen, dass in den Überlegungen über die ursprüngliche Zeitlichkeit die Dynamik der leiblichen Selbstreflexion iteriert wird: Es ist kein Zufall, dass Husserl in den C-Manuskripten das in der Selbstreflexion objektivierte zeitliche Ich als Nicht-Ich bezeichnet. Auch im Fall der ursprünglichen zeitlichen

Selbstreflexivität ist es die Alterität, die das Verhältnis zum Selbst vermittelt, eine Alterität, die mit der anderen transzendentalen Leiblichkeit nicht identifiziert, sondern verbunden ist.

Stichworte: Husserl, Entfremdung, Alterität, Zeit, Leib

1. Selbstreflexive Anerkennung des Leibes

Das Thema der Anerkennung wird hier ausgehend von der Husserl'schen Analyse der selbstreflektiven lebendigen Leiblichkeit erörtert und auf den dazu gehörigen Relationalitätsbegriff angewiesen, und zwar sowohl auf die innerleibliche Relationalität, auf die Anerkennung der eigenen psycho-leiblichen Einheit, als auch auf die außer-leibliche Relationalität, auf die Anerkennung des Anderen, des Fremden. Wir werden bald sehen, dass die beiden ineinandergreifen und einen einzigen dynamischen Prozess bilden.

In Anlehnung an einige Überlegungen der 1920er Jahre ist die Anerkennung des eigenen Selbst, in erster Linie, ein Vorgang der Opposition (zwar des Gegenüberstehens) und der Vermittlung zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit (im Sinne des sich Entfremdens) und wiederum zwischen dem leiblichen Selbst und dem lebendigen Fremdleib¹.

Schaut man sich die Anmerkungen zur Phänomenologie der Intersubjektivität von 1920 an, insbesondere den Text Nr. 16 von Hua XIII, so bemerkt man gleich, dass die Korrelativität zwischen dem eigenen lebendigen Leib und der Erfahrung der Fremdheit zu einem unverzichtbaren Moment in der „Selbstreflexion“ des natürlichen Selbst wird. Ich, schreibt Husserl, entfremde meinen lebendigen Leib, um ihn dann wieder als „denselben“ wahrzunehmen, der mir in der eigentüm-

¹ Der Begriff Entfremdung verweist auch auf die Husserlschen Untersuchungen zum Verhältnis von realem und reinem Ich zurück. Siehe (Pugliese 2000: 56–66).

lichen Modalität des „Phänomen-Dings“ gegeben ist. Diese Bewegung der Entfremdung und Anerkennung des Somatischen (des lebendigen Körper-Dings) ermöglicht den Zugang zum Gewahrwerden des Leiblichen als lebendigen „menschlichen“ Leib. Es ist also gerade dieser Vorgang, der die Frage beantwortet: Wie kommt die lebendige Leiblichkeit dazu, zu sagen: „Ich bin Mensch“ (Husserl 1973a: 443).

In den späteren *Cartesianischen Meditationen*, insbesondere in der Fünften, stellt der lebendige Leib aus sich selbst heraus eine Beziehung zum Anderen her, die durch den originalen oder nicht-originalen Zugang zum objektiven Sinn dessen, was uns eigen und was uns fremd ist, gut charakterisiert ist; der Begriff der Entfremdung erscheint nie dabei. Es würde so heißen: in den *Cartesianischen Meditationen* bewähren sich das Andere und sein Soma als «Indiz» des Mitgegenwärtig-seins und nicht als Vorbild der Selbstentfremdung, die also original unzugänglich bleibt.

In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*. Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst, bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist *Fremdes* (Husserl 1950: § 52, 144).

Das lebendige leibliche Selbst, das Ergebnis der transzendentalen Epoché, wird sich selbst nicht fremd, um dann wieder eine Beziehung zu seiner eigenen leiblichen Subjektivität zu gewinnen (Husserl 1950: § 52, 143–145). Doch stehen die objektivierende Entfremdung und die Rückkehr zum Subjektiven in den Husserlschen Manuskripten der 1920er Jahre keineswegs allein. Sie sind am Werk, wenn Husserl

beispielsweise über die Erfahrung der tastenden Selbsterforschung des lebendigen Leibes reflektiert (1921)².

So fallen in der tastenden Erfahrung des eigenen Leibes, in der Berührung der eigenen Hand, des eigenen Arms, zwei Arten der kinästhetischen Erfahrung zusammen, die sich einander zugehören: Jedes «Ich bewege meine Hand», also jede subjektive Bewegung ist zugleich mechanische (objektivierte) Bewegung (Husserl 1973b: Beilage VI, 75). Die mechanische, objektive Bewegung, wenn sie „gesehen“ wird, ist zugleich eine empfundene, subjektive Bewegung. So Husserl:

Es konstituiert sich in eins: fungierender Leib, der zugleich Ding ist, durch Funktion des Leibes in anderen Organen betastet etc., und das Betastete, das Ding, ergibt beim Betasten zugleich Empfindungen im Betasten, was bei „blossen“ physischen Dingen fehlt, wie bei ihnen das subjektive Bewegtsein fehlt (Husserl 1973b: 75).

In seinen Analysen von 1920 fügte Husserl jedoch ein wichtiges Element hinzu: Um in die Auslegung des selbstreflexiven Verhältnisses zu gelangen, wird die Erfahrung des Fremden als vorbildlich gezeichnet. Das Soma ist als objektives Korrelat der Leiblichkeit gemeint, weil sie selbst als Fremdheit einfühlt.

Dies kann und sollte uns dazu bringen, über die Reichweite der leiblichen Identität nachzudenken, die eben nicht ohne das Vorbild der weltlichen Beziehungen zu anderen Leibern auskommt. Leibliche

² Dies könnte auf die „doppelte Wahrnehmung“ zurückbezogen werden, von der Thomas Fuchs spricht, um die Koextensivität des Physischen und Psychischen zu erklären (Fuchs 2017: 103–104; 2000: 71–89; 2012: 9–22). Die doppelte Beziehung zwischen Physischen und Psychischen wurde auch von Victor von Weizsäcker thematisiert (Weizsäcker 1986: 7–14; 1987: 79–337).

Identität wird erst durch fremde Leiblichkeit vermittelt.

Dazu könnte man auch vermuten und fragen: Könnte sich mit der Dynamik der Selbstreflexivität der Leiblichkeit das Rätsel der Zirkularität der Erfahrung des Anderen auflösen?

Solche Zirkularität bleibt in den *Cartesischen Meditationen* der späten 1920er Jahre unübertroffen; dabei verdeutlicht Husserl einen Knotenpunkt der Erfahrung des Anderen: Der Andere ist ja eben vor mir „leibhaftig“, zugleich aber ist gerade dieses leibhaftige Vor-mir-Sein so strukturiert, dass weder seine Erfahrungen, noch seine Erscheinungen, noch sein Wesen zu einer ursprünglichen Gegebenheit kommen.

Schreibt Husserl:

Erfahrung ist Originalbewußtsein, und in der Tat sagen wir im Falle der Erfahrung von einem Menschen allgemein, der Andere stehe selbst leibhaftig vor uns da. Andererseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, daß wir ohne weiteres zugestehen, daß dabei eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme. Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei (Husserl 1950: § 50, 139).

Um diese Aporie aufzulösen, greift Husserl auf den Begriff der Appräsentation zurück, den er bereits 1910 ausgearbeitet hat, und verbindet ihn mit dem zeitlichen und assoziativen Leben der eigenen Leiblichkeit. Dabei ist es gerade der Begriff der Appräsentation, die die Rolle der Vermittlung zwischen dem leiblichen Selbst und dem Anderen, dem Fremden, dem Alter Ego spielt.

Eine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität muß hier vorliegen, und zwar von der jedenfalls beständig zugrundeliegenden Unterschichte der *primordialen Welt* auslaufend, die ein *Mit da* vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des *Mitgegenwärtig-machens*, eine Art *Appräsentation* (Husserl 1950: § 50, 139).

Dies Mitgegenwärtig-sein, die Appräsentation, das Erscheinen des Anderen, würde dann aber als eine intentionale Modifikation des Selbst aufgefasst. Demgegenüber formt das Erleben des eigenen Soma durch die Vermittlung der Entfremdung, deren Vorbild die Andersheit ist, die Perspektive um, weil der Andere, der Fremde, sich als einen integralen Bestandteil des Prozesses der leiblichen Selbsterkennung bezeichnet. Anders ausgedrückt: Das subjektiv-objektive Verhältnis, das der lebendigen leiblichen Selbstreflexion eigen ist, führt meines Erachtens dazu, die Zirkularität von Selbst und Anderem positiv auszulegen, indem sie der Erfahrung des Andersseins, des Fremden, die wesentliche Aufgabe zuweist, das leibliche Selbst strukturell zu bilden. Die Erfahrung des Fremden wird zum Paradigma in der Mittelbarkeit der Selbsterfahrung. So Husserl:

Wie aber finde ich „mich“ als Menschen? Nur in der Weise, dass ich meinen Leib irgendwo draußen im Raum denke, wie wenn es ein fremder Leib wäre, und in der Weise einer Einfühlung. Nur wenn ich meinen Leib sozusagen entfremde und dann doch wieder als denselben ansehe, der mir wirklich gegeben ist in der einzigartigen Weise des zentralen Dingphänomens, um das sich alle Welt als äußere gruppiert, nur dann fasse ich mich als Menschen und lege in dieser

mittelbaren psychophysischen Apperzeption mein Ich als eingefühltes dem Leib ein. Ich finde mich selbst als Menschen auf dem Wege über eine Selbstentfremdung meines Leibes (Husserl 1973a: 441–442).

Das leibliche Selbst erkennt sich selbstreflexiv durch seine Fremdheit im Somatischen.

2. Anerkennung als zeitlicher Vorgang

Bisher habe ich versucht folgendes zu sagen: Das leibliche Ich erkennt sich selbstreflexiv durch seine Fremdheit im Somatischen an; ja in demjenigen Somatischen, das als Objektivierung des Selbst durch die musterhaft einfühlende Erfahrung der Leiblichkeit des Fremden erfasst oder verdeutlicht werden kann. In diesem Zusammenhang modelliert die Erfahrung der Leiblichkeit des Anderen, des Fremden, den Prozess der Selbstentfremdung und der Selbstreflexion des leiblichen Selbst.

Treibende Kraft für die Dynamik der innerleiblichen Anerkennung ist aber auch die Reflexion über die Zeitlichkeit, die Husserl in den Vorlesungen des Wintersemesters 1910/11 thematisiert hatte und im soeben zitierten Band XIII veröffentlicht ist. Dabei geht die leibliche Selbsterfahrung vom Verb „vorfinden“ aus, wodurch das natürliche Ich die Akte seines psycho-leiblichen Lebens immer schon als vor ihm gegeben findet. Der lebendige Ich-Leib besitzt also seine eigenen Akte und Erfahrungsinhalte, ohne jedoch über sich selbst verfügen zu können; er ist in seinen Akten und den korrelativen Inhalten, verfügt aber nicht über sich als Subjekt dieser Akte.

Deswegen weist Husserl gleich auf die Zeit hin.

Der natürliche Ich-Leib findet sein Selbst und seine Dispositionen als in der Zeit bereits gegeben und erfährt sich daher nicht nur im gegenwärtigen Zustand als existierend, d.h. als derjenige, der psycho-leibliche Erfahrungen „hat“. Die lebendige Leiblichkeit hat auch

Erinnerungen, und in der Erinnerung findet sie sich als „*dasselbe*“ wieder, als Einigkeit, die gerade jetzt oder zu einem früheren Zeitpunkt diese und jene bestimmten Erfahrungen gemacht hat. Die Erinnerung, die Dimension der Vergangenheit³, scheint eine vertrauliche Identitätsvermittlung für das lebendige leibliche Selbst zu sein:

Ferner, das Ich findet sich und findet seine Icherlebnisse und Dispositionen in der Zeit vor und weiß sich dabei nicht nur jetzt als Seienden und dies und das Habenden; es hat auch Erinnerungen und findet sich erinnerungsmässig als denselben vor, der „*soeben*“ und in früherer Zeit die und jene bestimmten Erlebnisse usw. gehabt hat. Jedes Gehabte und Gehabt-gehabte hat seine Zeitstelle, und das Ich selbst ist ein identisches in der Zeit und hat in der Zeit eine bestimmte Stellung (Husserl 1973a: 113).

Das leibliche Selbst ist ein identisches in der Zeit und hat eine bestimmte zeitliche Position „*in ihr*“. Das natürliche Selbst, das in seine Umwelt eingetaucht ist, findet sich und seine Handlungen, seine Dispositionen in der Zeit, in dem bereits Gewesenen oder in der Erwartung der zukünftigen Erfüllung⁴. Eben in der Zeit erwirbt das leibliche Selbst eine anfängliche Form der Identitätsbeziehung zu sich selbst. Das vermittelt aber auch die Idee, dass die psycho-leibliche

³ de Warren weist auf die Vorherrschaft der Vergangenheit in phänomenologischen Analysen der Vergangenheit hin (de Warren 2009).

⁴ Dieser zeitliche Modus und seine einheitliche Funktion werden von Husserl bei der Analyse der assoziativen Modi des Ich-Leibs weiterentwickelt – wie aus seinen *Analysen zur passiven Synthesis aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten*, 1918-1926, hervorgeht – und in den *Cartesischen Meditationen* als Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen ausgelegt. Für eine zutreffende Analyse der Zeitlichkeit in den Entwicklungen des Husserlschen Denkens (Rinofner-Kreidl 2000; Nobili 2022).

Identität sowohl „im“ als auch „aus“ dem zeitlichen Fluss entsteht, nicht nur, weil das Selbst seine Gleichheit „in“ der Zeit wahrnimmt, sondern vor allem, weil es immer „aus“ einem zeitlichen Moment, d.h. „aus“ einer zeitlichen Position (oder Stellung) her, seine Identität rekonstruiert. Auch bei der Zeitlichkeit des Ich-Leibes zeigt das leibliche Selbst einen dynamischen Modus der Identitätsorganisation seiner Akte. Husserl sagt – es lohnt sich zu wiederholen: das Ich ist ein identisches Selbst in der Zeit und fügt hinzu: die Erlebnisse haben eine zeitliche Stellung.

Jedes Gehabte und Gehabt-gehabte hat seine Zeitstelle, und das Ich selbst ist ein identisches in der Zeit und hat in der Zeit eine bestimmte Stellung (Husserl 1973a: 113).

Wenn die Zeit im leiblichen Selbst eine erste Form der Identitätsanerkennung ermöglicht, die jedoch je nach den verschiedenen zeitlichen Positionen der Erfahrungen immer unterschiedlich ist, gründet sich die zeitliche Anerkennung auf eine perspektivische, dynamische, geschichtete, differenzierende Identität, auf eine Identität, die als kontinuierliche Brücke zwischen Gleichheit und Differenz verstanden werden kann. Dann stelle ich die Frage: Wie konstituiert Husserl phänomenologisch eine solche zeitliche psycho-leibliche Identität?

Die ursprüngliche phänomenologische Konstitution dieser Dynamik scheint mir in den späten *C-Manuskripten* zu liegen, in denen Husserl besonders über den Ursprung der Zeit (Zeit als Urphänomen) nachdenkt und sich mit der Struktur der lebendigen Gegenwart oder fließenden Gegenwart beschäftigt⁵. Die lebendige Gegenwart zeichnet sich durch eine kontinuierliche Dynamik von Einheit und Differenz aus,

⁵ Zur Analyse der lebendigen Gegenwart siehe: Brand 1955; Piana 1965; Held 1966.

nach der sich das Selbst in der unaufhörlichen Differenzierung in sich selbst und in der ständigen Selbstfindung in der Gemeinsamkeit mit sich selbst als zeitlich konstituiert. Die Selbsterkenntnis beruht also auf einer Polarität von Identität und Differenz, wobei es ohne die ständige Bewegung von Nähe und Distanz zum Selbst keine reflexive Geste des Selbst, keine Anerkennung des Selbst geben könnte. In den C-Manuskripten scheint sich die Untrennbarkeit von zeitlicher „Differenz“ und „Zusammengehörigkeit“ in der Analyse der wahrnehmungsbezogenen lebendigen Gegenwart zu zeigen, die mit der weltlichen Beziehung des Ich verbunden ist.

In diesem Zusammenhang ist die Abwechslung von Zugehörigkeit und Differenz dem Verhältnis zwischen dem konkreten „Jetzt“ und der „eigentlichen Gegenwart“ anvertraut. Dieses Verhältnis ist im Husserl'schen Gebrauch des Adverbs „*zugleich*“ thematisch vorhanden, denn es drückt eine Ambivalenz aus, die ich als konstitutiv für die Zeit bezeichnen würde. „*Zugleich*“ stellt die zeitlichen Unterschiede dar, (d.h. das Jetzt, das Soeben-Gewesen, das Soeben-Kommende), und doch ist es „*auch*“ deren fließende Einheit, „gekennzeichnet als die konkrete phänomenale Gegenwart“.

So Husserl:

Im Urphänomen des Strömens liegt, dass ich im *Zugleich* ein Jetzt, ein Soeben-Gewesen und ein Soeben-Kommend unterscheide und dass dieser Bestand des *Zugleich* eine Einheit ist, die – als konkrete phänomenale Gegenwart bezeichnet – strömt (Husserl 2006: Text N. 8, 27).

Hier könnten wir sagen: In dem Moment, in dem das Ich bei sich ist, im Jetzt, ist es auch außerhalb seines Selbst, z.B. in der Erinnerung, zwar ist es schon weit weg und von sich selbst in anderen zeitlichen Positionen seiner Erfahrungen. Indem das Ich auf seine eigene Einheit

zurückverweist, wird es immer „*zugleich*“ auf seine neue oder andere zeitliche Stellung zurückbezogen. Eben in der Verschiebung der zeitlichen Einheit des Ichs, in seinem An-sich-Sein und *zugleich* Außer-sich-Sein offenbart sich die Art und Weise des Ichs, „in einer Zeit zu sein“ und „Zeit zu haben“, über Zeit zu verfügen, d.h. Zeit zu haben, in der es sich selbst in der kontinuierlichen Korrelation von Gleichheit und Differenz anerkennt. In seiner lebendigen Gegenwart ist das Ich bei sich selbst und schon immer auch in seinem Anderssein; es ist in seinem Gewesen-Sein – mit seinen Abwandlungen und Modalitäten (Erinnerung, Repräsentation, Versenkung) – und in der Erwartung der Zukunft. Es gibt immer eine Distanz im Ich, aber sie ist immer schon in der Identität überbrückt. Ich unterscheide mich ständig von mir selbst, so wie ich kontinuierlich von Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft übergehe.

Sich selbst als psycho-körperliches Selbst anzuerkennen, findet seine zeitlich-phänomenologische Grundlage in der kontinuierlichen Abwechslung von Nähe und Distanz zu sich selbst, von Zugehörigkeit und Differenz oder Entfremdung.

3. Schlussfolgerungen

Ich möchte auf das eingangs Gesagte zurückkommen: Sich selbst als leibliches Selbst anzuerkennen, ist ein Prozess, dessen Momente korrelativ sind, nämlich: subjektiv (psycho-korporale Einheit) und objektiv (das Soma, zu dem der lebendige Leib durch die Erfahrung des Fremden eine Beziehung gewinnt). Die leibliche Identität beruht aber auch auf der Korrelation von Selbigkeit und Differenz, die zur konstitutiven zeitlichen Struktur des Selbst wird.

Abschließend möchte ich noch eine weitere Korrelation erwähnen: diejenige zwischen körperlicher Selbstreflexion und der zeitlichen Selbstreflexion des transzendentalen Selbst. Beide beruhen auf dem Gegeneinander und der Vermittlung von Subjektivem und Objektivem.

Würde man diesem Weg folgen, so könnte man sagen, dass in den Reflexionen über die ursprüngliche Zeitlichkeit die Dynamik der leiblichen Selbstreflexion auf einer höheren Stufe iteriert wird: Es ist kein Zufall, dass Husserl in den *C-Manuskripten* das in der Selbstreflexion objektivierte zeitliche Ich als Nicht-Ich bezeichnet. Auch im Falle der ursprünglichen zeitlichen Selbstreflexivität ist es ein Anderssein, das die Beziehung zum Ich vermittelt, ein Anderssein, das mit der transzendentalen Leiblichkeit der Anderen gebunden ist.

So Husserl:

So reflektierend und immer wieder reflektierend finde ich immer wieder Gegenüber-Seiendes und Ich, finde dasselbe Ich in diesen Reflexionen, finde das Immer-Wieder des Reflektierens und Reflektieren-Könnens selbst als Gegenüber des Ich, das ein und dasselbe ist, wie es auch immer gegenüber gesetzt sein und zu dem dabei anonymen Ich reflektiert werden mag. Ich finde in diesem beständigen Sich-Spalten des Ich und Sich-dann-wieder-Identifizieren ein Ich, das ich als Uropol, als ursprünglich fungierendes Ich bezeichne, und 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, darunter die Welt außer mir, in dieser andere Ich, weltlich als leiblich waltende, mit Naturkörpern, den körperlichen Leibern verbundene Ich und alles sonst Weltzugehörige, das ist, aber nicht ein Ich in sich trägt (Husserl 2006: C2, 2).

In der transzendentalen Selbstreflexivität wird das reflexiv objektivierte Ich zum Gegenübersein, d.h. zum Nicht-Ich als objektivem Korrelat; und eben als objektives Korrelat setzt es sich als die Ich-Welt, in der u.a. andere leibliche Ich gegeben sind.

Wir finden in den Reflexionen über das ursprüngliche Ich dieselbe argumentative Struktur, die in der Selbstreflexivität der lebendigen Leiblichkeit vorhanden ist. Im leiblichen Leben ist das Nicht-Ich sozusagen das Phänomen-Ding; in den C-Manuskripten wird das Nicht-Ich mit dem Ich gleichgesetzt, das als eine weltliche Äußerlichkeit verstanden wird, die die leibliche Intersubjektivität in sich schließt.

Literatur

Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

de Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: CUP.

Fuchs, Th. (2000). *Das Gedächtnis des Leibes. Phänomenologische Forschungen*, 5(1): 71–89.

Fuchs Th. (2012). *The Phenomenology of Body Memory*. S. Koch, T. Fuchs (Hrsg.). *Body Memory, Metaphors, and Movement*. John Benjamins Publishing Company: Amsterdam, 9–22.

Fuchs, TH. (2017). *Ecology of the Brain. The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser, Hua I. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hrsg. von M. Fleischer, Hua XI. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Texte aus dem Nachlass Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von I. Kern, Hua XIII. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von I. Kern, Hua XIV. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar, Hua Mat. VIII. Dordrecht: Springer.

Nobili, F. (2022). *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*. Milano–Udine: Mimesis.

Piana, G. (1965). *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*. Milano: Lampignano Nigri Editore.

Pugliese, A. (2020). Io puro, io reale e storicità immanente del soggetto. A partire dal *Bleistiftmanuskript (1912)* di Husserl. *B@belonline*, 6: 55–66.

Rinofner-Kreidl, S. (2000). *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg–München: Karl Alber.

Weizsäcker, V. von (1986). *Über neurotischen Aufbau bei inneren Krankheiten (1926)*. *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weizsäcker, V. von (1987). *Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

