

## Teil A: Aporien der Sinnlichkeit: Taktilität und Leibtheorie



## 2. Ein Tastversuch: Edmund Husserls ›Doppelempfindung‹

### 2.1 Der Ort des Leibs: Genese einer Theoriefigur

#### a) Auftakt

In einem Unterkapitel des zweiten Teils seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* – kurz: *Ideen II* – führt Edmund Husserl einen Versuch mit den eigenen Händen durch. Die kleine philosophische Szene, die unter dem Titel ›Doppelempfindung‹ berühmt geworden ist, scheint zunächst denkbar simpel. Husserl streicht mit einer Hand über die andere und beschreibt die entstehenden Empfindungen. Er bemerkt zwei Dinge: zum einen »Tasterscheinungen [...] von einer weichen, so und so geformten, glatten Hand« (Hua IV, 144), d.h. die betastete linke Hand, die als Tastobjekt der tastenden rechten Hand erscheint; zum anderen eine zweite Empfindung, denn »die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen vor, sie werden in ihr ›lokalisiert‹, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend« (Hua IV, 145).<sup>1</sup> Bei der Selbstbetastung fühlt man, zusätzlich zum Tasten der rechten Hand, das Betastetwerden in der linken Hand. Dieses Verhältnis ist prinzipiell austauschbar. Jedes Tasten kann als Betastetwerden aufgefasst werden und auch die betastete Hand tastet unweigerlich selbst. Der Tastvorgang macht sich also zweifach in jeder Hand bemerkbar: die rechte Hand fühlt, *was* sie betastet, und die linke Hand fühlt, *dass* sie betastet wird – und *vice versa*.<sup>2</sup> Statt das Subjekt des Tastens und das betastete Objekt klar zu unterscheiden, eröffnet sich im Betasten der eigenen Hand das komplexe Empfindungsfeld eines »getastete[n] Tastende[n]« (Hua IV, 148).

---

1 Husserls Sperrungen werden hier zur besseren Lesbarkeit entfernt, wenn sie nicht – wie hier – zur Betonung einzelner Begriffe eingesetzt sind und damit semantische Funktion besitzen. In diesem Fall sind sie kursiv wiedergegeben.

2 Ob man bei der Selbstberührung tatsächlich aktives Tasten und passives Betastetwerden stets auseinanderhalten kann, oder ob die Doppelempfindung nicht vielmehr als eine einzige, ›amalgamierte‹ Tastempfindung erscheint, kann im Selbstversuch durchaus hinterfragt werden. »Entstehen zwei Empfindungen, wenn sich zwei Tastorgane berühren?«, fragte bereits Ernst Heinrich Weber in seiner 1846 zuerst veröffentlichten, einflussreichen psychophysischen Studie zum Tastsinn (Ernst Heinrich Weber, *Tastsinn und Gemeingefühl*, Leipzig 1910, S. 110). Je nach berührendem bzw. berührtem Organ, so Webers Ergebnis, treten unterschiedlich differenzierbare Empfindungen bzw. Empfindungskomplexe auf.

## 2. Ein Tastversuch: Edmund Husserls ›Doppelempfindung‹

Die mehrfache Spiegelung oder Doppelung der Tastempfindung in der Selbstberührung hat eine *konstituierende* Funktion. Der Körper des tastenden Subjekts wird als ein buchstäblich ›herausragender‹ Gegenstand erkenntlich und lässt eine theoretische Figur entstehen, die in der Phänomenologie fortan ›Leib‹ heißen wird. Dieser Leib ist nicht einfach mehr Ding unter anderen Dingen in der Welt, sondern durch einen »affektiven Selbstbezug«<sup>3</sup> buchstäblich herausgehoben: Die »spezifische[n] Leibesvorkommnisse der Art, die wir *Empfindnisse* nennen [...], fehlen den ›bloß materiellen Dingen« (Hua IV, 146). Sie eröffnen den Weg in ein Wahrnehmungsfeld, das dem Transzendentalphilosophen Husserl eine letztlich nie ausformulierte Theorie der Sinnlichkeit mindestens aufdrängt. Maurice Merleau-Ponty wird später von einer »réhabilitation ontologique du sensible«<sup>4</sup> sprechen, deren erhebliche theoretische Konsequenzen schon an der Vielzahl produktiver Bezugnahmen auf das Tastexperiment abzulesen sind.<sup>5</sup> Gleichermäßen ließe sich die Doppelempfindung aber auch als ein theoretischer Konflikttherd phänomenologischen Denkens beschrei-

- 
- 3 Bernhard Waldenfels, »Bewährungsproben der Phänomenologie«, in: *Philosophische Rundschau* 57 (2010), S. 154–178, hier: S. 163. Waldenfels' Artikel unternimmt einen weitreichenden Überblick über das, was phänomenologisch »heute zu erwarten« sei (ebd., S. 155) und schneidet unter den Titeln »Mediale Zwischeninstanzen«, »Leibkörper und Hirnforschung« sowie »Normalität im Widerstreit« (ebd., S. 154) Themengebiete an, die für die folgende Lektüre ebenfalls zentral sein werden.
- 4 Maurice Merleau-Ponty, »Le Philosophe et son ombre«, in: *Signes*, Paris 1960, S. 201–228, hier: S. 210. In der deutschen Übersetzung wird das französische *sensible* etwas zu spezifisch als »Sinnesempfindung« übersetzt: Maurice Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, in: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, S. 45–67, hier: S. 52.
- 5 Die Doppelempfindung wurde besonders in der französischen Philosophie rezipiert, wo nicht nur Phänomenologen wie Maurice Merleau-Ponty, Jean-Luc Nancy und Michel Henry, sondern auch Jacques Derrida oder Gilles Deleuze auf die Doppelempfindung Bezug genommen haben. Vgl. die Spurenverfolgung bei Thomas Bedorf, »Der Händedruck. Kurze Geschichte eines phänomenologischen Leitbeispiels. Teil 1: Husserl, Sartre«, in: Jessica Güsken und Peter Risthaus (Hg.), z.B. *Zeitschrift zum Beispiel. Themenheft: Handgreifliche Beispiele, Erste Lieferung* 2 (2019), S. 99–112; sowie Thomas Bedorf, »Der Händedruck. Kurze Geschichte eines phänomenologischen Leitbeispiels. Teil 2: Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Derrida«, in: Jessica Güsken und Peter Risthaus (Hg.), z.B. *Zeitschrift zum Beispiel. Themenheft: Handgreifliche Beispiele, Zweite Lieferung* 3 (2019), S. 31–54. Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem Bernhard Waldenfels als Teil seiner »Phänomenologie der Responsivität« mit der Doppelempfindung beschäftigt, vgl. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000, S. 35–44. Vgl. auch einige kürzere Texte Hans Blumenbergs: »Tast-sinn und Wirklichkeitsbewußtsein«, in: *Zu den Sachen und zurück*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2002, S. 231–236, sowie »Selbstberührung«, in: *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, hg. von Nicola Zambon, Berlin 2018, S. 478–482.

ben. Husserls Theorie des Leibes und ihr Ideal tastender Unmittelbarkeit stehen quer zum bewusstseinsphilosophischen Interesse der Phänomenologie und lassen sich nur schwerlich dem transzendentalphilosophischen Theoriegebäude subsumieren. Ein solcher ›problemorientierter‹ Zugang zur Doppelempfindung kann sich auf Lektüren Käte Meyer-Drawes und Jacques Derridas berufen,<sup>6</sup> die gezeigt haben, dass Leiblichkeit, als »Provokation der Architektur des Erkennens«<sup>7</sup> sowie als Figur eines anthropologischen Restbestands, eine dezidiert *widerspenstige* Theoriefigur darstellt. Husserl hat stets suggeriert, dass sich alle Probleme bei gründlicher Prüfung und methodisch sicherem Vorgehen letztlich der transzendentalen Phänomenologie fügen lassen. Bei genauer Betrachtung wird das schnell fraglich. Umgekehrt ließe sich auf Husserls Leibtheorie übertragen, was Michel Foucault an Nietzsche beschrieben hat: der Leib als ein »Ort der Zersetzung des Ich«, der als »Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen« eine genealogische Perspektive einfordert, welche die »Verbindung zwischen Leib und Geschichte«<sup>8</sup> zutage treten lässt. Auch für Husserl gilt, dass die Doppelempfindung, je mehr sich in ihr ein Konflikt zwischen den leibtheoretischen und den bewusstseinsphilosophischen Tendenzen der Phänomenologie niederschlägt, desto stärker als Teil zeitgenössischer Neuverhandlungen des Tastsinns aufzufassen ist. Zwischen Diskursen körperlicher Wahrnehmung, medialer Vermittlung und technischer Verlängerbarkeit eingelagert, trägt die Doppelempfindung die Spuren theoretischer Aushandlungsprozesse in sich, die nicht nur Husserls Denken systematisch durchziehen, sondern grundsätzlich die Diskussionen der Zeit über Wahrnehmung, Körper und Weltverhältnisse auszeichnen (Kap. 2.3).

Einer solchen Historisierung wie Problematisierung des Husserl'schen Tastversuchs geht es also weniger darum, dessen innere Kohärenz zu bemängeln, als darum, im reibungsvollen Ineinanderspiel philosophischer Prämissen, sprachlicher Formen und historischer Resonanzen Husserls tastende Hände als Seismografen einer neu zu verhandelnden leiblichen

---

6 Käte Meyer-Drawe, »Der Leib – »ein unvollkommen konstituiertes Ding«, in: Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt a.M. 1989, S. 291–306; Jacques Derrida, *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007, S. 207–234.

7 Käte Meyer-Drawe, »Der Leib – »ein unvollkommen konstituiertes Ding«, S. 297.

8 Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970–1975*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt a.M. 2002, S. 166–191, hier: S. 174.

Sinnlichkeit zu beschreiben. Dabei lassen sich einleitend drei Konfliktlinien nennen, die für Husserls Tastversuch charakteristisch sind und die den folgenden Lektüreversuch anleiten. *Erstens* beginnt die Doppelempfindung als Versuch eines *Rückzugs* des Leibs auf sich selbst, entdeckt dabei jedoch eine Form körperlicher *Offenheit*, die als unhintergebar leiblicher Weltbezug das Bewusstseinsprimat der Phänomenologie gefährdet. Der Leib erweist sich im Tastexperiment als ein Empfindungsfeld affektiver Potenzialität, das sowohl Husserls methodischen Solipsismus als auch seine transzendentalen Absichten durchkreuzt. Die Doppelfindung lässt sich, *zweitens*, als Versuch einer Maximierung von *Immanenz* beschreiben, entkommt aber nie der Notwendigkeit taktiler *Vermittlung*.<sup>9</sup> Zwar stellt die Selbstberührung den aktiven Versuch dar, die sinnlichen Dispositionen des leiblichen Subjekts aus sich selbst heraus, »autoaffektiv«<sup>10</sup> zu entwickeln, diese Hinwendung zur Unmittelbarkeit verbleibt jedoch – wie es der Begriff des ›Un-Mittelbaren‹ suggeriert – die versuchte Negation einer immer vorausgesetzten Vermittlung.<sup>11</sup> Sie stößt auf ein

9 Philosophische Kritik an der Emphase erkenntnistheoretischer Unmittelbarkeit der Phänomenologie hat bereits in aller Deutlichkeit Adorno geäußert: Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, in: *Gesammelte Schriften, Bd. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, hg. von Rolf Tiedemann Frankfurt a.M. 1990. Zur Kritik der metaphysischen Voraussetzungen der Überhöhung von Selbstpräsenz und lebendiger Gegenwart vgl. Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M. 2015, hier: S. 11–17 und S. 74. Die phänomenologischen Konsequenzen untersucht: Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M. 2002. Vgl. auch: Emmanuel Alloa und Natalie Depraz, »Edmund Husserl – ›Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding‹«, in: Emmanuel Alloa u.a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2019, S. 7–22.

10 Vgl. zum Begriff der Autoaffektion bei Husserl als Ideal einer sich selbst hörenden Stimme: Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 102–107. In Derridas *Grammatologie* ist die Autoaffektion Beispiel und Symptom der logozentristischen Tradition: »Der Logos aber kann unendlich und sich selbst gegenwärtig nur sein, kann als *Selbstaffektion sich nur ereignen* durch die *Stimme*: als Ordnung des Bezeichnens, durch die das Subjekt in sich heraustritt, in der es den Signifikanten, den es selbst äußert und von dem es gleichzeitig gezeichnet affiziert wird, nicht aus sich heraus setzt. Derart ist zumindest die Erfahrung – oder das Bewußtsein – der Stimme: Sich-im-Reden-Vernehmen.« (Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1974, S. 175) Der späte Derrida hat sich intensiver mit dem Tastsinn beschäftigt; bzgl. der Doppelempfindung spricht er von einer »Auto-Hetero-Affektion« (Jacques Derrida, *Berühren. Jean-Luc Nancy*, S. 232).

11 Zur ›Un-Mittelbarkeit‹ als »Aufhebung einer -mittelbarkeit« als Charakteristikum der »Wahrnehmungstechniken« der Zwischenkriegszeit vgl. Tobias Wilke, *Medien der Unmittelbarkeit. Dingkonzepte und Wahrnehmungstechniken, 1918–1939*, München und Paderborn 2010, hier vor allem: S. 20ff.

›ursprüngliches Supplement« im Moment der Maximierung von Selbstpräsenz.<sup>12</sup> Man kann regelrecht von einem leiblichen Schisma sprechen, nach dem die gleichzeitig wahrgenommene und wahrnehmende Hand zwischen äußerem Objekt und immanentem Subjekt des Empfindungsakts oszilliert. Mit der Unmöglichkeit leiblichen Selbstabschlusses wird eine Fremdheitserfahrung zur Möglichkeitsbedingung jedes körperlichen Selbstbezugs. *Drittens* muss der Versuchsaufbau als Erkundung eines Raumes unmittelbarer *Evidenz* verstanden werden – für die der Tastsinn philosophiegeschichtlicher Bürge ist<sup>13</sup> –, deren praktische Durchführung aber immer wieder auf die *Kontingenz* körperlicher Gegebenheiten verweist. Im Zentrum dieses Problems steht Husserls Wahl der Hand als *exemplarisches* Tastorgan. Sie ist sowohl ein prinzipiell austauschbares Durchführungsorgan des Versuchs wie sie gleichzeitig als sein herausragendes Paradigma fungiert. Dies verweist auf einige still vorausgesetzte Vorannahmen, welche die Doppelempfindung durchziehen und sie als theoretischen Versuch motivieren, insbesondere eine latente anthropologische Spannung, die sich etwa zu erkennen gibt, wenn Husserl von einem Leib spricht, »in dem ich unmittelbar *schalte und walte*« (Hua I, 128), oder ihn als »Willensorgan« (Hua IV, 151) und als Organ des »fiat« (Hua IV, 257) charakterisiert. Husserls Leibtheorie rekurriert mit solchen Beschreibungen stets auf die Vorstellung eines aktiven und steuerbaren *Menschenkörpers*, die sein Tastversuch – entgegen der phänomenologischen Pflicht zur voraussetzungslosen Beschreibung – nicht loswird. Ein anthropologischer Subtext organisiert und destabilisiert das Vorgehen Husserls gleichermaßen (Kap. 2.4).

Bei der Doppelempfindung treten Hand und Leib also in ein *genetisches* Verhältnis zueinander: Die Berührung der eigenen Hände bringt einen Leib hervor. Geht es im Folgenden um eine solche *Genese des Leibs*, meint das ausdrücklich nicht eine *Genealogie des Leibs*. Leiblichkeit als theoretische Figur ist sicherlich älter als der Versuch Husserls<sup>14</sup> und wird

12 Vgl. Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 231. Von ›originären Supplemen-ten« in phänomenologischen Leibtheorien spricht auch Bernhard Waldenfels, »Bewährungsproben der Phänomenologie«, S. 162.

13 Vgl. dazu auch als eine Vorgeschichte von Husserls Tastversuch: Natalie Binczek, *Kontakt. Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, Tübingen 2007.

14 Vgl. Stephan Grätzel, *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart 1989, zeichnet die philosophiegeschichtliche Entwicklung von Leibkonzepten von Descartes bis Nietzsche nach; Georg Braungart, *Leibhafter Sinn. Der andere Diskurs der Moderne*, Tübingen 1995, geht in seiner literaturgeschichtlichen Studie vor allem von Herder aus; die

## 2. Ein Tastversuch: Edmund Husserls ›Doppelempfindung‹

etwa schon bei Friedrich Nietzsche als Gegengewicht zum tradierten philosophischen Fokus auf den Geist aufgewertet: »Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand [!] seines Willens«, lehrt sein Zarathustra.<sup>15</sup> Umso mehr gerät in einer auf Husserl fokussierenden Lektüre in den Blick, wie sich erst in der In-Szene-Setzung des Tastversuchs ein solches theoretisches Objekt konstituiert. Auf diese buchstäblich *poietische* Kraft der Doppelempfindung – im Sinne des Herstellens wie im Sinne seiner darstellerischen Verfahren – ist besonderen Wert zu legen, insofern diese doppeldeutige ›po(i)etologische‹ Frage vom Projekt der Phänomenologie nicht zu trennen ist. Wenn Husserls Tastversuch, wie alle Gegenstände einer stets deskriptiv vorgehenden Phänomenologie, im Selbstversuch *erschrieben* werden muss, dann bezeichnet ›Doppelempfindung‹ fortan ein Dreifaches: ein leibliches Empfindungsphänomen, eine theoretische Operation und deren sprachliche Darstellung. Statt einer Beschreibung von Husserls Leibphilosophie soll es im Folgenden um diese mehrdeutige ›Hervorbringung‹ des Leibs und die nicht zufällige Rolle der Hand dabei gehen.

### b) Das Erscheinen des Leibs

Vom Leib als einem Objekt zu sprechen, das sich in der Selbstbetastung *konstituiert*, greift bereits auf phänomenologisches Vokabular zurück, das erklärt werden muss. Der Begriff der ›Konstitution‹ ist grundlegend für die Phänomenologie und bildet zunächst das notwendige Korrelat des phänomenologischen Basalthorems der ›Intentionalität‹, d.h. der Tatsache, dass das Bewusstsein als ein (beispielsweise auf Gegenstände) *gerichtetes* verstanden werden muss. Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas, das innerhalb des Erfahrungsstroms als Seiendes nicht nur *für*, sondern auch *durch* ein Bewusstsein konstituiert wird.<sup>16</sup> Dabei geht es

---

Beiträge des Sammelbandes Matthias Koßler und Michael Jeske (Hg.), *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*, Würzburg 2012, konzentrieren sich in unterschiedlichen Ansätzen auf die im Titel genannten Philosophen.

15 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (=Kritische Studienausgabe, Bd. 4), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S. 40.

16 Vgl. zu den mit der ›Konstitution‹ einhergehenden Fragestellungen der Phänomenologie: Dan Zahavi, »Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl«, in: *Philosophiques* 20(2) (1993), S. 363–381, hier: S. 363; sowie Sebastian Luft, »Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbe-



nicht um ›Dinge an sich‹ jenseits von Bewusstseinsakten – Husserl hält die Vorstellung, die Wahrnehmung käme »an das Ding selbst nicht heran«, für einen »prinzipielle[n] Irrtum« (Hua III/1, 89). Seine Phänomenologie fängt das Verhältnis von intentionalem und realem Gegenstand stattdessen durch ein »vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten« (Hua III/1, 85) ein. Auch das phänomenologische Mantra ›Zu den Sachen selbst‹ meint daher immer nur diejenigen ›Sachen‹, die durch ein Bewusstsein konstituiert sind.<sup>17</sup>

In den *Ideen II* setzen die Konstitutionsleistungen seiner Leibtheorie die transzendente Reduktion voraus, die Husserl im ersten Teil seiner *Ideen* entwickelt hat. Mithilfe der *Epoché* (ἐποχή), d.h. der ›Einklammerung‹ des naiven Lebensvollzug und der Ausschaltung der »natürlichen Einstellung« (Hua III/1, 56ff.), zielt Husserl dabei auf eine Reduktion im Wortsinn: ein Zurückführen (*re-ducere*) des Erscheinenden auf Akte des Bewusstseins.<sup>18</sup> Die *Epoché* erhebt den phänomenologischen Blick zur ›Wesensschau‹ und die Phänomenologie zu einer *prima philosophia*, die fortan mit dem Anspruch auftritt, Möglichkeit und Bedingung von Erkenntnis überhaupt zu beschreiben. Wenn die sogenannte »natürliche Welt« durch die *Epoché* ihre Seinsgeltung verliert – »Alles und jedes, was sie [die natürliche Einstellung, A.H.] in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern« (Hua III/1, 65) –, dann geht es Husserl jedenfalls nicht um einen metho-

---

deutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie«, in: *Phänomenologische Forschungen* (2012), S. 5–29. Einen phänomenologiegeschichtlichen Überblick unternimmt Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag 1970.

- 17 Dieses phänomenologische ›Motto‹ wurde zuerst in den *Logischen Untersuchungen* in Abgrenzung zum logischen Positivismus formuliert: »Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ›bloßen Worten‹, das ist mit einem bloß symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben, wie wir es zunächst in unseren Reflexionen über den Sinn der in der reinen Logik aufgestellten Gesetze über ›Begriffe‹, ›Urteile‹ ›Wahrheiten‹ usw. mit ihren mannigfachen Besonderungen haben. Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die ›Sachen selbst‹ zurückgehen.« (Hua XIX/1, 10; vgl. auch Hua III/1, 42)
- 18 Ob *Epoché* und »transzendente Reduktion« zwei verschiedene Schritte oder ein und dasselbe sind, ist dabei nicht ganz klar (vgl. »Epoché«, in: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, hg. von Helmuth Vetter, Hamburg 2004, S. 145–151, hier vor allem S. 145). Eine klare Unterscheidung trifft auch Alexander Schnell, der die Verwischung der beiden Termini als Inkonzsequenz Husserls kritisiert, vgl. Alexander Schnell, *Was ist Phänomenologie*, Frankfurt 2019, S. 51ff. Wenn Husserl diese beiden Schritte terminologisch nicht scharf trennt, dann wohl deshalb, weil sie zusammengehören: Ohne transzendente Reduktion hätte die Einstellung der *Epoché* keinen Zweck.

dischen Zweifel cartesianischer Prägung,<sup>19</sup> sondern um eine »Urteilsenthaltung«, ein »Absehen«, darum »keinen Gebrauch« zu machen (Hua III/1, 63ff.), um eine »absolute Korrelation von Seiendem jeder Art und jeden Sinnes einerseits und absoluter Subjektivität andererseits« (Hua VI, 154) zu hinterlassen. Als »phänomenologische[s] Residuum« (Hua III/1, 68) eröffnet sich im transzendentalen Bewusstsein ein Raum absoluter Selbstgegenwart.<sup>20</sup> Die Schwierigkeiten der *Epoché* als der zentralsten aller phänomenologischen Techniken hat Husserl zwar stets betont, aber ihre faktische Durchführbarkeit nie hinterfragt, sondern stets vorausgesetzt.<sup>21</sup> Übung brauche es zwar, aber »bei furchtloser Konsequenz (die nicht jedermanns Sache ist)« (Hua V, 149) verspricht die *Epoché* immerhin die Wirkung einer »religiösen Umkehrung«. (Hua VI, 140)

Durch die *Epoché* radikalisiert sich die Herausforderung phänomenologischer Konstitution: »Die Welt im Ganzen der Reduktion zu unterwerfen«, hat nach Sebastian Luft zur Voraussetzung, ebenjene Welt »im Ganzen als konstituierte zu begreifen«. <sup>22</sup> Eugen Fink bezeichnet Husserls transzendentales Projekt daher als »wesenhaft ›konstitutive Phänomenologie‹: »Das wahre Thema der Phänomenologie ist weder die Welt einer-

19 Husserl zweifelt nicht, sondern enthält sich des Urteils; er braucht daher auch keinen *genius malignus*. Das zu berücksichtigen ist auch wichtig, um sich Husserls Descartes-Lektüren, in denen er von einer »Cartesischen Epoché« spricht, mit einer gewissen Vorsicht zu nähern. Diese Bezeichnung läuft Gefahr, Unterschiede mehr zu verwischen als Ähnlichkeiten zu erhellen (vgl. etwa Hua VI, 76–80). Vgl. dazu Elisabeth Strökers Einleitung zu Husserls *Cartesischen Meditationen*: Hua I, XI–XX, hier: S. XIIIff.

20 Vgl. Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 74f. Aus innerphänomenologischer Perspektive hat Søren Overgaard die Epoché als Zitationstechnik beschrieben und damit den vermeintlichen ›Purifikationsgestus‹ phänomenologischer Einklammerung bestritten: Søren Overgaard, »How to do things with brackets: the epoché explained«, in: *Continental Philosophy Review* 48 (2015), S. 179–195. Adorno spricht in ähnlicher Weise, allerdings in kritischer Absicht, von der *Epoché* als einer »Welt in Anführungszeichen«, die nichts ist als eine »Tautologie der existierenden« (Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 200).

21 Die transzendente Wende, welche die Phänomenologie mit den *Ideen I* nimmt, war unter Husserls Schülern nicht unumstritten (vgl. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag u.a. 1982, S. 107 und 168). Entsprechend hat sich aber auch Husserl immer wieder von vermeintlich Abtrünnigen abgesetzt: vgl. dazu Edmund Husserl, Brief an Karl Löwith, 22. Februar 1937, in: *Briefwechsel*, Bd. IV: *Die Freiburger Schüler*, Dordrecht 1994. S. 397, der vor allem Heidegger und Scheler (deren Status als ›Schüler der Phänomenologie‹ Husserl chronisch überschätzt hat) als »Frühvollendete« abtut. Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 2.4 zum Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie.

22 Sebastian Luft, »Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl«, S. 21.

seits, noch eine ihr gegenüberzustellende transzendente Subjektivität andererseits, sondern das *Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität*.<sup>23</sup> Nach der Durchstreichung aller Seinssetzungen wird das Ziel einer »objektive[n] Einheit der Gegenständlichkeit«, die sich »einstimmig ›bekunden‹, ›ausweisen‹, und ›vernünftig‹ bestimmen lassen kann« (Hua III/1, 196) damit in spezifischer Weise erklärungsbedürftig. »Konstitution« bezeichnet notwendigerweise eine Rekonstitution von etwas, das durch die Reduktion preisgegeben wurde.<sup>24</sup> Das betrifft nicht zuletzt das phänomenologische Subjekt selbst, das sich korrelativ zum Konstitutionsgeschehen *mitkonstituieren* muss.<sup>25</sup> Husserl reflektiert in der *Krisis* die radikalen Konsequenzen dieses Schritts, wenn er schreibt, die Phänomenologie müsse »zunächst bodenlos anfangen«, um sich »aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen«. (Hua VI, 185)<sup>26</sup>

An diese Herausforderung der phänomenologischen Bodenlosigkeit müssen die *Ideen II* anknüpfen, wenn sie *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (so der Untertitel) vorzunehmen versuchen. Im ersten Teil der *Ideen* hat Husserl dies als »funktionelles Problem« (vgl. Hua III/1, 196) beschrieben und durch die Unterscheidung von *Noesis* und *Noema* in einen »Bauplan« des intentionalen Bewusstseins überführt. Die *Ideen II* befassen sich dahingegen stärker mit der Natur des zu Konstituierenden und versuchen, in drei Abschnitten die Konstitution der »materiellen Welt«,

---

23 Eugen Fink, »Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik«, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, S. 79–156, hier: S. 139.

24 Emmanuel Levinas etwa spricht wie selbstverständlich von der »Rekonstitution des konkreten Seins des Gegenstands« (Emmanuel Levinas, »Überlegungen zur phänomenologischen Technik«, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg und München 1999, S. 81–102, hier: S. 89, Hervorhebung A.H.).

25 Vgl. Dan Zahavi, »Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl«, S. 377: »L'activité constituante est caractérisée par une sorte de réciprocité dans la mesure où l'agent constituant est lui-même constitué par le processus de constitution.«

26 Husserl bezeichnet daher wiederholt die Arbeit am »Selbstverständlichen« als »das größte aller Rätsel« (Hua VI, 184) und damit als zentrale Herausforderung seiner Philosophie. Hans Blumenberg bringt das auf den Punkt: »Selbstverständlichkeit ist [...] einerseits die Signatur aller phänomenologischen Gegenstände, andererseits die Auszeichnung eines von ihr entdeckten und daher ihr schlechthin adäquaten besonderen Gegenstandsfeldes.« (Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2010, S. 106.) Zur Selbstverständlichkeit des Handgebrauchs bei Heidegger vgl. Kap. 5.1.

der »animalischen Natur« und der »geistigen Welt« nachzuvollziehen.<sup>27</sup> Diese Verschiebung von der Architektonik der Konstitutionsleistung zur Stufenlogik der Konstitutionsgegenstände bedeutet auch eine folgenreiche Verschiebung hin zu einem stärker wahrnehmungsbasierten Zugang. Husserl begibt sich in einen Raum, den man seit Kants transzendentaler Ästhetik schlicht ›Sinnlichkeit‹ nennt – »[d]ie Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen«<sup>28</sup> –, auch wenn Husserl den Begriff teilweise ablehnt.<sup>29</sup> Stehen mit der Hinwendung zur Sinnlichkeit spezifische sinnliche Fakultäten zur Disposition, ist es kein Zufall, dass sich Husserl hier zum ersten Mal dem Leib zuwendet. Schon früh in den *Ideen II* muss Husserl eingestehen, dass die »Selbstvergessenheit« des phänomenologischen Subjekts, wie sie die *Epoché* ja noch eingeübt hatte, in diesem Kontext »nicht wohl angebracht« scheint (Hua IV, 55): »Es stellt sich heraus, daß die Beschaffenheit der materiellen Dinge als Aistheta, so wie sie anschaulich vor mir stehen, abhängig sind von meiner, des erfahrenden Subjekts, Beschaffenheit, bezogen auf meinen Leib und meine ›normale Sinnlichkeit‹.« (Hua IV, 56)<sup>30</sup> Husserl wird dem Leib schon an dieser frühen Stelle drei fundamentale Funktionen zuweisen. Der Leib ist erstens »Wahrnehmungsorgan, er ist bei aller Wahrnehmung notwendig dabei« (Hua IV, 56); zweitens ist er »Träger der Orientierungspunkte Null«, also Definiens des »Hier und Jetzt« (Hua IV, 56), auf das Phänomene bezogen sind; drittens ist er, aufgrund der in ihm ablaufenden »kinästhetischen Empfindungen«, konstitutiv »für den Aufbau der räumlichen Welt« (Hua IV, 57). Wenn sich eine materielle Welt für und durch ein Bewusstsein konstituieren lassen soll, dann funktioniert das nur über einen empfindenden und wahrnehmenden Leib.

27 Nach diesen Begriffen sind die einzelnen Abschnitte der *Ideen II* gegliedert (vgl. Hua IV, V–XI). »Animalisch« bedeutet hier nicht »tierisch«, sondern »seelisch« und umfasst, dem Anspruch nach, gleichermaßen die Konstitution von Menschen und Tieren. Auf die Problematik dieses Begriffs wird noch einzugehen sein.

28 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. 1787 (=Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Bd. III), Berlin 1911, S. 49.

29 Der Begriff ›Sinnlichkeit‹ läuft laut Husserl Gefahr, bloße »sinnliche Data« und »die sinnlichen Gefühle und Triebe« zu vermengen – erstere wären Teil der sensuellen *hylé*, letztere der intentionalen *morphé* (Hua III/1, 193). Zumindest für die Kantische Bestimmung von Sinnlichkeit trifft das nicht zu.

30 Erwähnung findet der Leib auch schon im ersten Band der *Ideen*, allerdings nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Konstitution (vgl. Hua III/1, 116f.).

In der Forschung trifft man oft auf die Vorstellung, dieser Leib, als gelebter und erfahrener *Eigenleib*, sei in Kontrast zu einem materiell vorfindlichen *Körper* zu setzen. Diese sehr anschauliche und auch etymologisch zu unterfütternde<sup>31</sup> Gegenüberstellung von Leib und Körper – oft als Komposita »Körperhaben« und »Leibsein« zusätzlich akzentuiert<sup>32</sup> – hat zwar eine breite Rezeption erfahren,<sup>33</sup> ist aber für Husserl nicht einfach zu übernehmen. »Körper« wird von Husserl ganz allgemein im Sinne *physischer* Körper verstanden und daher ist der Leib, insofern er *auch* materielles Ding in der Welt ist, *auch* ein Körper, wenn auch nicht »bloß« ein Körper: »Unter den eigentlichen Körpern dieser Natur finde ich [...] meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib.« (Hua I, 128) Maßgeblich für den Phänomenologen ist die Erscheinungsweise des Leibs und nach Husserl tritt er eben

- 
- 31 Vgl. zusammenfassend Matthias Koßler, »Leib und Körper. Zum Zusammenhang von Körperkult und Leibesverachtung«, in: *Widerspruch* 42 (2004), S. 80–88, hier: S. 80f.: »Das Wort ›Körper‹ wurde im 13. Jh. aus dem Lateinischen entlehnt und nahm nach und nach die Stelle des Wortes ›lich‹ ein, das mit der Weiterentwicklung zu ›Leiche‹ zugleich eine Bedeutungsverengung erfuhr. Das Wort ›Leib‹ hingegen ist die alte und ursprüngliche Form der Substantivierung von ›leben‹. Die Differenzierung zwischen ›Leib‹ und ›Leben‹ (dem substantivierten Infinitiv, der im Mittelalter erstmals auftaucht) findet im Übergang zur Neuzeit statt, also parallel zur Entwicklung der Begriffe ›Körper‹ und ›Leiche‹. Diese etymologische Betrachtung zeigt an, dass ›Körper‹ und ›Leib‹ insofern in einem Gegensatz zueinander stehen, als ›Leib‹ untrennbar mit Lebendigkeit verknüpft ist, während demgegenüber ›Körper‹ den Aspekt der Leblosgkeit betont.«
- 32 Dieses Begriffspaar wird dann wiederum etwas holzschnittartig Helmuth Plessners Anthropologie zugeschrieben, der allerdings Körper und Leib terminologisch nicht derart konsequent trennt. Stattdessen formuliert Plessners »Prinzip der exzentrischen Positionalität« weitaus differenziertere körperliche (Selbst-)Bezüge, als das die einfache Trennung von Körperhaben und Leibsein suggeriert: »Ihm [dem Menschen, A.H.] ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. [...] Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*.« (Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und New York 1975, S. 292f.) Mit Husserls Leibtheorie darf das nicht vermengt werden: Husserl operiert unter den Bedingungen einer bewusstseinszentrierten Transzendentalphilosophie; Plessner hingegen schreibt über spezifisch *menschliche* Körperverhältnisse. Bezüglich der Trennung von Haben und Sein, meint Husserl im Übrigen, es könne »sehr wohl heißen ich bin nicht mein Leib, sondern ich habe meinen Leib« (Hua IV, 94).
- 33 Vgl. etwa Thomas Fuchs, »Wege aus dem Ego-Tunnel. Zur gegenwärtigen Bedeutung der Phänomenologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63(5) 2015, S. 801–823.

*sowohl* als materieller Körper *als auch* als empfindender Leib auf. Leib und Körper sind in der Empfindung aufeinander verwiesen und wenn Husserl nur den materiellen Teil bezeichnen will, spricht er entsprechend vom »Leibkörper« (vgl. Hua IV, 63, 121, 138, 144).

Diese Untrennbarkeit von materiellem und empfindendem Leib verweist auf eine innere Spannung, die für die Doppelempfindung genauso entscheidend wie problematisch ist. Wenn ein materieller Leib bei jedem Bewusstseinsakt »mit dabei ist« (Hua IV, 144), wird fragwürdig, wie sich dieser unhintergehbare körperliche Weltbezug zur Ausklammerung aller Seinssetzungen der *Epoché* verhält. Auf der einen Seite war es das Resultat der transzendentalen Reduktion, die »natürliche Welt« in einen Zustand reiner Phänomenalität zu verwandeln, für die nur noch das konstituierende Bewusstsein zuständig ist. Auf der anderen Seite zeigen die folgenden Untersuchungen zur Konstitution, dass die materiellen Gegebenheiten des Leibs mitformen, was sich überhaupt an Phänomenen zeigt. Der Leib scheint damit, mit Käthe Meyer-Drawe gesprochen, »auf beiden Seiten des Konstitutionsgeschehens«<sup>34</sup> zu stehen, ist also gleichzeitig konstituierendes Organ als auch konstituiertes Ding. Schon Adorno hatte – vor der Veröffentlichung der *Ideen II* – in der Phänomenologie den Konflikt erkannt, dass mit dem Leib »die Empfindung [...] gar nicht isoliert werden kann von den Sinnesorganen«: »[D]as Constituens wäre so abhängig vom Constitutum wie dieses von jenem. An dieser Stelle muß Husserls Analyse verstummen, wenn sie nicht die gesamte *ἐποχή* durch einen in dieser gewonnenen Befund sprengen will.«<sup>35</sup> Gleichzeitig wird erst an diesem Punkt, an dem Leiblichkeit als eine »Provokation der Architektur des Erkennens«<sup>36</sup> erscheint, überhaupt die Notwendigkeit der Doppelempfindung und ihres Vorgehens ersichtlich. Der Clou der Selbstberührung besteht darin, materielle und empfindende Schichten aufeinander abzustimmen und gleichzeitig auftreten zu lassen. Indem im taktilen Selbstempfinden eine Art ›Leib-Effekt‹ eintritt, wird die Aufgabe der leiblichen Selbstbegründung in einer Szene autoaffektiver Berührungsempfindungen umgesetzt. An dieser Stelle wird der ›Ort des Leibes‹ in der Phänomenologie zum ›Ort der Hand‹.

---

34 Käthe Meyer-Drawe, »Der Leib – »ein unvollkommen konstituiertes Ding«, S. 294.

35 Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 149f. Adorno entwickelt diese Beobachtungen anhand der *Cartesischen Meditationen*.

36 Käthe Meyer-Drawe, »Der Leib – »ein unvollkommen konstituiertes Ding«, S. 297.

### 2.2 Anfängen zu Berühren: Husserls Doppelempfindung

#### a) Husserls Ernst des Anfangs

Man könnte damit sagen: Die Doppelempfindung stellt den Lösungsversuch Husserls für die Herausforderung der aporetischen Selbstbegründung phänomenologischer Sinnlichkeitskonzeptionen dar. Mit gewissem Recht kann man ihren Versuchsaufbau damit als eine für Husserl nicht untypische ›Technik des richtigen Anfangens‹ bezeichnen. Es lohnt sich, bei dieser Frage des Anfangens kurz zu verweilen. Nicht nur leitet sich der Begriff selbst von ›angreifen‹ und ›anfassen‹ her;<sup>37</sup> vor allem handelt es sich beim Anfangen um einen neuralgischen Punkt des Verhältnisses von phänomenologischem Denken und seiner sprachlichen Wiedergabe. Man kann, wie das etwa Edward Said getan hat, von Husserl als dem großen ›Anfänger‹ der europäischen Philosophie sprechen,<sup>38</sup> so wie auch Hans Blumenberg Husserls Phänomenologie als eine »Philosophie des unbefangenen Anfangens« charakterisiert hat.<sup>39</sup> Die Aufgabe richtig, d.h. am Anfang anzufangen, hat Husserl wiederholt als die zentrale Herausforderung seiner Philosophie betont: Fehlt »ein Empfinden für den Ernst des Anfangs«, so schreibt er, dann fehlt »das Erste und Wichtigste: der ursprünglich selbsttätig erworbene und eigentümlich philosophische Boden und somit diejenige Bodenständigkeit oder Wurzelechtheit, die wirkliche Philosophie allein ermöglicht« (Hua V, 161). Der Phänomenologe übt sich in einer ›Kunst des Anfangens‹, in der immer wieder um die richtigen Anfänge gerungen und zu den Anfängen zurückgekehrt wird. Es entsteht das philosophische Ideal eines »rechten Anfängers«, der über die allerersten Anfänge weder hinwegkommen kann noch möchte:

Hat er [Husserl spricht von sich als »dem Verfasser«, A.H.] das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstim-

---

37 ›Anfangen‹ leitet sich von ›anfahen‹ (angreifen, anfassen) her, dessen Wortstamm ›fahen‹ durch ›fangen‹ ersetzt wurde und heute nur noch in der ›Fähigkeit‹ geläufig ist; vgl. nicht nur für diese Herleitung, sondern als eine grundlegende ästhetik- und medientheoretisch informierte Auseinandersetzung mit dem Themenfeld des Anfangs: Andrea Polaschegg, *Der Anfang des Ganzen. Eine Medientheorie der Literatur als Verlaufskunst*, Göttingen 2020, S. 84.

38 Edward Said spricht von ihm als »epitome of modern mind in search of absolute beginnings« (Edward Said, *Beginnings. Intention & Method*, London 1985, S. 48).

39 Hans Blumenberg, »Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie«, in: *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, hg. von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler, S. 163–202, hier: S. 171.



## 2. Ein Tastversuch: Edmund Husserls ›Doppelempfindung‹

men müssen, so ist er mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen *wirklichen* Anfänger nennen zu dürfen. Fast möchte er hoffen – wenn ihm Methusalems Alter beschieden wäre – doch noch zum Philosoph werden zu können. (Hua V, 161)

Das ist, 1930 verfasst – also bereits drei Jahrzehnte nach dem philosophischen Durchbruch –, nicht Ausdruck falscher Bescheidenheit, sondern der methodische Imperativ einer ›radikalen‹ Philosophie im Sinne ebenjener »Wurzelechtheit«. Für Husserl, der sich in Zeiten von Philosophischer Anthropologie und Heidegger'scher Fundamentalontologie immer wieder von sogenannten »Frühvollendeten« distanzierte, ist die Bezeichnung »Anfänger« ein durch und durch positiv zu verstehender Anspruch – und das glatte Gegenteil eines Dilettanten. Gleichermäßen deutet sich an, dass, wenn Husserl das Anfängerstadium nie zu verlassen anstrebt, in dieser Gründungs- und Anfangsemphase auch das Risiko zirkulärer Selbstbegründungen und autologischer Leerläufe liegt. In der buchstäblichen Bodenlosigkeit seines Philosophierens, in der es gilt, »sich aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen« (Hua VI, 185), arbeitet Husserl an dem, was Edward Said als die Aporien eines »intransitiven Anfangs« beschrieben hat: ein Anfang, der »no object but its own constant clarification«<sup>40</sup> kennt und in einem »tautological circuit of beginnings about to begin«<sup>41</sup> nie zum Schluss kommt.

Dieser »Ernst des Anfangs« nimmt bei Husserl verschiedene Formen an und durchquert diverse Aspekte seiner Philosophie. Er ist Ausdruck der »Prätention der phänomenologischen Erkenntnistheorie« (Hua VIII, 327) im Sinne ihres transzendentalen Anspruchs als *prima philosophia*; er wird in den Vorlesungen über die *Erste Philosophie* auch praxeologisch qualifiziert und in die Idealbiografie einer »Lebensform des werdenden Philosophen« (Hua VIII, 7) überführt; zuletzt erwächst in der *Krisis* die historische Aufgabe einer »Rückfrage auf die Urstiftung der Ziele« (Hua VI, 72) zur philosophischen Selbstbesinnung der Philosophie. Entsprechend wird das Anfangen für Husserl auch zum poetologischen Prinzip. Philosophieren bedeutet für Husserl ein ständiges Neubeginnen, das sich in unzähligen Manuskriptseiten an Versuchen, Aufzeichnungen, Notizen niederschlägt, die als Neuanfänge einen Ethos des *Immer-wieder-von-vorne-Anfangens* verkörpern. Laut Enzo Paci liegt hier das »primäre und fundamentale Charakteristikum« der Phänomenologie: »Husserl sempre di

---

40 Edward W. Said, *Beginnings*, S. 72.

41 Ebd., S. 76f.



nuovo.«<sup>42</sup> Nicht zufällig hat Husserl sein ganzes Leben lang vor allem Einführungen veröffentlicht.<sup>43</sup>

Zu diesem Fundierungsanspruch der Phänomenologie tritt die *methodische* Entscheidung, die transzendente Zielsetzung von »originären Anschauungen« aus zu entwickeln. Das in den *Ideen I* formulierte »Prinzip aller Prinzipien« besagt, »daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei« (Hua III/1, 51). Das gleich doppelt auftauchende »originär« markiert einen Ursprung, der – als »Rechtsquelle« juridisch erhöht – lebensweltliche Anschauungen zum Wegweiser ins Transzendente erklärt. Husserls Erkenntnislehre beruht darauf, dass in jeder noch so trivialen Erscheinung die Möglichkeit transzendentaler Einsichten angelegt ist. So speist sich die Phänomenologie aus einer Wahrnehmungslehre, die immer schon mehr weiß als jedes Wissen: Was sich von Anfang an gibt, »kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen« (Hua III/1, 51).

Schon im folgenden Satz wird Husserl eine der großen Hürden für diese »originäre Anschauung« formulieren – die Sprache: »Jede Aussage, die nichts weiter tut, als solchen Gegebenheiten durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck zu verleihen, ist also wirklich [...] ein *absoluter Anfang*, im echten Sinne zur Grundlegung berufen, *principium*.« (Hua III/1, 51) Der Anfang phänomenologischer Theoriebildung wird so zum Problem seiner sprachlichen Darstellung. Eine triadische Beziehung zwischen Anfang, Anschauung und sprachlicher Vermittlung tritt auf, die Sehen ›rauschfrei‹ in ein Sagen übergehen lassen soll. Es wird darauf hinauslaufen, in einer rhetorischen Operation, die von der Phänomenologie nicht mehr zu trennen ist, ›Anschaulichkeit‹ sprachlich herzustellen – und das obwohl eine stets in die natürliche Einstellung zurückverweisende Sprache die Reinheit der transzendentalen Einstellung

42 Vgl. Enzo Paci, »Husserl sempre di nuovo«, in: Antonio Banfi und Enzo Paci (Hg.), *Omaggio a Husserl*, Mailand 1960, S. 9–25, hier: S. 9: »Ora si può dire che proprio il fatto che alla fine si deve ricominciare daccapo ci rivela un primo e fondamentale carattere della fenomenologia. La fenomenologia non è ›chiusa‹ e deve essere ›sempre di nuovo‹ ripresa.«

43 Die 1913 erschienenen *Ideen I* tragen den Untertitel *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; die 1930 die *Cartesianischen Meditationen* sind eine *Einleitung in die Phänomenologie* und sogar das aufgrund Husserls Tod 1938 nie fertiggestellte letzte Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* nennt sich eine *Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

eigentlich nicht tangieren dürfte.<sup>44</sup> Merleau-Ponty wird dieses Problem zuspitzen, wenn er hier die »absurde Bemühung« der Phänomenologie ausmacht: »Der Philosoph spricht, doch das ist seine Schwäche [...] er müsste schweigen, schweigend einswerden und im Sein eine Philosophie wiederfinden, die schon fertig vorliegt.«<sup>45</sup>

b) »Zum Beispiel meine Hand«

Derart im Kontext von Husserls Lob des Anfängers verortet, wird die Herausforderung der Doppelempfindung als eine des richtigen Anfangens offensichtlich. Die transzendente Reduktion, auch und gerade als Technik des Anfangens, hat das philosophierende Subjekt in eine Situation gestürzt, in der, wie es an einer Stelle heißt, in »transzendente[r] Einsamkeit« (Hua XXVII, 171) auch »vom Leib abstrahiert wird« (Hua XXVII, 173). Doch ist der Leib nicht nur ein bloßes materielles Ding im weltlichen Zusammenhang, sondern gleichermaßen Bedingung der Möglichkeit von Phänomenalität überhaupt. So steht das Verhältnis von konstituiertem Leib und konstituierendem Bewusstsein vor dem Problem

---

44 Eugen Fink hat zum ersten Mal explizit darauf hingewiesen, dass sich mit der phänomenologischen Reduktion das klassische philosophische Problem der Vermittlung von Begriff und Anschauung dramatisiert: Mangels einer »transcendentalen Sprache« tritt der Phänomenologe mit der *Epoché* »streng genommen auch aus der Situation heraus, in welcher die menschliche Sprache behaust ist« (Eugen Fink, »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11(3) (1957), S. 321–337, hier: S. 335). Es steht dabei deutlich mehr auf dem Spiel als die Textualität der Phänomenologie als bloßes Problem der richtigen Wiedergabe, wie es etwa Julia Jonas anhand von Husserl, Scheler und Heidegger erarbeitet (vgl. Julia Jonas, *Der phänomenologische Text: Eine Studie zu Edmund Husserl, Martin Heidegger und Franz Kafka*, Würzburg 2004), sondern dass eine Sprache gefunden werden muss, die sich als eine transzendente in gewisser Weise »maskiert«. Dass entsprechend eine phänomenologische *Poetik* wesentlicher Bestandteil ihres philosophischen Verfahrens ist, wurde erst in jüngerer Zeit in der Forschung intensiver verfolgt. Herausgearbeitet wurde das Problem, dass »both the method and existence of phenomenology depend upon a literary medium that cannot but be foreign to it«, von: Philippe P. Haensler, Kristina Mendicino und Rochelle Tobias, »Introduction«, in: Dies. (Hg.), *Phenomenology to the Letter. Husserl & Literature*, Berlin und Boston 2021, S. 1–19, hier: S. 5. Eine frühe Hinführung zu diesem Themenbereich findet sich bei Ferdinand Fellmann, dessen Argument von einer »Einsicht in die wesenhaft ästhetische Struktur der Erlebnisallgemeinheit« ausgeht: Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Freiburg und München 1989, S. 17.

45 Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 2004, S. 166.

einer unmöglichen Anfangsbegründung, das den Vorrang des Bewusstseins vor der materiellen Natur fraglich werden lässt.

In einer sehr kurzen und doch entscheidenden Vorbemerkung zum Tastversuch mahnt Husserl daher den richtigen »Ausgangspunkt« (Hua IV, 144) der Überlegungen an. Insofern die materielle Natur »mit ihrem gesamten anschaulichen Bestande bezogen ist auf animalische Subjekte«, dürfen wir, »wenn wir an die Konstitution des Naturobjektes ›Mensch‹ herangehen, nicht schon seinen Leib als voll konstituiertes materielles Ding voraussetzen«. (Hua IV, 144)<sup>46</sup> Stattdessen soll sich der empfindende Leib »vor, bzw. korrelativ zu der materiellen Natur« (Hua IV, 144) konstituieren. Leisten soll das eine Empfindung, die eine fertig konstituierte Materialität nicht voraussetzt, sondern die den materiellen Leib in der Empfindung *mit*konstituiert, d.h. in einem Verhältnis der (temporalen, aber auch logischen) Gleichzeitigkeit – Husserl wird später von »Kompräsenz« sprechen (Hua IV, 161) – einfängt. Das mag abstrakt klingen, zielt aber schon hier auf einen recht simplen Sachverhalt: Mit dem Leib richtig anfangen, heißt tastend anfangen.

Die Doppelempfindung lebt von der Selbstbezüglichkeit der Selbstberührung, in der man aktiv tastet und sich gleichermaßen betastet fühlt. Derart aus dem Zusammenhang ›bloßer‹ Materialitäten herausgehoben, bleibt der Leib dennoch ein betastetes Ding wie andere potenziell betastbare Dinge auch und konstituiert sich somit auch als materieller Gegenstand im weltlichen Zusammenhang. Die Selbstbetastung lässt damit zwei aufeinander verweisende Aspekte auseinander hervorgehen. Sie eröffnet eine Empfindungsschicht am Leib *und* konstituiert dessen materielle Dinglichkeit, ohne dass eines dem anderen vorausgehen muss. Entsprechend organisiert diese Ausgangslage das Vorgehen des Tastversuchs, dessen Aufgabe nicht darin besteht, eine Charakteristik des Leibes zu präsentieren oder ihn als Organ mit spezifischen perzeptiven und kinä-

---

46 Husserl geht hier, wie nicht selten in den *Ideen II*, leicht mäandernd vor. Die Erwähnung der »Naturrealität Mensch« (Hua IV, 143) sowie der »Konstitution des Naturobjektes ›Mensch‹« (Hua IV, 144) greift an dieser Stelle schon zu weit. Später wird er klarstellen: »Es konstituiert sich zu unterst [...] eine materielle Welt und korrelativ dazu das erfahrende Subjekt, das Leib und Seele hat, aber noch nicht reale Einheit ›Mensch‹, noch nicht Naturobjekt ist.« (Hua IV, 170–171) Ein Leib macht noch keinen Menschen – dieser konstituiert sich erst im intersubjektiven Vollzug (vgl. Hua IV, 167). Entsprechend zielt auch die Konstitution des Leibes (noch) nicht auf die Konstitution eines fertigen Menschen ab, wie es die Einleitung (§ 35) hier suggeriert. Die anthropologische Problematik, die sich an dieses verfrühte Auftauchen des Menschen knüpft, wird in Kap. 2.4 thematisiert werden.

thetischen Fähigkeiten zu präsentieren. Aus der Tatsache, dass es sich bei der Doppelempfindung nicht um eine *Vorstellung* des Leibes, sondern um seine *Hervorbringung* handelt, erklärt sich der fast schon dramenähnlich strukturierte Aufbau des Tastversuchs. In der Selbstberührung wird etwas vorgespielt, nicht unbedingt im Sinne des Fiktionalen oder Fingierten, sondern ganz allgemein als ›Nachahmung einer Handlung‹ innerhalb einer aristotelisch anmutenden Struktur von Anfang, Mitte und Ende. Es entsteht der Eindruck eines in gewisser Weise ›theatralen Modus‹ der Beschreibung, der eine eigene Dramaturgie, einen szenischen Ablauf, mitunter auch Blicklenkungen und Aufmerksamkeitstechniken als darstellerische Verfahren einsetzt. Diese sind Teil einer phänomenologischen Inszenierungskunst, die der inneren Notwendigkeit entstammt, den Leib nicht einfach zu beschreiben, sondern ihn entsprechend der Konstitutionslogik ›erscheinen zu lassen‹.<sup>47</sup>

Dieses ›poetische‹ Vorgehen – auch und gerade im Sinne von *poiesis* – realisiert sich auf methodologischer Ebene in zwei Vorentscheidungen, deren dringende Notwendigkeit Husserl nicht transparent macht: einerseits die Entscheidung für die *Selbstberührung*, andererseits die Entscheidung für die *Hand* als Ort und Organ dieser Berührung. Die erste Entscheidung Husserls für die Selbstbetastung fällt wie folgt: »Wir können dabei gleich den besonderen Fall wählen, daß der räumlich erfahrene Körper, der mittels des Leibes wahrgenommen wird, der Leibkörper selbst ist.« (Hua IV, 144) Die Beiläufigkeit mit der Husserl dies *en passant* beschreibt – »wir können dabei gleich«, »der besondere Fall« –, spielt die weitreichenden Konsequenzen dieser Entscheidung für den methodischen Quasi-Solipsismus herunter.<sup>48</sup> Die Selbstberührung ist Abschluss des Lei-

47 Derrida hat in ähnlicher Form bereits die phänomenologische Reduktion als eine »Szene« bezeichnet: Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, S. 117.

48 Husserl schreibt in der Einleitung zur Doppelempfindung: »Und hier wie dort versuchen wir zuerst, wie weit wir in *solipsistischer Betrachtung* kommen.« (Hua IV, 144, Hervorhebung A.H.) Die gesamte Problematik der Intersubjektivität wird damit ausgeschlossen – ein Ausschluss, dessen Umfang man am besten an der Entwicklung der Phänomenologie selbst ablesen kann. Schon in den *Ideen II*, im 4. Kapitel zur »Konstitution der seelischen Realität in der Einfühlung« (Hua IV, 162–172), wird über diese Begrenzung hinweggegangen. Ausarbeiten wird Husserl die Intersubjektivitätsproblematik in den *Cartesianischen Mediationen* (und in zahlreichen Aufzeichnungen, die drei *Husserliana*-Bände füllen). Husserls Schülerin und Assistentin Edith Stein hat die Phänomenologie zuerst für die intersubjektive Fragestellung geöffnet: Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (=Gesamtausgabe, Bd. 5), hg. von Michael Linssen, Freiburg u.a. 2008, hier vor allem S. 53–107. Die Pointe Steins besteht darin, vom solipsistischen zum intersubjektiven Standpunkt fortschreitend, die Primordialität des intersubjektiven Standpunkts

bes auf sich selbst, damit Ausschluss von Welt und wird zur Reflexion im buchstäblichen Sinne: einer Zurückbeugung auf sich selbst. Husserl stößt schnell auf die Herausforderung dieser Selbstreflexion, dass sich der eigene Leib nur »innerhalb gewisser Grenzen« dem »dinglichen Zusammenhang« einordnet. Husserl bezeichnet es als eine »Eigentümlichkeit der Erscheinungsmannigfaltigkeiten des Leibes«, dass »derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, [...] mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege« steht (Hua IV, 159). Beispielsweise »gibt es Teile des Körpers, die zwar tastend wahrgenommen, aber nicht gesehen werden können« (Hua IV, 144). Edith Stein hat diesbezüglich davon gesprochen, dass der Leib »mir mit einer noch größeren Hartnäckigkeit als der Mond seine Rückseite vorenthält«.49 Husserl wird daran die berühmt gewordene Charakterisierung des Leibes als »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« (Hua IV, 159) anschließen. Dass es sich hierbei um eine der treffendsten Beobachtungen Husserls handelt, überschattet oft, dass dies durchaus ein Problem für die Konstitution des Leibes darstellt.<sup>50</sup>

Um eine möglichst umfassende Wahrnehmung zu garantieren, trifft Husserl daher seine zweite Vorentscheidung: »Wir können aber davon zunächst absehen und von den Teilen ausgehen, die zugleich tastbar und sichtbar sind. Ich kann sie umschauen und umtasten wie andere Dinge, und die Erscheinungen haben in dieser Hinsicht ganz denselben Zusammenhang wie andere Dingerscheinungen.« (Hua IV, 144) Es ist vor allem ein Organ, das diese Kriterien erfüllt: die Hand. Es scheint zunächst also, als habe Husserl die Hand als Organ, das »zugleich tastbar und sichtbar« ist, vor allem aufgrund dieser »Anschaulichkeit« ausgewählt. Die Hand wäre dann ein »bloßes« Beispiel, an dem sich der Leib tastend konstituieren lässt und das über die Hand hinaus auf den gesamten empfindenden Leib verweist. Die Doppelempfindung ist schließlich auch nicht nur Lebewesen mit Händen vorenthalten. Aber ob die sich selbst betastenden

---

für die Selbstkonstitution wie für die Konstitution der »realen Außenwelt« herauszuarbeiten: »Eingesperrt in die Schranken meiner Individualität könnte ich über »die Welt, wie sie mir erscheint«, nicht hinauskommen [...] So wird die Einfühlung als Fundament intersubjektiver Erfahrung Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der existierenden Außenwelt.« (Ebd., S. 82)

49 Vgl. ebd., S. 57.

50 Für eine produktive phänomenologische Weiterlektüre in einer »paracartesianischen«, d.h. den solipsistischen Schauplatz Husserls verlassenden Lektüre, vgl. Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden III*, Frankfurt a.M. 1999, S. 16–52.

Hände durch zwei berührende Füße oder die Selbstberührung des sich schließenden Augenlids ersetzbar ist, hat bereits Derrida hinterfragt.<sup>51</sup> Was bedeutet es unter diesen Voraussetzungen, von einer ›exemplarischen Hand‹ zu sprechen?

Derridas Lektüre der *Ideen II* setzt jedenfalls genau mit dieser Frage ein: »Par exemple ma main«, c'est un mot de Husserl«. <sup>52</sup> Die ›exemplarische Hand‹ ist gleichzeitig argumentativer Einsatzpunkt, praktisches Durchführungsorgan wie Erzählorgan des Tastversuchs. Als solche epistemologische Schnittstelle verdient die theoretische Operation des Exemplarischen besondere Beachtung.<sup>53</sup> Eine schwierige Gratwanderung zwischen Allgemeinem und Spezifischem, zwischen Beispielhaftem und Paradigmatischem gerät in den Blick, wenn Husserl mit der Hand als exemplarischem Untersuchungsgegenstand ansetzt. Dass die Phänomenologie als deskriptive Wesenslehre exemplarisch arbeitet, ist zunächst nicht überraschend, denn sie erarbeitet eidetische Aussagen stets von einzelnen Erscheinungen aus, die auf allgemeinere Sachverhalte verweisen. Umgekehrt liegt Wesenszusammenhängen immer auch ein Individuelles zugrunde. Das Verhältnis Beispiel-Wesenheit ist also ein reziprokes: Jede Wesensanschauung ist im Phänomenalen fundiert und aus jedem individuellen Phänomen können potenziell Wesenszusammenhänge erschlossen werden (vgl. Hua III/1, 15). Damit nutzt die Phänomenologie das Beispiel nicht als Darstellungsmittel, sondern dezidiert als Erkenntnisinstrument.<sup>54</sup> Inwiefern die dabei ausgewählten Beispiele das theoretische Ergebnis motivieren, hinterfragt Husserl allerdings kaum. Er greift auffällig oft etwa auf Büromaterialien zurück – Schreibtisch, Briefbeschwerer, Papier –, an denen phänomeno-

---

51 Vgl. Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 212.

52 Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris 2000, S. 183. Es handelt sich um den ersten Satz des Husserl-Kapitels.

53 Vgl. dazu Jens Ruchatz, Stefan Willer und Nicolas Pethes, »Zur Systematik des Beispiels«, in: Dies. (Hg.), *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, Berlin 2007, S. 7–59. Mit besonderem Bezug zur Hand, vgl. die ›Handreichungen‹ in: Jessica Gösken und Peter Risthaus (Hg.), *z.B. Zeitschrift zum Beispiel. Themenheft: Handgreifliche Beispiele* 2 & 3 (2019), darin zur Doppelempfindung die zitierten Beiträge von Thomas Bedorf, »Der Händedruck. Kurze Geschichte eines phänomenologischen Leitbeispiels«, zum für die Phänomenologie zentralen Sachverhalt des ›Vollzugs‹ von Beispielen, vgl. Selin Ida Gerlek, »Der blinde Fleck des Verstehens, oder: die performative Dialektik von Operationalität und Thematisierung«, in: *Zeitschrift zum Beispiel* 2 (2019), S. 113–126.

54 Vgl. dazu Christian Ferencz-Flatz, »Das Beispiel bei Husserl«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 73(2) 2011, S. 261–286.

logische Untersuchungen exemplarisch durchgeführt werden.<sup>55</sup> Diese Beispiele sind nicht nur Ausdruck einer Präferenz zum Nachdenken am Schreibtisch, sondern verweisen auf eine spezifische Operationalisierbarkeit: den Briefbeschwerer kann man in die Hand nehmen und betasten, von verschiedenen Seiten betrachten, seine eigene Stellung zu ihm ändern etc. Die phänomenologische Präferenz für das »Schreib-Zeug«<sup>56</sup> (nach Heidegger) bzw. was Derrida im französischen Begriff des *sous-main* zusammenfasst,<sup>57</sup> speist sich aus beiden Aspekten: seiner ›Zuhandenheit‹ in Schreibtschnähe, an dem sich Husserls schreibendes Denken abspielt, wie der Handlichkeit und Handhabbarkeit für die phänomenologische Untersuchung.

Damit ist auch die Frage nach der ›Motivierung‹ des Beispielhaften gestellt. Wenn etwas exemplarisch für eine Gruppe von Objekten steht, dann hebt es seine besondere Qualifikation zur Beispielhaftigkeit aus dieser Gruppe gleichermaßen heraus. Als eine Figur »ausschließende[r] Einschließung« übt nach Agamben das *exemplum* daher immer Mimikry an der *exceptio*.<sup>58</sup> Darin liegt nun nicht nur die Problematik, sondern auch die Produktivität von Husserls exemplarischer Hand. Ihr argumentativer wie rhetorischer Ort ist der des Exemplarischen in seiner ganzen dialektischen Spannung: als bloßes *ex-emplum* ein wahllos Herausgegriffenes, das *typisch* und *verallgemeinerbar* ist; als *Vorbildhaftes* in der Bedeutung des »Nimm dir ein Beispiel!« ein normativer Standard. Löst man dieses Spannungsverhältnis dadurch auf, dass man die ›Vorbildhaftigkeit des Exempels‹ und die ›Verallgemeinerbarkeit des Beispiels‹ terminologisch voneinander trennt, wie das etwa Kant tut,<sup>59</sup> dann verfehlt man das Vor-

55 Vgl. Detlef Thiel, »Husserls Phänomenographie«, in: *Recherches Husserliennes* (19) 2003, S. 67–108.

56 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (=Gesamtausgabe, Bd. 2), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, S. 68.

57 Jacques Derrida, »Heideggers Hand«, in: *Geschlecht* (Heidegger), Wien 1988, S. 45–99, hier: S. 72. Die »sous-main« bezeichnen im Französischen einfach die Schreibunterlagen.

58 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben*, Frankfurt a.M. 2002, S. 31. Agamben führt aus: »Was das Exempel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus [...]. Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehörte, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt« (ebd., S. 32). Vgl. auch Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt a.M. 2009, S. 22f.

59 »Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Be-



gehen Husserls, dessen Beispiele ihre Kraft aus der Spannung von Allgemeingültigkeit und Spezifik gewinnen. Als herausragendes Paradigma der Tastempfindung ist die Hand gleichzeitig ihr verallgemeinerbarstes Beispiel. Wenn die Logik des Exemplarischen damit bereits nach einem idealisierten Fall, einem idealisierten Kontext und – hier – einem idealisierten Körperverständnis gesucht hat, ist jedenfalls die Hand nicht einfach durch ein anderes Organ zu ersetzen.

An diesem Punkt deutet sich bereits an, wie eine an die Hand gebundene Motivation, aber auch eine rhetorische und bildliche Kraft den Tastversuch organisieren. Derrida spürt solche teleologischen Motivatoren dort auf, wo Husserl von der tastenden Leibkonstitution direkt auf den Leib als »Willensorgan« (Hua IV, 151f.) zu sprechen kommt.<sup>60</sup> Am ›Horizont‹ der Doppelempfindung scheint die Vorstellung eines selbstbestimmten menschlichen Subjekts auf, das die phänomenologische Reduktion eventuell nie aufzugeben bereit war: »So ehrgeizig und so eigenständig die phänomenologische Reduktion auch sein mag, setzt sie doch hier Zugehörigkeit oder die menschliche Bestimmung des Ich (*ego*) [...] nicht außer Kraft.«<sup>61</sup> Auf die Konsequenzen dieser vorausgesetzten »anthropoteleologische[n] Hierarchie«<sup>62</sup> – Derrida spricht vom »humanisme«<sup>63</sup> – wird noch zurückzukommen sein.

---

griffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.« (Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe*, Bd. VI: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*, Berlin 1914, S. 203–493, hier: S. 479f.)

60 Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 208f.

61 Ebd., S. 213.

62 Ebd., S. 198.

63 Derrida entwickelt diesen Begriff an Maine [!] de Biran, er lässt sich jedoch zweifellos auch auf Husserl anwenden. »L'homme est le seul être à disposer d'une main, seul il *touche* au sens le plus fort et le plus strict. Il touche plus et il touche mieux. La main figure le propre de l'homme, le toucher est le propre de l'homme: c'est la même proposition. On pourrait appeler cela, sans trop jouer, l'*humainisme* de Biran.« (Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, S. 176)



### c) Die Szene der Doppelempfindung

Mit der Entscheidung für die exemplarische Hand setzt die Phänomenologie des Leibes an. Die rechte Hand beginnt zu tasten: »Die linke Hand abtastend habe ich Tasterscheinungen, d.h. ich empfinde nicht nur, sondern ich nehme wahr und habe Erscheinungen von einer weichen, so und so geformten, glatten Hand.« (Hua IV, 144) In der Tastempfindung konstituiert sich zunächst das Ding ›linke Hand‹ (weich, so und so geformt, glatt) durch die tastenden Akte der rechten Hand – die linke Hand ist also zunächst Objekt einer rechten Hand, die in die Subjektrolle tritt. Nun kommt aber etwas Entscheidendes dazu: »Aber die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr ›lokalisiert‹, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauhigkeit und Glätte der Hand, dieses physischen Dinges).« (Hua IV, 145) Die betastete Hand fühlt sich selbst betastet. Diese »lokalisierten Empfindungen« sind das Auszeichnungsmerkmal des Leibes als sinnlich wahrnehmendes Empfindungsfeld. Sie konstituieren keine Gegenstände, sind aber dennoch Empfindungen<sup>64</sup> – Husserl spezifiziert das nachher terminologisch, indem er von »Empfindnissen« spricht. (Hua IV, 146) Man könnte sagen: Leib ist das Ding, das sich beim Betasten betastet fühlt.

Obwohl die beiden Tastempfindungen bei der Selbstbetastung gleichzeitig auftreten, werden sie von Husserl nacheinander beschrieben. Auch hierbei handelt es sich um eine erzählerische Imaginationsleistung, die den Herausforderungen der Leibgenese begegnet. Als ob der Leib einer ›Erweckung‹ bedürfe, schreibt Husserl: »Spreche ich vom *physischen* Ding ›linke Hand‹, so abstrahiere ich von diesen Empfindungen [...]. Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern, *es wird Leib, es empfindet*.« (Hua IV, 145) Der ›genetische‹ Zugang zur Leibkonstitution zeitigt aber nicht nur derartige verfahrenstechnische, sondern auch eminent theoretische Konsequenzen. Husserls Modus der *Leibaktivierung* umschreibt eine *Werdensqualität* der Leiblichkeit; Leib ist ein Ding, das in der Betastung *wird*. Die tastende Sinnlichkeit bei Husserl zielt weniger auf eine Substanz als auf eine leibliche Potenzialität, die

---

<sup>64</sup> In der Sprache der heutigen Psychologie würde man einfach zwischen taktilen und haptischen Empfindungen unterscheiden, je nach der aktiven oder passiven (motorischen) Stellung der Tastenden zum Tastobjekt. Die beiden Vokabeln zirkulierten bereits um 1900, werden von Husserl aber nicht aufgegriffen.

sich als eine Konstellation affektiven Erlebens ein Stück weit auch der subjektiven Kontrolle entzieht.

Dazu kommt nun, dass die bisher getrennt beschriebenen Empfindungen des Berührens und des Berührtwerdens laut Husserl austauschbar sind: »Ebenso hat die berührende Hand, die ihrerseits wieder als Ding erscheint, ihre Berührungsempfindungen an der raumkörperlichen Stelle, wo sie berührt (bzw. von der anderen berührt wird).« (Hua IV, 145) Wenn die rechte Hand die linke betastet, dann betastet also auch die linke Hand die rechte. Die Berührung eines äußerlichen Gegenstands zeigt schon eine Form dieser Ambiguität. Berühre ich einen Tisch mit der Hand, berührt der Tisch auch mich: »Ich erfahre den Tisch als ein Festes, Kaltes, Glattes. [...] Zugleich aber kann ich jederzeit auf die Hand achten und finde auf ihr vor Tastempfindungen, Glätte- und Kälteempfindungen usw.« (Hua IV, 146) Bei der Selbstberührung »haben wir dasselbe, nur komplizierter« (Hua IV, 147), da die Doppelung des Berührens/Berührtwerdens sich ein weiteres Mal verdoppelt: »[G]eschieht dies durch einen anderen Leibesteil, so haben wir dergleichen *doppelt* in beiden Leibesteilen, weil jeder eben für den anderen berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib.« (Hua IV, 145) Die Doppelempfindung ist also eigentlich eine doppelte Doppelempfindung: »*doppelt* in beiden Leibesteilen« bzw. »zwei Empfindungen und jede doppelt auffaßbar« (Hua IV, 147).

So wird das Problem der Berührung zum Problem der Aufmerksamkeit. Husserl schreibt, man könne »bei ›anderer Richtung der Aufmerksamkeit‹« andere »Auffassungsschichten« aktivieren (vgl. Hua IV, 146). Die Vorstellung einer gerichteten Aufmerksamkeit gründet im phänomenologischen Fundamentaltheorem der Intentionalität, laut dem ein auf Gegenstände bezogenes Bewusstsein seine Korrelate aus einem Horizont möglicher Gegenstände förmlich heraushebt; in bezeichnender Handmetaphorik schreibt Husserl: »Das Erfassen ist ein Herausfassen« (Hua III/1, 71). Daraus speist sich das *aufmerksame* Betrachten als methodischer und theoretischer Grundmodus der egologisch vorgehenden Phänomenologie.<sup>65</sup> Der Horizontcharakter von *de facto* aktuellen Gegenständen im

65 Bernhard Waldenfels hat das ausführlich charakterisiert: »Aufmerksamkeit stellt sich dar als eine Umgestaltung, eine Umorganisation des Feldes; plötzlich wird etwas wichtig, tritt etwas hervor und anderes zurück. [...] Aufmerksamkeit ist nicht wie ein Scheinwerfer, der mal dieses anstrahlt, mal jenes, wo sozusagen alles vorhanden ist, sondern die Dinge sind uns immer nur in einer bestimmten Organisationsweise gegeben, und diese ändert sich mit dem Wechsel der Aufmerksamkeit. Die Relevanzkriterien ändern sich. Es geht also nicht um ein bloßes Erscheinenlassen dessen, was schon da ist,

Vordergrund und potenziell zu aktivierenden Gegenständen im Hintergrund würde bei der tastenden Leibkonstitution allerdings eine komplizierte Erweiterung erfahren: Mit der Hinwendung zu einer Hand findet gleichzeitig eine Abwendung von der anderen Hand statt. Wenn das ›Ins-Auge-Nehmen‹ der einen Tastempfindung ein ›Aus-dem-Auge-Verlieren‹ der anderen mit sich zieht, dann konstituiert sich der Leib überhaupt nie vollständig, sondern entzieht sich in der Selbstberührung immer genau so sehr, wie er sich offenbart.<sup>66</sup> So steht sich der Leib in der Tat »bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege« (Hua IV, 159), aber in einer recht radikalen Form. Es handelt sich nicht lediglich um ein physisches Problem – ich habe »nicht die Möglichkeit, mich meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen« (Hua IV, 159), ich kann meinen Hinterkopf nicht betrachten etc. –, sondern um eine grundlegende Form taktilen Entzugs. Dinglichkeit und Empfindungsschicht stehen sich derart im Wege, dass die Leibkonstitution notwendigerweise unvollständig bleibt. Der Leib ist nicht nur ein »merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding« (Hua IV, 159), sondern ein »unvollkommen konstituierbares Ding«.

Die Doppelpfindung konstituiert damit einen Leib, der nur »in Form einer Selbstspaltung«<sup>67</sup> als theoretische Figur auftritt und ein Deckungsverhältnis von ›Ich‹ und ›Leib‹ verhindert. Diese radikalste Konsequenz der tastenden Leibkonstitution hat Husserl lediglich angedeutet: »Das Tastempfindnis ist nicht *Zustand* des materiellen Dinges Hand. Sondern eben die *Hand selbst*, die für uns mehr ist als materielles Ding, und die Art, in der sie an mir ist, bringt es mit sich, daß ich, das ›Subjekt des Leibes‹, sage: was Sache des materiellen Dinges ist, ist seine und nicht meine Sache.« (Hua IV, 150) Der Selbstberührung im Modus der Autoaffektion bleibt ein heteroaffektives Element inhärent. Sie rückt eine Hand in den Blick, von der sogar Husserl zugestehen muss, sie wäre nicht mehr ganz ›seine Sache‹.

---

sondern um ein originäres Zur-Erscheinung-bringen, in dessen Verlauf die Dinge zu dem werden, was sie sind.« (Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, S. 63)

66 Wahrnehmung ist auch für Husserl immer nur eine partielle, dennoch darf das Phänomen des Aufmerksamkeitswechsels bei der Selbstbetastung nicht mit der »Abschätzungsqualität« von wahrgenommenen Gegenständen verwechselt werden. Wenn ein betrachteter Würfel sich immer nur von einer Seite zeigt und seine nicht wahrgenommenen Seiten dabei verdeckt (vgl. Hua III/1, 83–89), so ist er zwar nie in Gänze wahrzunehmen, aber von allen Seiten prinzipiell beobacht- und betastbar. Das ist bei der Selbstberührung gerade nicht der Fall, weil sich die einzelnen Tastempfindungen gegenseitig ausschließen.

67 Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen*, S. 24.

## 2. Ein Tastversuch: Edmund Husserls ›Doppelempfindung‹

Maurice Merleau-Ponty hat entgegen Husserls Vorgehen der bewussten, aufmerksamen und reflektierten Beobachtung dessen Tastversuch in einer Art weiterentwickelt, die auf das Aufmerksamkeitsproblem fokussiert und es unter dem Begriff der ›Überraschung‹ reformuliert:

Was die Rede von den »doppelten Empfindungen« sagen wollte, war dies, daß im Übergang von einer Funktion zur anderen die jetzt berührte Hand sich als dieselbe gibt, die gleich darauf die berührende sein kann [...]. So überrascht der Leib von außen her sich selbst [*le corps se surprend lui-même de l'extérieur*] im Begriff eine Erkenntnisfunktion zu vollziehen, versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, und zeichnet also »eine Art Reflexion« auf sich selbst vor: und dies schon genügte, um ihn von allen Gegenständen zu unterscheiden, von denen ich wohl ebenfalls sagen kann, sie »berührten« meinen Leib, doch allein, insofern dieser sich im Zustand der Trägheit befindet, so daß sie ihn niemals in seiner Erkundungsfunktion zu überraschen vermögen [*qu'ils le surprennent*].<sup>68</sup>

So stimmt Merleau-Ponty zwar mit Husserl dort überein, wo er am betasteten Leib einen Selbstbezug beschreibt, der diesen von denjenigen Gegenständen unterscheidet, die eben keine Leiber sind (›dies schon genügte, um ihn von allen Gegenständen zu unterscheiden‹). Gleichzeitig wird mit dem zweifach aufgeworfenen Begriff der Überraschung eine Form der Aufmerksamkeit ins Spiel gebracht, die gerade nicht der Kontrolle des Subjekts unterliegt. Auch Überraschungen erregen die Aufmerksamkeit, allerdings nicht im Sinne einer sorgfältigen Prüfung, sondern als ein plötzliches Aufmerken.<sup>69</sup> Damit erhebt Merleau-Ponty die affektive Komponente der Doppelempfindung über die reflexive Komponente und kehrt so die Möglichkeit des Berührtwerdens (statt des aktiven Berührens) in den Vordergrund. Die kontrollierte Geschlossenheit des tastenden Selbstversuchs wandelt sich in eine Offenheit zur Affizierung. Husserl hingegen folgert aus dem Tastversuch der Doppelempfindung etwas Konträres – nicht ein *überraschter*, sondern ein *kontrollierter* Leib. Dies ist der bereits angesprochene Leib als »Willensorgan«:

Die Auszeichnung des Leibes als Lokalisationsfeld ist die Voraussetzung für die weiteren Auszeichnungen des Leibs allen materiellen Dingen gegenüber: insbesondere der, daß er, schon als Leib genommen (nämlich als das Ding, das

---

68 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974, S. 118.

69 Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt a.M. 2004, S. 13ff. Bernhard Waldenfels unterscheidet die Aufmerksamkeit im Sinne »einer *sorgfältigen und gezielten Prüfung*« von der Aufmerksamkeit, die ein »schockartiges Erlebnis« verursacht, von »unterschwelliger Aufmerksamkeit« oder von »Merkwürdigem« bzw. »Bemerkenswertem« (vgl. ebd. S. 13–15).

## 2.2 Anfängen zu Berühren: Husserls Doppelempfindung

seine Schicht der lokalisierten Empfindungen hat) *Willensorgan* ist, das *einzigste Objekt*, das für den Willen meines reinen Ich *unmittelbar spontan beweglich* ist und Mittel, um eine mittelbare spontane Bewegung anderer Dinge zu erzeugen, die z.B. [!] meine unmittelbar spontan bewegte Hand stößt, ergreift, hebt u.dgl. Bloße *materielle Dinge* sind nur *mechanisch beweglich* und *mittelbar spontan beweglich*, nur Leiber sind unmittelbar spontan (»frei«) beweglich, und zwar durch das zu ihnen gehörige freie Ich und seinen Willen. (Hua IV, 151f.)

Derrida hat wiederholt auf das implizite *telos* dieser frei beweglichen Hand hingewiesen: Die Doppelempfindung findet im Rahmen einer »axiomatischen Kette« statt: »Wille, Freiheit, Spontanität eines ego, das sich *unmittelbar* durch seine *eigene* Bewegung als *Leib* [...] selbst affiziert.«<sup>70</sup> Das betrifft das beobachtende Subjekt mit seiner gesteuerten und kontrollierten Aufmerksamkeit, es betrifft aber auch den *Gegenstand* der Reflexion, die gleichzeitig paradigmatische und exemplarische Hand, die Husserl beiläufig einführt, aber die von Anfang an im Wortsinne *verkörpert*, was Husserl still voraussetzt: ein frei bewegendes, aufmerksam tastendes und souverän beobachtendes Subjekt.

Ist obiger Beschreibung auch der rhetorische Aufwand abzulesen, wenn die dreifach betonte *Unmittelbarkeit* steuerbarer und beweglicher Hände ihrer Widerspenstigkeit als »Ding« in der Welt abhelfen soll, dann ist nicht zuletzt und erneut das grundlegende Verweisungsverhältnis von sprachlicher Form und philosophischem Resultat angesprochen. Dieses äußert sich zum einen in der besonderen phänomenologischen Redesituation, die, wie Husserl in den *Ideen I* am Rande erwähnt, »am besten in der Ich-Rede« (Hua III/1, 56) durchgeführt wird und sich dazu konsequent der cartesianischen (dabei aber auf eine längere christliche Tradition zurückgehende) Gattung der *meditatio* bedient. Zum anderen arbeitet Husserl aber auch mit Präsenz- und Evidenzeffekten, deren didaktischer Gestus sowohl Nachvollziehbarkeit anzielen wie sie rhetorische Überzeugungsarbeit leisten. Bemerkenswerterweise wird etwa die Rede in der 1. Person Singular immer dann unterbrochen und in den philosophischen Plural gesetzt, wenn die Politik der Entscheidungen zur Disposition steht. Beispielshaft dafür steht wiederum die Vorentscheidung für die Selbstbetastung der eigenen Hand: »Wir können dabei gleich den besonderen Fall wählen...«; »Wir können aber davon zunächst absehen...« (Hua IV, 144). Dieses »wir« ist nicht einfach ein *pluralis modestiae*, sondern – gerade in der Konfrontation mit dem darauffolgenden Wechsel zu »meine Hand«, »ich

---

70 Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 208.

habe Tasterscheinungen« (Hua IV, 144) – Ausdruck einer phänomenologischen Erzähltechnik, die zwischen einer vorsichtigen Erkundung des Terrains der Leiblichkeit (»Wir haben gesehen [...] und müssen nun...«; Hua IV, 144) und evidenzzeugender Erlebniserzählung im Präsens (»...empfinde ich ›auf ihm und ›in ihm«, »...kann ich jederzeit auf die Hand achten«; Hua IV, 144f.) changiert. Der Wechsel in der phänomenologischen Stimme ist einerseits Teil einer besonderen phänomenologischen Poetik, die ihrem Verfahren und ihren Gegenständen entspricht. Sie ist andererseits aber auch Ausdruck der Konfliktlinie, die zwischen der Produktion von Evidenz und der Kontingenz des Versuchsaufbaus verläuft.

Die Phänomenologie Husserls zeigt sich in diesen Passagen von einer inneren Literarizität durchzogen, welche im phänomenologischen Theoriegebäude eine wesentliche Funktion einnimmt, welche ihre Gegenstände sprachlich konstituiert und die Nachträglichkeit ebenjener sprachlichen Wiedergabe rhetorisch zu überbrücken versucht – und das, obwohl die phänomenologische Reduktion ein emphatisches Verhältnis zur Sprache streng genommen verbietet. Nicht zuletzt und durchaus überraschend gibt das Husserl selbst zu. Schon in einem mittlerweile berühmt gewordenen Brief an Hugo von Hofmannsthal aus dem Jahr 1907 beschreibt Husserl eine Parallele zwischen literarisch-ästhetischen und phänomenologischen Verfahren.<sup>71</sup> Noch radikaler formuliert er diesen Gedanken später in einer Passage der *Ideen I*, die, wie er in einer Fußnote anmerkt, »sich als Zitat besonders eignen dürfte, die eidetische Erkenntnisweise naturalistisch zu verhöhn« (Hua III/1, 148). In diesem § 70 der *Ideen I* erteilt Husserl den »frei[n] Phantasien« (Hua III, 145) den Vorzug

---

71 Husserl schreibt dort: »Sie [die phänomenologische Methode, A.H.] fordert eine von der ›natürlichen‹ wesentlich abweichende Stellungnahme zu aller Objectivität, die nahe verwandt ist derjenigen Stellung u. Haltung, in die uns Ihre Kunst als eine rein ästhetische hinsichtlich der dargestellten Objecte und der ganzen Umwelt versetzt. Die Anschauung eines rein ästhetischen Kunstwerks vollzieht sich in strenger Ausschaltung jeder existenzialen Stellungnahme des Intellekts und jeder Stellungnahme des Gefühls u. Willens, die solch eine existenziale Stellungnahme voraussetzt«, Edmund Husserl, Brief an Hugo v. Hofmannsthal, 12.1.1907, in: *Briefwechsel, Bd. VII. Wissenschaftskorrespondenz*, hg. von Karl Schuhmann. Dordrecht 1994, S. 133–136, hier: S. 133. Zu dieser Begegnung vgl. Rudolf Hirsch, »Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal: Eine Begegnung und ein Brief«, in: Carl-Joachim Friedrich und Benno Reifenberg (Hg.), *Sprache und Politik. Festgabe für Dolf Sternberger zum 60. Geburtstag*, Heidelberg 1968, S. 108–115. Hans Blumenberg hat diese Begegnung als Anlass genommen, um über einen möglichen Ursprungsmoment des Begriffs der ›Lebenswelt‹ zu spekulieren: Hans Blumenberg, »Parallelaktion einer Begriffsbildung: Husserl, Hofmannsthal und die ›Lebenswelt‹«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 12./13.12.1987, S. 69.

vor realen Gegebenheiten, insofern sich in ihnen »Wesensforschung« wesentlich klarer und freier in »originärer Gegebenheit« betreiben lässt. Zur Übung und Klärung dieser Forschungen empfiehlt Husserl dann eben die Literatur, die Vorbild in Inhalt, Methode und Ergebnis für die Phänomenologie ist:

Außerordentlich viel Nutzen ist zu ziehen aus den Darbietungen der Geschichte, in noch reinerem Maße aus denen der Kunst und insbesondere der Dichtung, die zwar Einbildungen sind, aber hinsichtlich der Originalität der Neugestaltungen, der Fülle der Einzelzüge, der Lückenlosigkeit der Motivation unserer eigenen Phantasie hoch emporragen und zudem durch die suggestive Kraft künstlerischer Darstellungsmittel sich bei verstehendem Auffassen mit besonderer Leichtigkeit in vollkommen klare Phantasien umsetzen.

So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, daß die »Fiktion« das Lebelement der Phänomenologie, wie aller eidetischer Wissenschaft, ausmacht, daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der »ewigen Wahrheiten« ihre Nahrung zieht. (Hua III/1, 148)<sup>72</sup>

Mit diesem bemerkenswerten Zugeständnis weist Husserl auf eine Wesensverwandtschaft zwischen Literatur und Phänomenologie, deren abschließende Referenz auf »die Fiktion« als Erkenntnisquelle fast etwas verkürzt wirkt. Er spricht von der »Originalität der Neugestaltungen« und weist damit auf eine ähnliche *Interessenlage* von Literatur und Phänomenologie im Hinblick auf »originale« und »originäre Anschauungen«; durch die »Fülle der Einzelzüge« gesteht Husserl der Literatur die *technische Befähigung* zu einer besonders »dichten« Beschreibung zu; er geht von einer »Lückenlosigkeit der Motivation« der Literatur aus, lobt also die *methodische Strenge* des literarischen Textes; zuletzt hebt er die »Kraft künstlerischer Darstellungsmittel« hervor und betont die literarische Produktion von *Anschaulichkeit* und *Suggestivkraft*. Phänomenologie und Literatur verweisen sich demnach als vierfach wesensverwandt im Hinblick auf inhaltliches Interesse, Technik der Beschreibung, methodische Strenge und anschauliches Ergebnis. Das sind Auszeichnungen des Literarischen, die über »die Fiktion« hinausreichen und Inhalt und Form, Produktion und Rezeption, Sprache und Suggestion des literarischen Textes durch-

---

72 Theodor Adorno liest diese Stelle zur Stärkung seines Arguments, die *Epoché* sei fiktiv – was er als Schwäche versteht, vgl. Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 200f.



queren.<sup>73</sup> Hat Husserl im »Prinzip der Prinzipien« die »originäre Anschauung« als »Rechtsquelle der Erkenntnis« (Hua III/1, 51) bezeichnet und dabei gleichzeitig die Frage formuliert, wie »bloße Explikation« und »anmessende Bedeutung« dem Ausdruck verleihen können (Hua III/1, 51), so wird diese Problematik an dieser Stelle ins Literarische überführt. In einer recht erstaunlichen Wendung wird die Fiktion zur Quelle, »aus der die Erkenntnis der »ewigen Wahrheiten« ihre Nahrung zieht« (Hua III/1, 148). Damit ist die phänomenologische Beschreibung vom Zwang zur Wiedergabe bloßer Inhalte gelöst und die Sprache aufgrund einer formalen und ästhetischen Kraft ins Spiel gebracht, die Husserl – ganz entgegen seiner Art – zum Liebhaber »paradoxe Reden« macht: »Vieldeutiger Sinn« und »strikte Wahrheit« sind plötzlich verschaltet, wenn die literarische Beschreibung sich auf die Wesenheiten der Wahrnehmung stürzt. Ihre eigene Poetik zu entwerfen und zu kultivieren, ist nicht Illustration, Ornament oder Supplement der phänomenologischen Philosophie, sondern inhärenter Teil des Husserl'schen Projekts.

»Er lehnte es für sein Leben ab, ein Schriftsteller sein zu wollen«,<sup>74</sup> schreibt Ludwig Landgrebe in seiner Gedächtnisrede auf Husserl. Und doch zeigt sich die Hand der Doppelempfindung als eine literarische *und* als eine philosophische Figur, an der sich ein Doppeltes expliziert: ein phänomenologisches Wissen, das von den Formen seiner Darstellung nicht zu trennen ist, und eine theoretische Operation, die dieses Wissen in einer philosophisch-dramatischen Szene der Selbstbetastung hervorbringt. Es geht dabei weder um den eher trivialen Sachverhalt, dass die Phänomenologie, wie jede Philosophie, zwischen Anschauung und Begriff zu vermitteln hat, noch darum im Nachverfolgen der entsprechenden Konfliktlinien der transzendentalen Phänomenologie den Rückfall in die Naivitäten der »natürlichen Einstellung« nachzuweisen. Vielmehr gerät eine

73 Das gilt etwa auch für den erwähnten Versuch Ferdinand Fellmanns, die Phänomenologie als ästhetische Theorie zu lesen. Fellmann schreibt dort: »Das von Husserl gesuchte ›Gelobte Land‹ der transzendentalen Phänomenologie liegt demnach nicht in den Strukturen des reinen Bewußtseins, sondern in den Darstellungsformen der Diskurse, wie sie Fiktion darbietet. Das Reich der Fiktion ist das Reich ursprünglicher Sinnbildungen, die den Menschen die Leitbilder ihres Selbst- und Weltverständnisses liefern.« (Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, S. 196.) Fellmann weist hier auf den neuralgischen Punkt hin, an dem Phänomenologie spezifische Darstellungsformen als Teil ihres philosophischen Verfahrens entwickelt – und spricht dann im Folgesatz doch wieder nur von »der Fiktion«.

74 Ludwig Landgrebe, »Gedächtnisrede auf Edmund Husserl. 1938«, in: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, S. 12–21, hier: S. 15.



*Poetik* in den Blick, die in besonderer Weise der Phänomenologie – ihrem epistemologischen Bestreben, ihrem methodischen Zugang und ihren Beschreibungs- und Erzähltechniken – eignet. Entgegen des Diktums aus den *Ideen I*, dass »hier [...] keine Geschichten erzählt [werden]« (Hua III/1, 10), ist es das phänomenologische Vorgehen selbst, das in der stetigen Referenz auf Akte des Bewusstseins, in seiner Insistenz immer an den Phänomenen zu arbeiten und aufgrund der Technik der Ausklammerung auf die Notwendigkeit stößt, seine Gegenstände *erzählerisch* hervorbringen zu müssen. Auch die Doppelempfindung lebt von diesem poetisch-poietischen Vorgehen: einer szenischen Darstellung, einem dramaturgischen Ablauf und einer erzählten Empfindungs- und Blicksteuerung, dank der ein Leib auf der phänomenologischen Bühne erscheinen kann.

### 2.3 Der Ort des Tastens: Traditionen und Kontexte

#### a) Paragonisches Sprechen vom Tastsinn

Die Doppelempfindung generiert einen Leib im Rahmen eines Versuchsaufbaus, dessen Vorgehen und Ergebnis durch die tastende Hand sowie durch eine auf sie ausgerichtete Darstellungsform organisiert ist. Als eine Urszene der leibtheoretischen Erkundungen der Phänomenologie wird die Selbstbetastung von drei Faktoren gleichermaßen angetrieben wie destabilisiert: *Erstens* erscheint der Leib als ein Feld *affektiver Potenzialität*, das zwischen autoaffektivem Selbstabschluss und heteroaffektiver Fremderfahrung oszilliert und die bewusstseinsphilosophische Rahmung zu sprengen droht. *Zweitens* eröffnen die tastenden Hände den leiblichen Selbstbezug als eine Form brüchiger Unmittelbarkeit. Der Leib erweist sich als nicht vollständig konstituierbar, insofern seine Materialität nie gänzlich im Bereich des Sinnlichen aufgeht. Wenn die Hand zwischen Dinglichkeit und Empfindungsfeld oszilliert, verweist dies auf *eine inhärente Medialität* des eigentlich als unmittelbar vorgestellten Tastsinns. *Drittens* bedient sich die Doppelempfindung eines eminent *szenischen Modus*. Ihr mindestens erzählerisches, stellenweise sogar theatrales Darstellungsverfahren umfasst nicht nur rhetorische Evidenzproduktion, sondern bedient sich narrativer und dramaturgischer Mittel zur Darstellung eines Handlungsablaufs, als dessen Hauptdarstellerin die exemplarische Hand fungiert.

Im Folgenden soll entlang dieser Bruchlinien der Doppelempfindung – Affektivität, Medialität und darstellerische Form – der Bezug von Husserls Tastversuch zu zeitgenössischen Diskussionen um taktile Wahrnehmungsformen nachgegangen sein. Einerseits lässt sich Husserl in einer historischen Tradition des Redens und Schreibens über den Tastsinn verorten, die Kontinuitäten und Diskontinuitäten tradierter ›Aisthetiken‹ des Tastsinns in den Blick geraten lässt. Andererseits können durch die angesprochenen Problemstellen tastender (Im-)Medialität Bezüge zu technik-, medien- und medizinhistorischen Entwicklungen des frühen 20. Jahrhunderts hergestellt werden, von denen auch Husserls Tastszene nicht unberührt bleibt.<sup>75</sup> Die Szene der Selbstbetastung und die Rolle, die der Hand dabei zukommt, sind Ausdruck eines geteilten diskursiven Schauplatzes der Neuverhandlung der Taktilität im frühen 20. Jahrhundert.

Die monolithische Rede von *dem* Tastsinn oder von *der* Taktilität ist sicher nicht unproblematisch, insofern damit weder phänomenal ein klar definiertes perzeptives Feld umschrieben noch philosophiegeschichtlich eine klare Definition verbunden ist.<sup>76</sup> Das betrifft etwa die graduellen Unterschiede zwischen aktivem Betasten, uneindeutigem Berühren und passivem Betastetwerden oder die Differenzierung von Wärme-, Druck- und Vibrationsempfindungen. Diese vom Tastsinn nicht zu trennenden Ambiguitäten sind der Philosophie nicht entgangen – schon Aristoteles fragt, ob der Tastsinn überhaupt einen einzigen oder eigentlich mehre-

---

75 Spezifische Referenztexte werden im Folgenden ausführlicher zur Sprache kommen. Bzgl. einer mediengeschichtlichen Theorie der Unmittelbarkeit vgl. wiederum Tobias Wilke, *Medien der Unmittelbarkeit*; aus enger mediengeschichtlicher Sicht: Florian Sprenger, *Medien des Immediaten. Elektrizität, Telegraphie, McLuhan*, Berlin 2012. Zum Zusammenhang von Leib und Technizität vgl. Jörg Sternagel und Fabian Goppelsröder (Hg.), *Techniken des Leibes*, Weilerswist 2016.

76 Die weit verzweigte Geschichte der Reflexionen über Berührung und Tastsinn kann hier nicht in Gänze aufgearbeitet werden. Neben der bereits zitierten Arbeit von Natalie Binczek, *Kontakt. Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, sei hier hingewiesen auf den jüngeren Sammelband von Karin Harrasser (Hg.), *Auf Tuchfühlung. Eine Wissensgeschichte des Tastsinns*, Frankfurt a.M. 2017. Das DFG-Netzwerk *Berühren* hat dazu in einigen jüngst erschienen Bänden die ästhetischen, medialen und philosophischen Bezüge abzumessen unternommen: Vgl. Andrea Erwig und Sandra Fluhrer, *Berühren. Relationen des Taktiles in Literatur, Philosophie und Theater*, Themenheft von *Komparatistik Online* (2019): [https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik\\_online/issue/view/16](https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik_online/issue/view/16) (letzter Aufruf: 29. Juni 2022); Sandra Fluhrer und Alexander Waszynski, *Tangieren. Szenen des Berührens*, Freiburg 2020; sowie Andrea Erwig und Johannes Ungelenk (Hg.), *Berühren Denken*, Berlin 2021.

re Sinne bezeichnet.<sup>77</sup> Entsprechend des Verdachts, dass es sich bei der Rede von *dem* Tastsinn um ein Sprechen im Kollektivsingular handelt, gibt und gab es verschiedene Versuche, das Feld durch begriffliche Klärungen zu organisieren, indem etwa Taktilität und Haptik,<sup>78</sup> Tastsinn und Hautsinne<sup>79</sup> oder sogar »das Digitale, das Taktile, das eigentlich Manuelle und das Haptische«<sup>80</sup> terminologisch getrennt werden. Diese und andere

- 
- 77 Aristoteles stellt fest, dass, während andere Sinne anhand einzelner Gegenteilpaare sich definieren lassen (weiß/schwarz, hoch/tief, bitter/süß), der Tastsinn gleich mehrere solcher Paare umfasst: »Aber im Tastbaren gibt es viele Gegensätze, warm, kalt, trocken, feucht, rau, weich und dergleichen mehr.« (Aristoteles, *Über die Seele (=Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 13)*, übersetzt von Willy Theiler, Berlin 2006, 422b)
- 78 Die Unterscheidung zwischen »passiver« Taktilität und »aktiver« Haptik stammt von Max Dessoir: »Soll die Übersichtlichkeit der dargelegten Verhältnisse durch eine genaue *Benennungsweise* erhöht werden, so ist die Einführung einiger neue Ausdrücke nicht zu umgehen. Schon die Lehre von den durch mechanische Reizung der Haut gelieferten und durch die Thätigkeit des Bewegungsapparates bereicherten Wahrnehmungen ermangelt eigenen Namens. Ich erlaube mir, hierfür das Wort »Haptik« in Vorschlag zu bringen, das in Anschluss an Optik und Akustik gebildet und von dem Verbum ἀπτομαι abuleiten ist.« (Max Dessoir, *Über den Hautsinn*, Berlin 1892, S. 242.) Haptik umfasst laut Dessoir den »Contactsinne« (bestehend aus Berührungsempfindungen und Druckempfindungen) und die an Bewegung gebundene »Pselaphesie« (bestehend aus Tastempfindungen und Muskelsinnempfindungen). Zur Einführung in aktuelle psychophysische Perspektiven auf den Tastsinn vgl. Martin Grunwald, *Homo Hapticus. Warum wir ohne Tastsinn nicht leben können*, München 2017.
- 79 Claudia Benthien schlägt vor, von den *Hautsinnen* im Plural statt vom bloßen Tastsinn zu sprechen, um einerseits den historischen Wandlungen Rechnung zu tragen sowie andererseits um die Haut als »primäre[s] Objekt der Anthropologie« in den Fokus zu rücken. Letzteres schließt an ihre These an, dass eine kulturgeschichtliche »Unterdrückung« des Tastsinns weniger vom Auge als von der Hand ausgegangen ist: »Indem die Haut in allen, auch den gegenwärtigen Diskursen über die Sinne (ohne daß dies explizit gemacht wird) auf die aktive, welterobernde »begreifende« Hand reduziert wird, die als *pars pro toto* für die Vielzahl ihrer Sinne und Orte fungiert, entsteht eine viel extremere Marginalisierung als ihn das Auge hätte anrichten können.« (Claudia Benthien, »Hand und Haut: Zur historischen Anthropologie von Tasten und Berührung«, in: *Zeitschrift für Germanistik* 8(2) (1998), S. 335–348, hier: S. 336.) Benthien kann sich dabei auch auf historische Vorbilder berufen, etwa Carl Gustav Carus, der ebenfalls von den »Hautsinnen« spricht und sie in »Gefühl« und »Getast« aufteilt (vgl. ebd., S. 348). Für Benthien umfassende Studie zur Haut vgl. Claudia Benthien, *Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, Reinbek bei Hamburg 1999.
- 80 Gilles Deleuze unterscheidet diese vier Modalitäten des Tastens im Kontext der Malerei nach der Gewichtung des Verhältnisses von Hand und Auge: vom »Digitalen« als »Maximum der Unterordnung der Hand unter das Auge« zum Fluchtpunkt des Haptischen, wo »der Blick selbst eine Tastfunktion in sich entdecken wird, die ihm eignet und nur zu ihm gehört, unterschieden von seiner optischen Funktion« (Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logik der Sensation*. München 1995, S. 94). Deleuze bezieht sich bei seiner Definition des Haptischen auf den Kunsthistoriker Alois Riegl, von dem Deleuze auch die Gegenüberstellung von Tastsinn und Sehsinn übernimmt. Riegl hat in seinem zuerst 1901

Unterscheidungen sollen hier bewusst *nicht* Anwendung finden, insofern Husserl ›tasten‹, ›berühren‹, ›das Taktuelle‹ und andere Vokabeln mehr oder weniger austauschbar benutzt. Eine Trennung von Taktilität und Haptik trifft Husserl nicht, höchstens gesteht er den Anteil von »Bewegungsempfindungen« beim Tastvorgang zu (vgl. Hua IV, 151), ohne dieser Tatsache theoretische oder terminologische Konsequenzen zuzusprechen. Privilegiertes Tastorgan ist stets die Hand, deren herausragende Stellung (etwa vor der Haut) nicht hinterfragt wird.

Zu Husserls erkenntnistheoretischer Verortung der Rede vom Tastsinn in den *Ideen II* bietet sich der auf die Beschreibung der Doppelempfindung folgende § 37 »Unterschiede zwischen visuellem und taktuellem Gebiet« als Ansatzpunkt an. Hier unternimmt Husserl in der Form eines Vergleichs die explizite Reflexion über den Tastsinn als *Fakultät* im doppelten Wortsinn – als Modus der Wahrnehmung *und* als besondere Befähigung. Bezüglich der Konstitution des Leibs wird in der Kontrastierung von Tastsinn und Sehsinn ersterem eine deutliche Privilegierung zuteil. Denn die Selbstbezüglichkeit des Tastsinns »haben wir nicht beim rein visuell sich konstituierenden Objekt« (Hua IV, 147). Visuell kann sich kein Leib konstituieren: »Ich sehe mich selbst, meinen Leib, nicht, wie ich mich selbst taste. Das, was ich gesehenen Leib nenne, ist nicht gesehenes Sehendes, wie mein Leib als getasteter Leib getastetes Tastendes ist.« (Hua IV, 148) Betrachtet man das eigene Auge im Spiegel, sieht man eben nicht »das sehende [Auge] als sehendes« (Hua IV, 148), sondern nur das eigene Auge als Ding.<sup>81</sup> Husserl schreibt daher: »Ein bloß augenhaftes Subjekt

---

erschiedenen Werk die antike Kunst in drei verschiedene Phasen eingeteilt, die sich durch das Verhältnis von Tastsinn und Sehsinn definieren: 1) eine »taktische« und »nahsichtige«, 2) eine »taktisch-optische« und »normalsichtige« sowie 3) eine rein »optische« und »fernsichtige« (vgl. Alois Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, Darmstadt 1973, S. 30ff.). Damit ist eine geschichtliche Entwicklung beschrieben: »ein Abrücken des Beschauers in eine Entfernung, aus welcher die taktische Stofflichkeit der Dinge gegenüber der farbigen Erscheinung zurücktritt, die Erfahrungen des Tastsinnes sich nicht mehr unmittelbar dem Beschauer aufdrängen und hiedurch dem Auge die Möglichkeit geboten wird, sich vorwiegend mit dem farbigen Eindrücke zu beschäftigen« (ebd., S. 122). Den Begriff des ›Taktischen‹ wollte Riegl später durch den Begriff des ›Haptischen‹ ersetzt wissen; Deleuzes Hinweis, Riegl habe den Begriff ›haptisch‹ selbst erfunden, ist nicht richtig (vgl. Gilles Deleuze, *Logik der Sensation*, S. 94). Vgl. dazu auch Emmanuel Alloa, »Auf Tuchfühlung. Alois Riegl oder die Erfindung des haptischen Sehens«, in: Andrea Erwig und Johannes Ungelenk (Hg.), *Berühren Denken*, S. 193–212.

81 Es ist der Grad der Vermittlung, so Derrida, der ein Auge, das sich im Spiegel sieht, von der Selbstbetastung der Hände unterscheidet: »[D]iese Vermittlung des Spiegels, der nicht zu meinem Leib gehört, mag technisch oder scheinbar ›natürlich‹ sein, sie wird

könnte gar keinen Leib haben.« (Hua IV, 150) Tastsinn und Leiblichkeit stehen in einer Art Kongruenzverhältnis. Wenn sie auch nicht komplett ineinander aufgehen, bedingen sie sich doch gegenseitig: Der Tastsinn ruft den Leib hervor und der Leib braucht den Tastsinn, um Leib zu sein. Taktilität wird zur Bedingung jeglichen leiblichen Selbstverhältnisses.<sup>82</sup>

Wichtiger als die Frage, wie sich diese Nobilitierung des Tastsinns zu Husserls ansonsten recht konsequent durchgehaltenem Okularzentrismus verhält, ist die doppelte Voraussetzung, auf der diese Abwägung von Sehsinn und Tastsinn beruht. Zum einen greift Husserl auf die traditionelle Form eines Paragone der Sinne zurück und damit auf den zentralen Diskussionsmodus der einzelnen Sinnesfakultäten seit der Aufklärung, wie sie von Lockes Publikation des Molyneux-Problems<sup>83</sup> über Diderots »Brief über die Blinden«,<sup>84</sup> Condillacs Gedankenexperiment der stufenweise mit Sinnesfakultäten ausgestatteten Statue<sup>85</sup> bis zu Herders Weiterentwick-

---

eben aufgrund der Indirektheit, die sie einführt, »technisch« und sie platziert mich gegenüber meinen Augen gleichwie gegenüber den Augen des Anderen [...] Das Verhältnis des Berührens zu sich operiert also ohne Einführung oder analogische Appräsentation.« (Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 221) Vgl. auch Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, S. 31–37, der ebenfalls leibliche Selbstverhältnisse in Abgrenzung zum bloßen Spiegelbild beschreibt.

- 82 Hans Blumenberg privilegiert in ähnlicher Weise den Tastsinn über den Sehsinn in Hinblick auf dessen »Wirklichkeitsbewusstsein«: »Das Gesehene hat seine Stelle im Raum nicht vom Sehen her, sondern von dem diesem implikativen Bewußtsein, es könne eben dort, wo es ist, aber nur in der Richtung, in der es gesehen wird, in demselben Moment berührt werden.« (Hans Blumenberg, »Tastsinn und Wirklichkeitsbewußtsein«, S. 235.)
- 83 Das ursprünglich von William Molyneux formulierte Problem stellte die Frage, ob Blindgeborene, wenn sie das Augenlicht wiedererhalten, einen Würfel von einer Kugel visuell unterscheiden könnten – eine Aufgabe, die sie bis dahin mit dem Tastsinn bewältigten. Sowohl Locke, der das Molyneux-Problem zuerst publizierte, als auch Molyneux selbst verneinten dies. Vgl. John Locke, *An Essay Concerning Humane Understanding*, hg. von Peter H. Nidditch, Oxford 1975, S. 146. Anhand des Molyneux-Problems wurden seitdem nicht nur das Verhältnis von Tasten und Sehen, sondern von evidenten und erlernter Erfahrung und damit von Empirie und Ratio diskutiert.
- 84 Im *Lettres sur les aveugles* von 1749 bespricht Diderot anhand mehrerer Beispiele die Vorstellungswelt von Blindgeborenen, wobei insbesondere das Verhältnis von Tast- und Sehsinn ausgehandelt wird. Exemplarisch mag der Ausspruch des »Blinden von Puisaux« zitiert sein, der statt funktionierenden Augen lieber längere Arme hätte: »Mir scheint, daß meine Hände mich dann über das, was auf dem Mond geschieht, besser unterrichten würden als eure Augen oder eure Fernrohre.« (Denis Diderot, »Brief über die Blinden. Zum Gebrauch für die Sehenden«, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Berlin 1961, S. 49–110, hier: S. 56.)
- 85 Condillacs *Traité des sensations* versieht in einem auf dem Pygmalion-Mythos fußenden Gedankenexperiment eine Statue mit einzelnen Sinnesfakultäten (mal schrittweise ad-

lung dieser Gedanken in der *Plastik*<sup>86</sup> reicht. Was diesen kanonischen Texten gemeinsam ist, ist der *kompetitive* Modus, an den auch Husserl in seiner Gegenüberstellung von Tasten und Sehen anschließt. Dazu kommt nun aber – und das teilt Husserl ebenfalls mit den Taktilitätsdiskursen der Aufklärung –, dass bei Husserl *ausschließlich* dem Tastsinn und dem Sehsinn besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. An einer Stelle meint Husserl ausdrücklich, das »wahrnehmende Sehen und Betasten des Papiers« sei »das volle konkrete Erlebnis von dem hier liegenden Papier« (Hua III/1, 71). In den *Ideen II* wird das Gehör nur kurz als Analogiefigur aufgerufen; vom Geruch- und Geschmacksinn ist keine Rede. Die Reduktion von fünf auf zwei Sinne ist aber weniger eine Verkürzung als eine Akzentverschiebung: In den Blick rückt das Problem von Nähe und Ferne sinnlicher Wahrnehmung und damit eine Skala, an dessen einem Ende der Tastsinn die unmittelbare und evidente Nähe eines Wahrnehmungsobjekts garantiert – und derart als Realitätsgarant fungiert –, während am

---

diert, mal nur einen einzigen). Durch diese Untersuchung versucht der Sensualist Condillac zu beweisen, dass alle Erkenntnis letztlich auf die Sinne zurückzuführen ist. Der grundlegendste Sinn ist für Condillac dabei der Tastsinn: »Ich werde es [das »Gefühl«, A.H.] »Grundgefühl« nennen, weil mit diesem Spiel der Maschine das animalische Leben beginnt; von ihm hängt alles ab.« (Etienne Bonnot de Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, Hamburg 1983, S. 66.) Auch Condillac beteiligt sich an der Diskussion des Molyneux-Problems, auch für ihn fällt die Antwort negativ aus. Condillac basiert seine Untersuchung auf dem Bericht des Chirurgen William Cheselden, der einem Patienten den Star stach (vgl. ebd., S. 155–163).

- 86 Herders *Plastik* erklärt, ausgehend von Diderots »Brief über die Blinden«, den Tastsinn zum Hauptsinn ästhetischer Erfahrung. Die Tragweite des Arguments reicht dann aber weit über das Feld des Ästhetischen hinaus und lotet über die Taktilität die Möglichkeitsbedingung von begrifflicher Erfahrung überhaupt aus: »Denn alle Eigenschaften der Körper, was sind sie, als Beziehungen derselben auf unsern Körper, auf unser Gefühl? Was Undurchdringlichkeit, Härte, Weichheit, Glätte, Form, Gestalt, Rundheit sei? davon kann mir so wenig mein Auge durchs Licht, als meine Seele durch selbstständig Denken einen leibhaften, lebendigen Begriff geben. Der Vogel, das Pferd, der Fisch hat ihn nicht; der Mensch hat ihn, weil er nebst seiner Vernunft auch die umfassende, tastende Hand hat. Und wo er sie nicht hat, wo kein Mittel war, daß er sich von einem Körper durch körperliches Gefühl überzeugte: da muß er schließen und raten und träumen und lügen, und weiß eigentlich nichts recht. Je mehr er Körper, als Körper, nicht angaffte und beträumte, sondern erfaßte, hatte, besaß, desto lebendiger ist sein Gefühl, es ist, wie auch das Wort sagt, *Begriff* der Sache.« (Johann Gottfried Herder, *Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, hg. von Jürgen Brummack und Martin Bollacher, Frankfurt a.M. 1994, S. 243–326, hier: S. 249.)

anderen Ende der Skala der Sehsinn sich auf Entferntes bezieht und für die menschliche Kapazität der Weit- und Übersicht einsteht.<sup>87</sup>

Der Tastsinn ist damit Garant des axiomatischen »Prinzips aller Prinzipien« der Phänomenologie, laut dem »alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (*sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit*) darbietet, einfach hinzunehmen sei« (Hua III/1, 51, Hervorhebung A.H.). Das Entscheidende steht hier in Klammern: »Originär gebende Anschauungen« finden ihren besten Ausdruck (»sozusagen«) in einer Präsenzerfahrung, die überhaupt nur in Begriffen körperlicher Nähe und leiblichen Empfindens zu fassen ist.

Diese ›Leibhaftigkeit‹ der Wirklichkeitserfahrung weist auch darauf hin, dass ein letztes Prinzip im Tastsinn weiterwirkt: das Lebendige. So wie zuvor bereits von Condillac bis Herder die Statue Pygmalions mit dem Tastsinn zum Leben erweckt wird, so wirkt auch bei Husserl ein latenter Vitalismus nach.<sup>88</sup> Erneut ist der Verweis auf einen historischen Vorläufer hier instruktiv – Aristoteles’ *De Anima* –, der nicht nur als Gründungstext von Wahrnehmungsphilosophie und Erkenntnistheorie überhaupt zu Rate gezogen sei, sondern in besonderer Weise mit Husserls Perspektivierung des Tastsinns in Konversation tritt. Zentraler Referenzpunkt für Husserl ist Aristoteles zunächst deswegen, weil bei diesem die Diskussion der einzelnen Wahrnehmungssinne von einer Theorie der *Medialität* nicht zu trennen ist. Jede Form der Sinnlichkeit beruht auf einem Übertragungsprozess, der in den deutschen Übersetzungen mit dem Begriff des ›Mediums‹ wiedergegeben wird: »Auch das Riechen erfolgt durch ein Medium [μετάξύ, *metaxú*], Luft oder Wasser.«<sup>89</sup> Insofern sich für Aristoteles die Sinne über den Grad und die Notwendigkeit von Übertragungsmedien sortieren, zeigt sich die Nobilität des Tastsinns darin, dass er keines Mediums als des tastenden Organs selbst bedarf. Statt etwa der

87 Mit dieser Fokussierung auf Nähe und Ferne wird so auch die Unterscheidung zwischen ›höheren‹ und ›niederen‹ Sinnen vermieden. Speziell in der christlichen Tradition wird der Tastsinn als tendenziell schmutziger und sündhafter Sinn abgewertet. Eine Referenz aus Husserls Zeit findet sich etwa bei Otto Weininger, der den Tastsinn als »de[n] eminent schmutzige[n] Sinn« bezeichnet (Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Berlin 1980, S. 393).

88 Michel Henry hat in einem kritischem Anschluss an Husserl die Doppelempfindung als Erkundung eines Feldes des Lebendigen beschrieben, vgl. Michel Henry, »Le Problème du toucher«, in: *De la phénoménologie. Tome I: Phénoménologie de la vie*, Paris 2003, S. 157–164; sowie generell: Michel Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg und München 2002.

89 Aristoteles, *Über die Seele*, 421b.



Luft (für Gehör, Geruch oder Sehsinn) ist das Übertragungsmedium des Tastsinns ›das Fleisch‹ selbst:

Aber das Tastbare unterscheidet sich vom Sichtbaren und dem Schallenden, weil wir diese dadurch wahrnehmen, daß das Medium auf uns wirkt, das Tastbare aber nicht durch Einwirkung des Mediums, sondern zusammen mit dem Medium, wie einer, der durch den Schild einen Stoß bekommt. Denn nicht schlägt ihn der angestoßene Schild, sondern beide werden zugleich angestoßen. [...] So ist das Fleisch [σάρξ, *sárx*] das Medium [μεταξὺ, *metaxù*] des Tastvermögens.<sup>90</sup>

Damit ist bei Aristoteles der Tastsinn eingelassen in ein Feld von Medialität und anzustrebender Unmittelbarkeit, verweist aber ebenso sehr auf die ›fleischliche Existenzweise‹ des Subjekts<sup>91</sup> und damit schlicht auf die *Lebendigkeit* animalischer Seinsformen. Aristoteles weist etwa darauf hin, dass zwar nicht alle Lebewesen alle Sinne haben, alle aber zumindest den Tastsinn.<sup>92</sup> Der Tastsinn wird zum Minimalkriterium des Lebendigen: »Einige Wesen haben alle [Wahrnehmungsvermögen, A.H.], andere eine

90 Ebd., 423b.

91 ›Fleisch‹ (bzw. *chair*) hat als theoretischer Begriff auch in der Phänomenologie eine gewisse Prominenz erlangt – wie schon im vorigen Verweis auf Michel Henrys *Inkarnation* ersichtlich. Didier Franck hat *chair* als bewusst eigensinnige Übersetzung von Husserls ›Leib‹ in Anschlag gebracht und ihn für die intersubjektivitätsproblematik der *Cartesianischen Meditationen* produktiv gemacht. Gerade hier, wo es um ›fremde‹ Leiber geht, ist die in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* noch übliche Bezeichnung ›corps propre‹ (im Sinne des ›Eigenleibs‹) irreführend: Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris 1981. Die berühmteste Ausarbeitung des Begriffs *chair* entstammt Maurice Merleau-Pontys Spätwerk, wo Fleisch aber nicht einfach den wahrnehmenden Leib, sondern »das Gewebe« bezeichnet, das der Erfahrung vorausgeht und sie ermöglicht, »das sie unterfüttert, sie trägt, sie nährt und das selbst nicht Ding ist, sondern Möglichkeit, Latenz und *Fleisch* der Dinge [*chair des choses*]« (Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S. 175). Es scheint in diesem Zusammenhang erwähnenswert, dass die griechische, die französische, aber auch die englische Sprache zwischen lebendigem Fleisch (σάρξ [*sárx*], *chair*, *flesh*) und totem, tendenziell essbarem Fleisch (κρέας [*kréas*], *viande*, *meat*) unterscheiden. Das schränkt den Assoziationsraum des breiteren deutschen ›Fleisch‹ deutlich ein. Im Umkehrschluss lebt dann etwa der »carneologische« Versuch Volker Demuths davon, dass im Deutschen Fleisch eben lebendiges und totes Fleisch bezeichnet: Volker Demuth, *Fleisch. Versuch einer Carneologie*, Berlin 2016. Für den Versuch, den Begriff des Fleisches aus dem Zwischenraum von theologischer Inkarnation und phänomenologischer Leiblichkeit für eine philologische Theorie zu stärken, vgl. John Hamilton, *Philology of the Flesh*, Chicago und London 2018, zur Phänomenologie besonders S. 14–18.

92 »Die Tiere aber scheinen alle das Tastempfinden zu haben«, Aristoteles, *Über die Seele*, 413b.



Anzahl, wieder andere das eine notwendigste, den Tastsinn.«<sup>93</sup> Alle Lebewesen tasten und ohne Tastsinn kein Lebewesen: »Da das Lebewesen ein beseelter Körper ist, jeder Körper aber tastbar ist, tastbar aber das durch den Tastsinn Wahrnehmbare, muß auch der Körper des Lebewesens tastbar sein, tastfähig aber, wenn das Lebewesen erhalten bleiben soll.«<sup>94</sup> In anderen Worten: »Es ist also klar, daß nur beim Verlust dieses Sinnes die Lebewesen sterben müssen. Weder kann diesen besitzen, was nicht Lebewesen ist, noch braucht ein Lebewesen einen anderen Sinn zu besitzen als diesen.«<sup>95</sup> Das bei Aristoteles angelegte Zusammenspiel tastender Medialität und leiblicher Vitalität bereitet die Anbindung der Doppelempfindung an zeitgenössische Untersuchungen zum Tastsinn vor. Es soll im Folgenden an den Tastversuchen Melchior Palágyis und David Katz' weiter untersucht werden, welche eine Reperspektivierung von Husserls Versuch im Kontext des 20. Jahrhunderts ermöglichen.

### b) Medialität und Technizität des Tastsinns I: Melchior Palágyi »Doppelempfindung«

Die Schriften des heute mehr oder weniger vergessenen ungarischen Philosophen Melchior Palágyi<sup>96</sup> sind an dieser Stelle ein wichtiger Bezugspunkt, weil Palágyi in fast schon gespenstischer Ähnlichkeit zu Husserl einen ähnlichen Tastversuch entwirft, dabei sogar von einer »Doppelempfindung« spricht, aber an entscheidenden Stellen zu abweichenden Schlussfolgerungen kommt. Aus der lebensphilosophischen Denktradition und dem Umfeld Ludwig Klages stammend, steht Palágyi dem »streng

---

93 Ebd., 414a.

94 Ebd., 434b.

95 Ebd., 435b.

96 Einen jüngeren Wiederbelebungsversuch hat Heiko Heublein durch die Herausgabe einiger Schriften Palágyis unternommen: Melchior Palágyi, *Der Gegensatz von Geist und Leben. Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus*, hg. von Heiko Heublein, München 2018. Tobias Wilke kommt auf Palágyi in zwei Kontexten zu sprechen: einerseits der Möglichkeit des »Tastens auf Entfernung«, andererseits im Zusammenhang mit dem Cartesischen »Stabexperiment«, wo die optische Täuschung, nach der ein halb im Wasser liegender, durch die Brechung des Lichts »krumm« wirkender Stab, durch den Tastsinn korrigiert wird (vgl. Tobias Wilke, *Medien der Unmittelbarkeit*, S. 126 – 129). Eine größere Rolle spielt Palágyi ebenfalls in Stefan Riegers Mediengeschichte kybernetischer Anthropologien, vgl. Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a.M. 2003.

wissenschaftlichen‹ Anspruch Husserls diametral entgegen<sup>97</sup> und zeigt sich gleichzeitig wesentlich weniger schüchtern, was Fundierungstheoreme angeht. Der Tastsinn wird von Palágyi kurzerhand zum Primärsinn und zur Grundlage des Empfindungslebens überhaupt erklärt: »Der Tastsinn ist der einzige Vollsinn; alle übrigen Sinne sind nur Hilfssinne, nur Ergänzungssinne des Tastsinns.«<sup>98</sup> Dabei rückt die kinästhetische Qualität des Tastsinns, d.h. die Tatsache, dass der Tastvorgang »in unmittelbarer Weise mit der motorischen Tätigkeit vereinigt«<sup>99</sup> ist – was in Husserls Versuch nur am Rande verhandelt wurde<sup>100</sup> –, bei Palágyi in den Mittelpunkt. Ein sensomotorisches Band aus Tast- und Bewegungsempfindungen bildet für ihn die »vitale Unterlage zur Kenntnisaufnahme von der Außenwelt«<sup>101</sup> und entwirft ein »haptozentrisches« Erkenntnismodell, das psychologistischen wie mechanistischen Interpretationen entgegengestellt wird. Der grundsätzliche Angriffspunkt Palágyis – auch gegen die Phänomenologie – besteht in der Erkundung dieses Empfindungsfeldes, das als

97 Husserl konnte das vitalistische Pathos Palágyis nur verwerfen. Einem englischen Besucher hat Husserl, vier Jahre nach Palágyis Tod, sogar noch anvertraut, die Palágyi-Klages-Denkschule sei »the very type that Phenomenology is out to kill and declare absurd« (Herbert Spiegelberg, »From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Diary by W. R. Boyce Gibson«, in: *British Society for Phenomenology* 2(1) (1971), S. 58–83, hier: S. 75). Palágyi und Husserl standen schon länger auf Kriegsfuß, seitdem Palágyi – der während Husserls Privatdozentur in Halle dort studierte – die *Logische Untersuchungen* auf eher bescheidenem Niveau kritisierte: Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig 1902. Husserl antwortete wiederum mit einem Verriss der Schrift Palágyis, vgl. seine »Besprechung« in: Hua XXII, 152–161.

98 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen. Über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*, Leipzig 1924, S. 129.

99 Entsprechend seiner Auffassung des Tastsinns als »Basalsinn« meint Palágyi, dass, »wenn wir auch vermöge des Gesichtssinnes ein Urteil über Bewegung und Ruhe fällen können«, dann nur deshalb, »weil der Gesichtssinn sich dabei auf den Tastsinn stützt« (Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 129).

100 Ebd. Eine Analyse der Doppelempfindung unter dem Gesichtspunkt der sogenannten »Kinästhesen« hat Husserl in der Vorlesung »Ding und Raum« von 1907 vorgenommen: »Taste ich mit der linken Hand die rechte, so konstituiert sich mit den Tast- und kinästhetischen Empfindungen wechselweise die Erscheinung der linken und rechten Hand, eine über die andere sich so und so bewegend« (Hua XVI, 162). Die Doppelempfindung wird dort unter dem Gesichtspunkt der »Einlegung kinästhetischer Empfindungen in den Leib« (Hua XVI, S. 161) analysiert. Husserl schreibt lakonisch: »Da gibt es phänomenologisch allerlei zu analysieren.« (Hua XVI, S. 162) In den *Ideen II* wird stärker die »Lokalisation« und weniger die Bewegung im Fokus stehen. Husserl schreibt: »Eine wichtige Rolle spielen ferner [...] die Bewegungsempfindungen.« (Hua IV, 150f.)

101 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 129.

ein eminent *vitalis* mit Bewusstseinsprozessen (noch) nichts zu tun hat. Um das zu illustrieren, entwirft Palágyi nun eine Versuchskonstellation, die mit derjenigen Husserls geradewegs identisch ist:<sup>102</sup>

Wie fremd erfaßt und drückt eine Hand die andere, als ob sie nicht dem eigenen Leibe angehören würde. Erst durch diese Selbstentfremdung des Lebensprozesses findet man den eigenen Lebensprozeß nicht mehr als bloßen Lebensprozeß, sondern als – einen Leib. [...] Bewegt sich ein Körperteil gegen den anderen, bis sie sich berühren, so entstehen in beiden Körperteilen Berührungsempfindungen, und dieses *passiv-aktive Doppelempfinden ist es, das die Grundlage unserer Wahrnehmung einer Außenwelt bildet*.<sup>103</sup>

Auch bei Palágyi handelt es sich um die Selbstbetastung zweier Hände, auch hier ist von einem ›Doppelempfinden‹ die Rede, das einen Leib konstituiert, und auch hier zeigt sich diese Empfindung als eine passiv-aktive Fremdheitserfahrung. Beim Vitalisten wie beim Phänomenologen wird darüber das Verhältnis sinnlicher Empfindungen zu Bewusstseinsprozessen abgewogen, wobei nur Palágyi die leiblichen Empfindungen zu einem weitreichenden erkenntnistheoretischen Grundprinzip erklärt, das geradewegs die »*Grundlage unserer Wahrnehmung einer Außenwelt bildet*«. Sowohl bezüglich der schlagenden Parallele zu Husserl wie bezüglich Palágyis umfassenderen Folgerungen ist es wichtig, die Unterschiede im Blick zu behalten. So hat für Palágyi, wie bereits angedeutet, der bewusstseinsphilosophische Rahmen der Phänomenologie seine Geltung eingebüßt. Palágyi unterscheidet streng zwischen *vitalen Empfindungen*, welche an Bewegung gekoppelt sind und kontinuierlich verlaufen und einer intermittierenden und punktuell pulsierenden Aktivität des *Bewusstseins*.<sup>104</sup> Diese etwas spekulative Unterscheidung hält Palágyi jedem Zugang entgegen, der die »Empfindungsweisen überhaupt entwurzelt, indem er sie alle von dem vegetativen Lebensuntergrunde abschneidet und in den Bewußt-

---

102 Insofern Husserl die Doppelempfindung – abgesehen von seiner Vorlesung »Ding und Raum« im Wintersemester 1907/08 – nie der Öffentlichkeit präsentiert hat, ist eine gegenseitige Einflussnahme sehr unwahrscheinlich. Palágyi hat seine Vorlesungen seit 1905 in Klausenburg (heute: Cluj) gehalten. Zu der Zeit war das Tischtuch zwischen Palágyi und Husserl schon zerrissen.

103 Ebd., S. 116f. Er meint daher später – wiederum in Analogie zu Husserl –, dass in der Doppelempfindung »eigentlich von Quadrupelprozessen gesprochen werden muß« (ebd., S. 136), insofern sich in *beiden* Händen Tasten und Betastetwerden ablösen.

104 Vgl. Melchior Palágyi, *Wahrnehmungslehre* (=Ausgewählte Werke, Bd. II), Leipzig 1925, S. 16. Vgl. zum pulsierenden Bewusstsein: Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie*, S. 159–169.

seinskäfig einsperrt«. <sup>105</sup> Damit mag der nie genannte Husserl gemeint sein. Nicht erklären zu können, wie sich vitale Empfindungen (wie etwa Tasteindrücke) in psychische Sachverhalte (wie etwa die Identifizierung von Gegenständen) übersetzen, ist für Palágyi die große philosophische Schwäche jeder Bewusstseinsphilosophie. Für Palágyi bedarf es einer Vermittlungstätigkeit zwischen kontinuierlichen Empfindungen und diskontinuierlichen Bewusstseinsprozessen, wofür die passiv-aktive Natur des Tastsinns entscheidend wird. Sieht sich Palágyi dort »der wunderbaren Tatsache gegenüber, daß unser Lebensprozeß [...] sich selbst wie fremd entgegenzutreten vermag«, <sup>106</sup> so können im Spiel von Auto- und Heteroaffektion der tastenden Hände Selbst- und Fremdwahrnehmung des Leibes aufeinander abgestimmt werden. So wird die Doppelempfindung nicht nur zur leibkonstituierenden, sondern gleich zur erkenntnistheoretischen Urszene: »Erst die passive Berührung im Verein mit der aktiven Berührung, d.h. erst die Selbstberührung, führt zur Entdeckung des eigenen Leibes, und nur ein Wesen, das den eigenen Leib zu entdecken vermag, kann auch das Vorhandensein von Fremdkörpern entdecken.« <sup>107</sup> Die Selbstbetastung, so lautet also die erstaunliche Folgerung Palágyis, bildet die Bedingung der Möglichkeit von Weltwahrnehmung überhaupt, insofern die dort gewonnene (Fremdheits-)Erfahrung auf alle Wahrnehmungsprozesse »überspringt«. Noch radikaler folgert Palágyi sogar, dass jede visuelle Wahrnehmung nur noch eine *virtuelle Betastung* auf Distanz ist: »Wenn wir Sehenden unseren Blick längs der Grenzlinie eines Reifen herumführen, so macht unsere Hand diese Bewegung in der Einbildung mit, nur kommt uns die eingebildete Mitbewegung der Hand gewöhnlich wegen ihrer geringen Lebhaftigkeit kaum zum Bewußtsein.« <sup>108</sup> Das vitalistische Wahrnehmungsmodell, das auf der Selbstberührung aufbaut, führt damit direkt über in eine Theorie der Einbildung und der Fantasie, letztlich sogar der Virtualität: »Virtuelle Hinweisungen sind es, durch welche wir die Orte der Dinge und Erscheinungen im Raum fixieren, und durch virtuelle Bewegungen längs der Flächen und Umrisse der Körper erfassen wir deren Ausdehnung, Lage und Gestalt.« <sup>109</sup>

105 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 131.

106 Ebd., S. 115.

107 Ebd., S. 115.

108 Melchior Palágyi, *Wahrnehmungslehre*, S. 75.

109 Ebd., S. 76. Palágyi spricht später auch von einer »Theorie der Phantasie«, die er in seiner *Wahrnehmungslehre* direkt mitliefert (vgl. ebd., S. 69–105). Stefan Rieger hat Palágyi als einen der Gründungsväter des Denkens der Virtualität bezeichnet, vgl. Ste-

Damit ist ein Nexus von Vitalität und Virtualität nicht nur dem phänomenologischen Bewusstseinsfokus entgegengestellt. Gleichmaßen findet sich die Unmittelbarkeitsempphase, wie sie noch in aufklärerischen Theorien des Tastsinns zu finden ist, einigermaßen verkompliziert. Sprach noch Herder von der »Welt eines Fühlenden« – ›Fühlen‹ und ›Gefühl‹ meinen dort immer den Tastsinn – als einer »Welt der *unmittelbaren Gegenwart*«, <sup>110</sup> so wird dieser tastende Idealismus bei Palágyi zwar nicht geleugnet, aber mit einem entscheidenden Umweg angereichert: Nicht durch die unmittelbare Evidenz des Tastsinns, sondern aufgrund seiner Fähigkeit »sich selbst einen Widerstand leisten [zu] können«, <sup>111</sup> wird der Tastsinn dem Sehsinn vorgezogen. Die Theorie des Tastsinns versteht sich hier schon als Medientheorie. Leiblichkeit wird bei Palágyi ganz explizit zur Figur lebendiger Medialität und medialer Lebendigkeit.

Das nimmt in der Folge einige abenteuerliche Wendungen. So wird etwa das Changieren der Hand zwischen erkundendem Leib und betastetem Ding in die Vorstellung einer sich ständig in »unwillkürlichen kleinen, nicht merklichen Zitterbewegungen« <sup>112</sup> befindenden Hand umgedeutet. Zwischen »Empfindungsberge[n]« und »Empfindungstäler[n]« <sup>113</sup> beschreibt der Tastsinn oszillierende Intensitäten, die Ausdruck der ureigenen Vitalität der Hand sind. Gleichmaßen ist mit Palágyis zitterndem Vitalismus auch die eindeutige Unterscheidung von Nah- und Fernsinn erschwert: »Es ist nicht das Vorrecht der Gesichtsempfindungen, daß sie gegenüber den Tastempfindungen auch das Entfernte kundgeben; denn auch durch Tastempfindungen können wir, allerdings in einem bescheidenen Maße, Entferntes wahrnehmen.« <sup>114</sup> Was in der

---

fan Rieger, »Virtualität avant la lettre. Unverhältnismäßigkeiten zwischen Gedankenexperimenten und technischen Medien«, in: Hans Esselborn (Hg.), *Ordnung und Kontingenz. Das kybernetische Modell in den Künsten*, Würzburg 2009, S. 43–57.

110 »[A]lles gegenwärtig, in unsern Nerven, unmittelbar in uns. Welche Welt für den Philosophen! klein, aber stark! *Idealismus!*« (Johann Gottfried Herder, »Zum Sinn des Gefühls«, in: *Werke*, Bd. 4, S. 235–242, hier: S. 235.)

111 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 115.

112 Ebd., S. 137. Vgl. zuvor: »Unsere Hand nämlich befindet sich – weil sie eben eine lebendige Hand ist –, wenn wir sie auch noch so festhalten mögen, in einer zitternd pulsierenden Bewegung, so daß, wenn wir den Fremdkörper X auch nur für sehr kurze Zeit berühren, es einen Moment gibt, wo die Hand sich aktiv gegen X verhält, und einen nächsten Moment, wo sie in eine passive Haltung übergeht.« (Ebd., S. 135)

113 Ebd.

114 Ebd., S. 160.

Psychophysik »Ferntasten«<sup>115</sup> bzw. später »Teletaktilität«<sup>116</sup> genannt wird, illustriert Palágyi an einem bekannten aufklärerischen Beispiel: »Berührt der Blinde mit dem Stock einen Gegenstand, so weiß er über dessen Existenz ein ebenso gewisses Urteil zu fällen, als ob er ihn mit der Hand berührt hätte.«<sup>117</sup> Der Tastsinn zeichnet sich durch eine prothetische Verlängerbarkeit aus, die für Palágyi – der dabei auf ein Argument Lotzes zurückgreift – die Grundlage des menschlichen Werkzeuggebrauchs darstellt:

Hierauf beruht es überhaupt, daß wir solche Werkzeuge wie Hammer, Bohrer, Messer, Schere usw. zu gebrauchen lernen. Ein geschickter Anatom gebraucht sein Skalpell in solcher Weise, als ob in der Schneide desselben ein feiner Tastsinn wohnen würde. Durch die Einübung der Bewegungsphantasie bringen wir es so weit, den Tastsinn gleichsam an das Ende des Werkzeuges zu verlegen, wo dieses mit einem fremden Körper in Berührung ist. Kurz die Bewegungsphantasie macht aus dem Tastsinn einen »Fernsinn«, freilich nur in einem sehr beschränkten Maße. Würden aber unseren Händen wann und wo immer Stäbe zur Verfügung stehen, deren Länge von unserem Belieben abhängen würde, und könnten wir solche beliebig langen Stäbe ohne physische Anstrengung gebrauchen: so könnte der Tastsinn zu einem Fernsinn entwickelt werden, der dem Gesichtssinn Konkurrenz machen würde.<sup>118</sup>

Schon in Palágyis Virtualitätstheorie greift der Tastsinn in die Ferne, insofern die visuelle Fernwahrnehmung eines Gegenstands nur aufgrund seiner fantasierten Abtastung durch die Hand möglich ist. Auch in der vorhergehenden Passage, die den Tastsinn an die Werkzeugspitze verlegt, meint Taktilität ein Verhältnis einer zu verhandelnden ›Ent-Fernung‹.

---

115 Dieses Prinzip hat Hermann Lotze zuerst beschrieben, vgl. Rudolph Hermann Lotze, *Mikrokosmos. Idee zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Zweiter Band*, hg. von Nikolay Milkov, Hamburg 2017, S. 204f. Lotze selbst benutzt den Begriff ›Ferntasten‹ allerdings noch nicht – er scheint von David Katz zu stammen, der ihn mit Rückgriff auf Lotze weiterentwickelt, vgl. David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925, S. 115ff.

116 Dieser Begriff wurde im Umfeld sogenannter ›neuer Medien‹ im späten 20. Jahrhundert entwickelt. Vgl. das Kapitel »Teletaktilität«, in: Claudia Benthien, *Haut. Literaturgeschichte, Körperbilder, Grenzdiskurse*, S. 265–279.

117 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 160. Vgl. zu diesem schon von Descartes diskutierten Experiment: Natalie Binczek, *Kontakt. Der Tastsinn in Texten der Aufklärung*, S. 20–24.

118 Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen*, S. 160. Zum Lob sensomotorischer Handfertigkeit vgl. Hermann Lotze, *Mikrokosmos*, S. 203: »Die Fähigkeit, sie [die Werkzeuge] zu benutzen, beruht nicht allein auf der Muskelkraft der Arme, sondern hängt in sehr hohem Maße von der Feinheit der Empfindung und von einer außerordentlichen Leichtigkeit und Sicherheit der Vorstellungsassoziationen ab.«

Diderots Blinder von Puisaux wünschte sich einst statt Fernrohr und Augenlicht lieber beliebig lange Arme, um die Oberfläche des Mondes abzutasten.<sup>119</sup> Dieses Gedankenspiel der Aufklärung, ob und wie der Tastsinn mit Stäben verlänger- und verlagerbar ist, wirkt in solchen techniktheoretischen Passagen nach. Experimentelle Untersuchungen dazu nehmen ihren Ausgang bei Ernst Heinrich Webers *Tastsinn und Gemeingefühl*,<sup>120</sup> von wo sich der verlängerbare Tastsinn bis in die medizinische Prothesenforschung nach dem Ersten Weltkrieg fortschreiben wird (vgl. Kap. 5.3). Konsequenterweise denkt Palágyi diese Gedankenspiele und Experimente hin zu einem unbegrenzt verlängerbaren Körper weiter. Es fehlen nur noch die richtigen Stäbe, dann ist auch der Tastsinn ein Fernsinn wie das Sehen.

### c) Medialität und Technizität des Tastsinns II: David Katz' Tastversuche

Wenn die drei genannten Faktoren – Vitalität, Virtualität und Prothetik – Palágyis Reflexionen über den Tastsinn inmitten der Diskurse der Jahrhundertwende um technische und mediale Vermittlung erscheinen lassen, so lässt sich auch nach expliziteren Bezugnahmen auf das Verhältnis von Tastsinn und Technik fragen. Nicolas Pethes hat diese Problemstelle in einem einschlägigen Aufsatz zu Walter Benjamin und David Katz untersucht.<sup>121</sup> Pethes unternimmt es dort, Benjamins Reflexionen über das Taktile in seinem *Kunstwerk*-Aufsatz – etwa über die taktile Qualität des

---

119 Vgl. wiederum Natalie Binczek, *Kontakt. Der Tastsinn in den Texten der Aufklärung*, S. 134–142.

120 Vgl. Ernst Heinrich Weber, *Tastsinn und Gemeingefühl*, S. 6f. Webers überraschender Schluss lautet, dass ein solches prothetisches Tasten mit Stäben etwa bei den eigenen Zähnen schon zur Anwendung kommt. Zur kulturgeschichtlichen Einbettung dieser Topik, u.a. über Weber, Lotze und Simmel, vgl. Tobias Wilke, *Medien der Unmittelbarkeit*, S. 127ff.

121 Vgl. Nicolas Pethes, »Die Ferne der Berührung. Taktilität und mediale Repräsentation nach 1900. David Katz, Walter Benjamin«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 30 (2000), S. 33–57. Eine der Pointen von Pethes' diskurs- und mediengeschichtlich informierter Lektüre liegt darin, die »Integration des Taktilen in den ästhetischen Diskurs nach 1900« (ebd., S. 37) herauszuarbeiten, für die neben Benjamins *Kunstwerk*-Aufsatz vor allem die Kunsthistoriker Alois Riegl und Heinrich Wölfflin einschlägig sind. Vgl. wiederum die Unterscheidungen bei Alois Riegl, *Spätromische Kunstindustrie*, S. 27–36 und 122f. Wölfflin hat sich schon 1905 an einer stilgeschichtlichen Typisierung versucht; seine Unterscheidung von malerischem und linearem Stil funktioniert dadurch, dass das Lineare den Tastsinn »geradezu herausfordert«, während sich das Malerische davon löst (Heinrich Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Basel 1991, S. 23).



Films oder der dadaistischen Kunstwerke<sup>122</sup> – im Kontext experimenteller Untersuchungen des Tastsinns durch den Psychologen David Katz zu lesen. In Anlehnung an Benjamins These, dass Verschiebungen im Gefüge menschlicher Sinneswahrnehmungen als Effekte medienhistorischer Umbrüche beschreibbar sind, spürt Pethes einer Konstellation nach, in der die taktile ›Annäherung‹ visueller Medien in einem umgekehrten Entsprechungsverhältnis zu einer ›Entfernung‹ des Tastsinns steht. Statt als Garant für Wirklichkeit und Unmittelbarkeit zu fungieren, ist diese neue Taktilitätsvorstellung als »derjenige Modus der Annäherung und Involvierung von körperlichen Sinnen [zu] definieren, der eine weitestgehende *Entfernung vom Berührten zur Folge hat*«. <sup>123</sup> Mit David Katz' *Aufbau der Tastwelt* erhält eine solche These insofern eine starke Konturierung, als der Psychophysiker Katz den Tastsinn innerhalb einer technisierten Messmaschinerie experimentell untersucht. Katz' Versuche, die das *Messen* der Tastakte der *Beschreibung* von Empfindungen immer vorziehen, interessieren sich entsprechend auch weniger für die Belastbarkeit des Tastversuchs für philosophische Erkenntnistheorien, sondern sehen sich im Dienst der normierenden und klassifizierenden Disziplinarotechniken der »industriellen Psychotechnik« und des »Arbeitsschulgedankens«. <sup>124</sup>

---

122 Vgl. die bekannte Passage aus Walter Benjamin, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit <Dritte Fassung>«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, S. 471–508, hier: S. 502: »Aus einem lockenden Augenschein oder einem überredenden Klanggebilde wurde das Kunstwerk bei den Dadaisten zu einem Geschoß. Es stieß dem Betrachter zu. Es gewann eine taktile Qualität. Damit hat es die Nachfrage nach dem Film begünstigt, dessen ablenkendes Element ebenfalls in erster Linie ein taktiles ist, nämlich auf dem Wechsel der Schauplätze und Einstellungen beruht, welche stoßweise auf den Beschauer eindringen.«

123 Nicolas Pethes, »Die Ferne der Berührung«, S. 56, Hervorhebung, A.H.

124 David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. VIII. So wie Palágyi ist auch Katz mit Husserl ›in Berührung‹ gekommen. Katz hat seine wissenschaftliche Karriere in Göttingen begonnen, wo Edmund Husserl seine Promotions- und Habilitationsschrift mitbetreut hat, jedoch ohne dass Katz jemals dessen Schüler im engeren Sinne war. Katz hörte Husserls Vorlesungen von 1904 bis 1905 – also vor Husserls transzendentaler Interpretation der Phänomenologie – höchstwahrscheinlich zur »deskriptiven Psychologie« (vgl. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls (=Husserliana Dokumente, Bd. 1)*, Den Haag 1981, S. 80) und war Teil der vom Husserl-Schüler Theodor Conrad gegründeten ›Göttinger Philosophischen Gesellschaft‹ (vgl. ebd., S. 103). Katz' Lehrer an der Universität Göttingen war der Experimentalpsychologe Georg Elias Müller. Vgl. auch Christoph Perleth, »David Katz – Eckpfeiler der deutschen Psychologie der Weimarer Republik«, in: Gisela Boeck und Hans-Uwe Lammel (Hg.), *Die Universität Rostock in den Jahren 1933–1945. Referate der interdisziplinären Ringvorlesung des Arbeitskreises ›Rostocker Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte‹ im*



Katz hat eine eigene Beschreibung der Selbstbetastung unternommen, die aber nur bedingt mit Husserl in einem Diskussionszusammenhang steht.<sup>125</sup> Für den Problemzusammenhang von Tastsinn und Technizität ist Katz' Beschreibung des ›Ferntastens‹ umso mehr von Interesse, durch die er deutlich mit den Vorlesungen Palágyis in Konversation tritt. Wie bei diesem vom Exempel des »geschickten Anatom[s]« die Rede war, so wird hier der Tastsinn am Beispiel eines Chirurgen illustriert:

Das Tasten auf Entfernung mit stereognostischem Ziel, welches uns in der Praxis des täglichen Lebens große, von den meisten kaum geahnte Dienste leistet, erfährt in der Kunst des Arztes eine erstaunliche Verfeinerung durch systematische Übung: Das tote Instrument belebt sich in der disziplinierten Hand des Mediziners und gibt Kunde von feinsten Gebilden in Körperhöhlen, zu denen der Hand der Zutritt aus anatomischen Gründen oder wegen Infektionsgefahr verschlossen ist.<sup>126</sup>

Zwei Sachverhalte kristallisieren sich hier als Verhandlungspunkte des Tastsinns unter den (medien-)technischen Bedingungen des 20. Jahrhunderts heraus. Einerseits ist der Tastsinn als ein eminent prothetischer Sinn entworfen, der, an die Spitze eines Werkzeugs verlagert, ebenjenes Instrument geradezu ›beleben‹ kann. Anstelle der Erfahrung absoluter Präsenz wird also gerade die ›Vermittelbarkeit‹ des Tastens zum Auszeichnungsmerkmal taktiler Virtuosität erklärt. Darüber wird nun andererseits ein Idealtypus menschlichen Handgebrauchs entworfen, für den nicht mehr die technische Hand des Ingenieurs entsteht, sondern die virtuos tastende Hand eines Chirurgen. Diese Verschiebung findet sich nicht nur bei Katz und Palágyi. Auch Paul Valéry hat ein solches Lob chirurgischer Tätigkeit passenderweise an einem Chirurgenkongress formuliert und dabei deren

---

*Sommersemester 2011*, Rostock 2012, S. 45–60. Solche biografischen Bezüge sind aber hier in jedem Fall weniger wichtig als die thematischen Überschneidungen, die sich in den jeweiligen Tastversuchen ergeben.

- 125 Vgl. den Paragraph § 27 »Der eigne Körper als Tastobjekt«, in: David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. 123–125. Katz stützt sich dabei auf die Versuche Ernst Heinrich Webers, denen er nichts Wesentliches hinzufügt. Katz untersucht, in welchen Kontexten Tastobjekt und Tastsjekt unterschieden werden können (ein Problem, welches Husserl noch unter dem Begriff der ›Aufmerksamkeit‹ verhandelte). Das Ergebnis solcher Untersuchungen ist, dass man sich nicht immer so klar aussuchen kann, wo man sich in der Selbstberührung aktiv berührend und wo man sich passiv berührt fühlt, wie das Husserl vorschwebt. Dazu lassen sich die einzelnen Tastempfindungen teilweise gar nicht mehr unterscheiden, etwa »[w]enn die Finger der einen Hand die gleichen Finger der anderen betasten, oder wenn die Finger einer Hand sich durch Gegenüberstellung gegenseitig betasten« (ebd., S. 125).

- 126 Ebd., S. 116.

Berufsbezeichnung ganz wörtlich genommen (*cheir* und *ergon* bezeichnen ja buchstäblich das ›Hand-Werk‹): »Le nom même de votre profession, Messieurs, met ce *faire* en évidence, car Faire est le propre de la main. [...] Chirurgie, manopera, manœuvre, œuvre de main.«<sup>127</sup> Das chirurgische Ideal taktiler Handfertigkeit ist auch in Hermann Lotzes *Mikrokosmos* beschrieben, wo wiederholt von der ärztlichen Sonde als paradigmatischer Tastapparat die Rede ist.<sup>128</sup> Die vielleicht prominenteste Referenz auf eine tastende Chirurgenhand findet sich erneut in Benjamins *Kunstwerk*-Aufsatz, wo das ›operative‹ Paradigma des chirurgischen Eingriffs der aufgelegten Hand des Magiers entgegengestellt wird:

Der Chirurg stellt den einen Pol einer Ordnung dar, an deren anderm der Magier steht. Die Haltung des Magiers, der einen Kranken durch Auflegen der Hand heilt, ist verschieden von der des Chirurgen, der einen Eingriff in den Kranken vornimmt. Der Magier erhält die natürliche Distanz zwischen sich und dem Behandelten aufrecht; genauer gesagt: er vermindert sie – kraft seiner aufgelegten Hand – nur wenig und steigert sie – kraft seiner Autorität – sehr. Der Chirurg verfährt umgekehrt: er vermindert die Distanz zu dem Behandelten sehr – indem er in dessen Inneres dringt – und er vermehrt sie nur wenig – durch die Behutsamkeit, mit der seine Hand sich unter den Organen bewegt. [...] Magier und Chirurg verhalten sich wie Maler und Kameramann. Der Maler beobachtet in seiner Arbeit eine natürliche Distanz zum Gegebenen, der Kameramann dagegen dringt tief ins Gewebe der Gegebenheit ein.<sup>129</sup>

Distanz und Eingriff, Vermittlung und Unmittelbarkeit, Technik und Medium: Dies sind die Voraussetzungen, unter denen tastende Handgriffe im 20. Jahrhundert diskutiert werden. Es sind auch die Bedingungen, unter denen der Tastsinn in Katz' Tastversuchen seine uneindeutige Position bezieht: »In dem Zeitalter von Automobil und Flugzeug ist es vielleicht gestattet darauf hinzuweisen, daß nach dem gleichen Prinzip [des Ferntastens, A.H.] der exzentrischen Projektion der Chauffeur mit den Pneumatiks die Güte der Chaussee, der Flugzeugführer mit den Tragflächen des Aeroplans die elastischen Verhältnisse der Luft fühlt.«<sup>130</sup> Bei Katz wird nicht zuletzt auch die historische Situierung des ›Ferntastens‹ deutlich,

---

127 Vgl. Paul Valéry, »Discours aux chirurgiens«, in: *Œuvres, Bd. I*, hg. von Jean Hytier, Paris 1957, S. 907–923, hier: S. 918. Vgl. Regina Karl, »Das Informelle. Poetiken der Hand bei Paul Valéry«, in: Jessica Gösken und Peter Risthaus (Hg.), *z.B. Zeitschrift zum Beispiel* 3 (2019), S. 97–125, hier vor allem: S. 97–101.

128 Vgl. Rudolph Hermann Lotze, *Mikrokosmos*, S. 203ff.

129 Walter Benjamin, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, S. 495f.

130 David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. 116.

wenn sich Chirurgen seit dem Ersten Weltkrieg »vor ein ganz neuartiges auch hierher zu rechnendes Problem [...] durch die Kriegsamputierten gestellt [sahen]. Tasten mit Kunstglied erfolgt ja *auch* nach dem Sondenprinzip.«<sup>131</sup> Auf diese Reflexionen über die Prothetik des Tastsinns, die zwischen den Fantasien technischer Ermöglichung und der Notwendigkeit prothetischer Ersetzung oszillieren, wird zurückzukommen sein (Kap. 5.3).

Dass sich die Vorstellung »taktiler Medialität« dabei insgesamt in eine Zone der Unbestimmtheit zwischen »artifizieller« und »natürlicher« Übertragung einschreibt, ist nicht zuletzt wieder für Husserl von Belang, der in einem Zusatz zu einem Paragraphen der *Ideen II* selbst über Begriff und Wirkung von Medien im Kontext einer »normale[n] Sinnlichkeit« (Hua IV, 56) nachdenkt. Medientheorie im Sinne Husserls bedeutet vor allem: »Normalisierung« von Wahrnehmung durch die Reduzierung von (sichtbarer) Medialität. Husserl gesteht zunächst zu, lediglich auf einen bestimmten »Typus materieller Dinglichkeit« (Hua IV, 53) zurückgegriffen zu haben – gemeint sind feste Körper –, was er aber keineswegs als »willkürliche [Einschränkung]« (Hua IV, 53), sondern als notwendige Maßnahme verstanden wissen will. Husserls Methode, »mit den urgegebenen und sich ur-ausweisenden Dingen, und das sind die festen Körper, [zu] beginnen« (Hua IV, 53), bevorzugt diese »sich ur-ausweisenden« Körper vor allem aufgrund ihrer maximal transparenten Situiertheit im Medium: »Feste Körper konstituieren sich als Dinge mit einer starren, sich bei der Bewegung transportierenden Raumgestalt. Sie können in einem *dinglichen Medium* sein wie Frösche im Wasser, das – als See oder Fluß oder Teich – ein Ding ist und Dinge in sich trägt.« (Hua IV, 53) In ähnlicher Weise umfasst schon in einer der ersten expliziten Medientheorien des 20. Jahrhunderts, Fritz Heiders *Ding und Medium* (1927), »Mediumge-

---

131 Ebd., S. 117, Hervorhebung A.H. Katz unternimmt »Versuche mit Amputierten« auch im *Aufbau der Tastwelt* (vgl. ebd., S. 70f.) und hat sich diesem Problem nach dem Ersten Weltkrieg verstärkt gewidmet: vgl. etwa David Katz, *Zur Psychologie des Amputierten und seiner Prothese*, Leipzig 1921, in der Katz kritisiert, dass »die sensorische Seite der Aufgabe [des Prothesenbaus, A.H.] theoretisch nicht hinreichend berücksichtigt worden ist« (Ebd., S. 2). *Der Aufbau der Tastwelt* entstand während des Krieges und wurde durch diesen erheblich erschwert. Glücklicherweise, so Katz, »trug ich diese ganze Zeit doch das wichtigste Instrumentarium, meine Finger, überall mit mir herum, um ununterbrochen neue Erfahrungen sammeln zu können über den schier unerschöpflichen Reichtum der tastbaren Welt« (David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. VII). Vgl. dazu das Unterkapitel »Taktilität und Rückkopplung (David Katz)«, in: Karin Harrasser, *Prothesen. Figuren einer lädierten Moderne*, Berlin 2016, S. 138–142.

schehen« Luft, Wasser und Telegrafendrähte gleichermaßen.<sup>132</sup> Auch bei Heider ist die Unterscheidung von Ding und Medium damit positions- und kontextabhängig: Glas etwa – von dem sowohl Heider als auch Husserl sprechen – kann gleichermaßen Ding und Medium sein, je nachdem ob man hindurchschaut oder dagegen läuft. Grundsätzlich gilt bei beiden – und deswegen stellt Glas eine »Abweichung vom Normalfall« (Hua IV, 53) dar: Medien sind *weniger* als Dinge und gerade dann am ehesten Medien, wenn sie am wenigsten ›dinglich‹ sind.<sup>133</sup> Und wie ein Frosch (oder besser ein Fisch) im Wasser befinden sich »alle Dinge der ursprünglichen ›Welt‹ im Medium der Luft« (Hua IV, 53). Die Luft ist deshalb das ideale Medium, weil sie »meist nicht bemerklich ist und erst durch willkürliche und heftige Handbewegungen u. dgl. als Medium erfaßt wird«. (Hua IV, 53) In Analogie dazu schreibt Heider von »etwas, durch das man ohne Hindernis mit der Hand durchfahren kann«. <sup>134</sup> Husserls phänomenologischer Medientheorie des kleinsten Widerstands sind die Anstrengungen anzusehen, die Stufenfolge der phänomenologischen Konstitution nicht durcheinander zu bringen: Auch flüssige Körper fallen daher unter den Tisch, weil »so etwas *nicht ursprünglich wahrgenommen*, sondern nur in mittelbaren Erfahrungs- und Denkprozessen gewonnen werden kann«. (Hua IV, 53) Die phänomenologische Angst vor dem ›Willkürlichen‹, vor dem ›Mittelbaren‹ und dem ›nicht Ursprünglichen‹ organisiert die Phänomenologie als Phantasmagorie einer »Welt, ›wie sie ist‹«, geschaffen nach dem Abbild eines »unmittelbaren Sehens« und einer »unmittelbaren Berührung«:

132 Fritz Heider, *Ding und Medium*, hg. von Dirk Baecker, Berlin 2005, S. 33. Baecker spricht in seinem Vorwort den Zusammenhang zwischen Heider und der Phänomenologie explizit an: »Wahrnehmungstheorie heißt jetzt – und man wüsste gerne, wie die Phänomenologie eines Maurice Merleau-Ponty mit diesen Überlegungen vorgeht –, nach den kausalen Vorgängen zu fragen, die eine energetische Verbindung zwischen einem Ding und meiner Wahrnehmung herstellen«, Dirk Baecker, »Vorwort«, in: Fritz Heider, *Ding und Medium*, S. 7–20, hier: S. 13f.

133 Heider und Husserl sprechen in erstaunlicher Ähnlichkeit von diesem Gegensatz zwischen Ding und Medium. Heider meint, dass ein Medium »viel weniger Etwas als ein fester Körper« sei (Fritz Heider, *Ding und Medium*, S. 50). Husserl schreibt: »Sie sind nicht konstituiert als Körper einer festen Gestalt, sondern haben ihre Gestalt nur, wenn ein anderer Körper da ist, der ihnen als ›Gefäß‹ dient.« (Hua IV, 53)

134 Fritz Heider, *Ding und Medium*, S. 50. Tobias Wilke schließt daraus in einer Paraphrase Heiders: »Die Entscheidung darüber, was als ein Etwas und was – beinahe – als ein ›Nichts‹ zu gelten hat, bemisst sich demnach primär am Grad der taktilen Widerständigkeit«, Tobias Wilke, *Medien der Unmittelbarkeit*, S. 88.

*Zur normalen Erfahrung*, in der sich die Welt *ursprünglich* konstituiert als Welt, »wie sie ist«, gehören noch andere *normale Erfahrungen*: z.B. das Sehen durch die Luft – was als unmittelbares Sehen ohne vermittelnde Dinge gilt –, das Tasten durch unmittelbare Berührung usw. Schalte ich zwischen mein Auge und die gesehenen Dinge ein fremdes *Medium* ein, so erfahren alle Dinge eine Erscheinungsänderung; genauer gesprochen: alle Phantomeinheiten erfahren eine Veränderung. (Hua IV, 60)

Dagegen ist Katz' Vorstellung einer »Welt, wie sie ist«, eine völlig andere. Auch er interessiert sich für die Veränderbarkeit von Tastphänomenen, jedoch nicht um damit auf einen etwaigen Normalzustand phänomenaler Erscheinungen zu schließen. Gibt es den Tastakt verändernde »Zwischenmedien«, so sind diese für Katz deshalb interessant, weil man durch solche Hindernisse »hindurchtasten« kann, um damit die »Leistungen des Tastsinns«<sup>135</sup> umso genauer zu beschreiben und in praktischen Anwendungskontexten (wie dem Prothesenbau) entsprechend nutzbar zu machen. Darüber weisen sich die so grundlegend unterschiedlichen Herangehensweisen – zwischen Husserl, der an »uraisweisenden« Gegenständen eine sogenannte »normale Erfahrung« (Hua IV, 60) ausarbeiten will, und Katz, der umso interessierter am Tastakt ist, desto mehr er ihn mit Zwischenmedien behindern kann – als Teil desselben Diskussionszusammenhangs aus. Am prägnantesten illustriert das eine Passage, in der Husserl von einer »anomale[n] Veränderung eines Organs« ausgeht: »Taste ich mit einer Blase am Finger, ist die Hand abgeschürft, so sind alle Tasteigenschaften der Dinge anders gegeben.« (Hua IV, 61) Wo Husserl verletzte Finger als unnatürliche Hindernisse charakterisiert, reagiert Katz wesentlich unbesorgter – und verpfäst sie:

Beim nächsten Versuch wurden die Tastfinger mit Leukoplast beklebt, welches eine Dicke von etwa 1/5 mm hatte. Frisches Material sitzt bekanntlich vorzüglich fest, so daß nicht die geringste Verschiebung gegenüber der Haut eintreten kann. Nach dem Ausfall der Versuche mit dem Collodium kam es nicht mehr überraschend, daß die Leukoplastschicht die Erkennung der Tastflächenunterschiede sehr wenig beeinträchtigte. Vp. L. bezeichnet nur fälschlicherweise 7 als glatter als 6, und 10 und 11 als gleiche Papiere.<sup>136</sup>

Der Versuch mit dem »bekanntlich vorzüglich fest[sitzenden]« Leukoplast verdeutlicht, dass für Katz das »unmittelbare Tasten« höchstens noch als Fluchtpunkt einer immer schon vermittelten Taktilität verstanden werden

---

135 So die Überschrift des zweiten Abschnitts: David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. 75.

136 Ebd., S. 99.

kann. Statt klaren Unterscheidungen zwischen Nahsinn und Fernsinn einerseits oder zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit andererseits gibt es nur noch »eigentümliche Verschiebung[en]« und potenzielle »Umstimmungen«<sup>137</sup> auf einer uneindeutigen Skala.

Dieser transponierbare Tastsinn wird von Katz mit verschiedenen Zwischenmedien konfrontiert. Neben Leukoplast wäre das wundverschließende *Kollodium* oder der damals mit dem Slogan »klebt, leimt und kittet alles« massenweise vertriebene Klebstoff *Syndetikon* zu nennen: »Ich bringe an meinem Finger eine Portion Syndetikon an und betaste damit die Papiere des Grundversuchs. Alle Unterschiede sind ausgetilgt, das glatteste Papier läßt sich nicht einmal mehr von dem rauhesten, dem Tuchpapier, unterscheiden.«<sup>138</sup> Das vorhersehbare Ergebnis dieser Untersuchungen besteht darin, dass unterschiedliche Tastmedien den Tastsinn unterschiedlich beeinflussen. Aber die Wahl der Untersuchungssubstanzen Leukoplast, Kollodium und Syndetikon sagt einiges über den Kontext der Versuche Katz' aus. Nicht nur werden industriell produzierte Wundverbände und Klebstoffe zu Untersuchungsobjekten erhoben, in deren gräkophilen Bezeichnungen man nur noch vage das Echo der philosophischen Vorgeschichte der Versuche vernehmen mag; vielmehr wird durch die Wahl klebriger ›Zwischenmedien‹ – statt festem Stab oder Stock, der dem Blinden der aufklärerischen Tastdiskurse zum Ferntasten verhalf – auch die Frage des Mediums ganz anders akzentuiert. Im Ununterscheidbarkeitsfeld von Natürlichem und Künstlichem, Festem und Flüssigem machen das am Finger klebende Leukoplast, das wundverschließende Kollodium und der Kleber Syndetikon – die problematischen Folgen eines Tastversuchs mit Flüssigkleber am Finger kann man sich unschwer vorstellen<sup>139</sup>

137 Ebd., S. 100f. Vgl. folgenden Versuch: »Man kann nun auch ein Tastorgan umstimmen. Wenn man längere Zeit einen Handschuh getragen hat und ihn dann entfernt, so fühlt sich alles anders an, die Hand scheint reizbarer geworden zu sein. Man überzeugt sich am besten hiervon dadurch, daß man die Eindrücke dieser Hand mit denen der vorher nicht behandschuhten vergleicht.« (Ebd., S. 101)

138 Ebd., S. 113. Vgl. zu *Syndetikon*: Juliane Vogel, »Anti-Greffologie: Schneiden und Kleben in der Avantgarde«, in: Uwe Wirth (Hg.), *Impfen, Pfropfen, Transplantieren*, Berlin 2011, S. 159–172, hier: S. 167ff.

139 Juliane Vogel weist darauf hin, dass sich die Werbung des Klebers *Syndetikon* gar nicht auf mögliche Reparaturversuche konzentrierte, sondern unbeholfene Tierfiguren dem Kleber buchstäblich »auf den Leim gingen« und festklebten: »*Syndetikon* wartete, bis sich einer oder mehrere der tierischen Flaneure verfangen und veranschaulichte die Qualität des Klebstoffs an ihren vergeblichen Fluchtbewegungen. [...] Er stellte [...] eine gleichgültige klebrige Unterlage zur Verfügung, auf der schnelle und bewegliche Objekte unversehens in Haft gerieten.« (Ebd., S. 168f.)

– auf einen doppelten Sachverhalt aufmerksam. Einerseits verweisen die klebrigen Substanzen auf eine Stofflichkeit, welche die Unterscheidung zwischen Ding und Medium grundsätzlich unterläuft, solange diese wie bei Husserl und Heider durch undurchdringliche Festigkeit einerseits und absoluter Permeabilität andererseits definiert waren. Klebrige Tastmedien fügen also Zwischentöne in einen Diskurs ein, der sich durch eine Normalisierungstendenz bei Wahrnehmungssituationen auszeichnet. Katz ist dagegen ein Vorgänger der theoretischen Aufwertung des ›Nicht-ganz-Festen‹ – des Cremigen, Teigigen oder eben Klebrigen –, welchem Gaston Bachelard zu philosophischer Dignität verholfen hat. Bachelard interessierte sich für diese Form der ›Zwischen-Stofflichkeit‹ nicht zuletzt deshalb, weil er diese »*pâte première*« paradigmatisch im eigenen Fleisch verkörpert sah: »Il y a une manière de serrer le poing pour que notre propre chair se révèle comme cette pâte première, cette pâte parfaite qui à la fois résiste et cède.«<sup>140</sup> Ausgerechnet das Bedrücken der eigenen Hand bildet also die erkenntnistheoretische Grundlage dieser taktilen Erfahrung des Zwischenstofflichen, die umgekehrt auch Katz' Tastversuche in neuem Licht erscheinen lässt. Was dieser in der uneindeutigen Erfahrung des Nicht-ganz-Festen erkundet, ist nichts anderes als diejenige Materialität, die *jedem* Tastakt zugrunde liegt: die des eigenen Fleisches.

Das zeigt sich darin – und das wäre die zweite Folgerung –, dass Katz an Leukoplast und Syndetikon das Phänomen der Klebrigkeit als einen *produktiven* Faktor des Tastakts untersucht. Er kommt darauf etwa zu sprechen, wenn er den Beitrag des Schweißes beim Arbeitsprozess beschreibt: »Die Schweißfeuchtigkeit macht die Bindung zwischen Tastorgan und

---

140 Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris 1948, S. 79. Bachelard spricht in diesem Zusammenhang von einem »*cogito pâtisseur*«. Als Protoszene solchen Handgebrauchs referiert er auf eine Szene aus *Moby Dick*, in der Ishmael verfestigtes Walrat durch Zerdrücken wieder verflüssigt und dabei nicht mehr zwischen dem zu zerdrückenden Walrat und den eigenen und fremden Händen zu unterscheiden weiß. Diese »*témoignage d'une main heureuse*« (ebd., S. 81) liest sich bei Melville so: »Squeeze! squeeze! squeeze! all the morning long; I squeezed that sperm till I myself almost melted into it; I squeezed that sperm till a strange sort of insanity came over me; and I found myself unwittingly squeezing my co-laborers' hands in it, mistaking their hands for the gentle globules. Such an abounding, affectionate, friendly, loving feeling did this avocation beget; that at last I was continually squeezing their hands, and looking up into their eyes sentimentally; as much as to say, – Oh! my dear fellow beings, why should we longer cherish any social acerbities, or know the slightest ill-humor or envy! Come; let us squeeze hands all round; nay, let us all squeeze ourselves into each other; let us squeeze ourselves universally into the very milk and sperm of kindness.« (Herman Melville, *Moby-Dick*, London 2012, S. 485.)



Tastfläche inniger, starkes Transpirieren kann sie bis zur Haftreibung treiben, die dem Hantieren mit schweren Werkzeugen vorteilhaft ist.«<sup>141</sup> Und wo es an Griffigkeit fehlt, kommt der eigene Speichel ins Spiel: »Wo bei schwieligen Händen die Schweißsekretion nicht ihre volle Wirkung entfalten kann, hilft ihr der mit Spaten oder Axt hantierende Arbeiter in der bekannten nicht ganz appetitlichen Weise nach.«<sup>142</sup> Während »Zwischenmedien wie Collodium und Leukoplast verhindern [...], daß die Schweißfeuchtigkeit beim Tasten sich Geltung verschafft«,<sup>143</sup> kann die Klebrigkeit des Tastmediums Spucke also durchaus von Nutzen sein. Die schwielige Hand des Arbeiters ruft eine frühere Feststellung Katz' zum ›Tasten auf Distanz‹ in Erinnerung, in der er bemerkt, dass es vom Tasten mit Leukoplast »nur einen kleinen weiteren Schritt in dieser Richtung [bedeutet], anzunehmen, daß die Urteilsgrundlagen beim Tasten mit bloßem Finger nicht andere sind«, insofern »die starke hornartige Schicht der Epidermis an den Endgliedern der Finger«<sup>144</sup> ebenso nivellierend wirken kann wie das Leukoplast. Wenn aber der tastende Finger bereits sein eigenes Zwischenmedium bereitstellt, ist die Unterscheidung zwischen Ferntasten mit Tastmedien und unmittelbarem, ›normalem‹ Tasten endgültig hinfällig geworden. Die künstliche Anfügung von Tastmedien erarbeitet bloß die inhärente Medialität des Tastens selbst.

Unmittelbarkeit erscheint nun nicht mehr als natürliche Vorbedingung oder als notwendiger Kompetenzbereich des Tastsinns, sondern als idealisierter Fluchtpunkt einer immer schon vermittelten Sinnlichkeit. Experimente mit Stäben, Pflastern und Flüssigklebern erproben bei Katz die Möglichkeit eines produktiven Ferntastens, wie es für den Gebrauch technischer Apparaturen und für die Konstruktion prothetischer Hände zum Funktionsfaktor wird. Das ist insofern von Relevanz für Husserls Tastversuch, als dass in diesem Kontext die solipsistische Rahmung und der Versuch, einen idealisierten und normalisierten Tastraum zu etablieren, neu lesbar wird. Die in Husserls Entwurf nachweisbaren ›offenen Stellen‹ – die Materialität des Leibs, die sich seinem Empfindungsfeld nicht gänzlich einfügt, und die Diskussion der medialen Bedingung von ›normaler‹ Wahrnehmung – sind Hinweise darauf, dass auch die Konstruktion ideali-

---

141 David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, S. 177f.

142 Ebd., S. 178.

143 Ebd., S. 177.

144 Ebd., S. 112.



sierter Tastbedingungen in der Doppelempfindung Formen des Umgangs mit der inhärenten ›Technizität‹ des Tastens darstellen.

### 2.4 Der phänomenologische Mensch

#### a) Handgebrauch und Anthropologieverbot

Husserls Doppelempfindung partizipiert, trotz oder wegen ihres solipsistischen Vorgehens, an einem Wahrnehmungsparadigma, laut dem der Tastsinn, statt als Garant unmittelbarer Selbst- und Weltempfindung, fortan unter den Aspekten taktiler Vermittlung und heteroaffektiven Empfindens diskutiert wird. Des phänomenologischen Pochens auf Selbstständigkeit ungeachtet, bietet sich die Doppelempfindung damit dem Projekt einer ›historischen Aisthetik‹ an, das dem Verdacht Benjamins nachgeht, dass »die Art und Weise, in der die menschliche Sinneswahrnehmung sich organisiert [...] nicht nur natürlich, sondern auch geschichtlich bedingt [ist]«,<sup>145</sup> Dass eine entsprechende Lektüre voraussetzt, dass die Phänomenologie nur in begrenztem Maße selbst für ihre Interessen und Fragestellungen aufkommen kann, legt auch nahe, ein letztes Mal die topische Rolle der Hand zu befragen. Es wurde gezeigt, wie sehr die Hände der Doppelempfindung im Dienst der von Husserl vorausgesetzten Ideale unmittelbarer Präsenz und »originärer« Wahrnehmungen stehen. Sie sind Tastsubjekte *par excellence* und garantieren die »unmittelbare Berührung« (Hua IV, 60) als ästhetisches Ideal des Tastversuchs; sie sind Organe des bewussten und aktiven Handelns und zeichnen sich durch einen kinästhetischen Gehorsam aus, der sie in direkte Beziehung zum ›Willen‹ des Ich setzt; zuletzt bleiben sie dabei aber in spezifischer Weise beobachtbar und damit präferiertes Untersuchungs*objekt* des Tastversuchs. Was Derrida den »phänomenologischen Adelstitel«<sup>146</sup> der Hand nennt, erhält sie durch diese doppelte Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und Selbstbetastung, der auch ihrem ›schismatischen Status‹ zwischen Empfindungsschicht und körperlichem Ding entspricht.

Daran knüpft sich eine wichtige Anschlussfrage. Denn wenn es stimmt, dass die menschliche Hand mit einem methodischen und ästhetischen

---

145 Walter Benjamin, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, S. 478.

146 Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 213.

Ideal der Phänomenologie zusammenfällt, so kann man die Fragerichtung auch umkehren und die Phänomenologie auf ihre leiblichen oder händischen Voraussetzungen befragen. Wenn, wie Hans Blumenberg schreibt, »[g]erade und eben das, was in seinem Anwesenheitsgrad nicht gesteigert werden kann, [...] die Qualität der Leibhaftigkeit«<sup>147</sup> hat, dann legt das nahe, dass die Phänomenologie die Präsenz ihrer Phänomene stets in Begriffen von *leiblicher* Nähe und im Sinne des ›Handgreiflichen‹ denkt. Tatsächlich durchzieht eine entsprechende Metaphernschicht in systematischer Form die Texte Husserls. Besonders markant heißt es in der Beschreibung der natürlichen Einstellung, körperliche Dinge seien »[d]urch Sehen, Tasten, Hören usw. [...] im wörtlichen oder bildlichen Sinne ›vorhanden‹« (Hua III/1, 48, Hervorhebung A.H.). Explizit wird hier die Hand – wörtlich *und* bildlich, als Organ *und* als Metapher – zur Bürgin einer originären Anschauung, deren angemahnte ›Leibhaftigkeit‹ (vgl. Hua III/1, 51) überhaupt nur noch in Begriffen und Metaphern händischen Erlebens gefasst werden kann. Auch Hände im uneigentlichen Sprachgebrauch sind in der Phänomenologie keine explizierende Ausschmückung, keine rhetorische und keine didaktische Hilfestellung, sondern grundlegend für das, was überhaupt phänomenologisch zu denken ist. Mit Hans Blumenberg ausgedrückt, leistet die Hand, auch und gerade als Metapher, statt »vorläufig und logisch überholbar« zu sein, »jenes Mehr an Aussageleistung«, das einen Blick auf die »Substruktur« phänomenologischen Denkens allererst erlaubt.<sup>148</sup>

Damit regt sich ein doppelter Verdacht: zum einen, dass die Theoriefigur ›Leib‹ in grundlegender Weise das methodische Vorgehen und die theoretische Selbstbestimmung der Husserl'schen Phänomenologie bestimmt; zum anderen, dass im Beharren auf der Hand ebenjener Leib stets als spezifisch menschlicher vorgestellt bleibt. Insbesondere letzteres wäre eine schwerwiegende Implikation, folgt doch daraus, dass die Phänomenologie auf grundsätzlicher Ebene einer Anthropomorphisierung ihrer Gegenstände nicht entkommt. Geht man dem Verhältnis von Phänomenologie und Anthropologie in Husserls Tastversuch nach, dann kommen

147 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, hg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2006, S. 678. Blumenberg gibt dort in der Fußnote 8 noch weitere Beispiele aus Husserls Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* (Hua VII und Hua VIII). Vgl. auch Husserl: »Ist sie es aber [gemeint ist ›echte Wahrnehmung‹, A.H.], dann *ist* das wahrgenommene Ding *wirklich* und in der Wahrnehmung wirklich selbst, und zwar leibhaftig gegeben.« (Hua III/1, 81)

148 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998, S. 7, 9, 13.

verschiedene Figurationen des Menschen und distinkte anthropologische Konfliktlinien ins Spiel. *Erstens* wird Husserl die Anthropologie sowohl als Gefahrenpotenzial aus dem Inneren der eigenen Theoriebildung identifizieren und explizite Konkurrenzprojekte zu seiner Phänomenologie als ›bloße‹ Anthropologien verwerfen. Anthropologiekritik ist »eines der inauguralen Motive von Husserls transzendentaler Phänomenologie«. <sup>149</sup> *Zweitens* zeigen sich dennoch immer wieder ›Restbestände‹ oder ›Rückfälle‹ in anthropologische Register. Hier kommt die Hand ins Spiel, deren ›anthropologische Last‹ die Husserl'sche Charakterisierung des Leibes als »Willensorgan« eines souveränen Subjekts motiviert und die damit die Figur des Menschen als unausgesprochenes *telos* der tastenden Leibkonstitution ersichtlich werden lässt. *Zuletzt* eröffnet sich in den affektiven Empfindungen des Berührtwerdens aber ein Raum intensiver Empfindungen, der auch von einer anthropologischen Theorie nicht mehr einzufangen ist. Was in der Selbstberührung der Doppelempfindung geschieht, ist nichts spezifisch Menschliches, sondern zeichnet im Affektionspotenzial zweier sich berührender Hände geradezu das Übertreffen jedes anthropologischen Rahmens nach. In der Betrachtung der Hand mag sich der Mensch als *anthropos* im emphatischen Sinne noch erkennen; in der Selbstberührung wird er auf eine Vitalität verwiesen, die weniger der Logik der Menschenformung als den intensiven Bahnen des Tierwerdens folgt. <sup>150</sup> Zugespißt könnte man bezüglich dieser drei Problemstellungen von einer ›lateralen‹, einer ›latenten‹ Anthropologie und schließlich von der Überschreitung jeglicher Anthropologie sprechen, in der die Figur des Menschen sowohl aufgerufen *und* zurückgezogen wird, anthropologische Zugänge gleichermaßen kritisiert *und* dennoch still vorausgesetzt bleiben.

Dass die Anthropologie keine tragende Rolle im phänomenologischen Theoriegebäude spielen darf, wäre also das Erste. Für Husserl spricht zwar nichts dagegen, die Anthropologie als Subdisziplin der Phänomenologie zu bearbeiten – unter der Bedingung, dass die *transzendente* Phänomenologie als ›Erste Philosophie‹ die erkenntnistheoretischen Grundlagen dazu gelegt hat. Umgekehrt kann unter den Bedingungen der *Epoché* von einem ›Menschen‹ aber keine Rede mehr sein. Husserl gibt freimütig zu, Phänomenologen mögen »ruhig fortfahren zu sprechen, wie wir als na-

149 Jacques Derrida, »Fines hominis«, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 119–141, hier: S. 126.

150 Zum Tierwerden, vgl. Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Kapitalismus und Schizophrenie II. Tausend Plateaus*, Berlin 1992, S. 317–422.

türliche Menschen zu sprechen haben; denn als Phänomenologen sollen wir nicht aufhören, natürliche Menschen zu sein« (Hua III/1, 137). Wird aber die phänomenologische Reduktion angewandt, so gilt die Pflicht zur Selbstausschaltung: »Aber als Stück der Methode [...] geben wir uns die Norm phänomenologischer Reduktion, die sich auf unser empirisches *Dasein* mitbezieht, und die es uns verwehrt, einen Satz einzutragen, der explizite oder implizite derartige natürliche Setzungen enthält.« (Hua III/1, 137) Später in der *Krisis* heißt es explizit: »[I]n der Epoché [...] zeigt sich *eo ipso* nichts Menschliches.« (Hua VI, 187)

Dieser Axiomatik der Husserl'schen Philosophie stehen von Beginn an philosophische Projekte gegenüber, die sich ihrer phänomenologischen Fundierung nicht fügen wollen – vor allem die Denkschule der ›Philosophischen Anthropologie‹<sup>151</sup> oder Heideggers fundamentalontologische Umwendung der Phänomenologie, welche Husserl stets als Rückfall in die Anthropologie verstand. Gerade der Abfall der vermeintlichen Schüler Scheler und Heidegger ist also besonders pikant. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* – immerhin Husserl gewidmet – die transzendente Frage durch die fundamentalontologische ersetzt, spricht er dennoch explizit von einer »phänomenologischen Methode«, die er aber in Auseinandersetzung mit den *Logischen Untersuchungen* entwickelt; die zehn Jahre vor *Sein und Zeit* publizierten *Ideen I* lässt er außer Acht.<sup>152</sup> Noch schwerwiegender scheint eine Passage in Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, die eine Integration der phänomenologischen Methode in Schelers anthropologische Theorie vornimmt:

151 Vgl. zur Geschichte der ›Philosophischen Anthropologie‹ mit großem ›P‹: Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg und München 2008.

152 Dazu entwickelt Heidegger einen Begriff von ›Phänomenologie‹ und ›Phänomenalität‹, mit deren etymologischen Herleitungen er zum Gegenteil dessen vorstößt, was Husserl darunter versteht, vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 27–39, beispielhaft hier: S. 35: »Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne ›Phänomen‹ genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.« Husserl notiert am Rande seines Exemplars von *Sein und Zeit*: »Notabene. Umgedeutet meine Auffassung«, Roland Breuer, »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ›Sein und Zeit‹ und ›Kant und das Problem der Metaphysik‹«, in: *Husserl Studies* 11(1–2) (1994), S. 3–63, hier: S. 17.

## 2.4 Der phänomenologische Mensch

Mensch sein heißt: dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges »Nein« entgegenschleudern. Das hat Buddha gewußt, wenn er sagt, »herrlich sei es, jedes Ding zu schauen, furchtbar es zu sein«, und eine Technik der Entwirklichung der Welt und des Selbst entwickelte. Das hat Platon gewußt, wenn er die Ideenschau an eine Abwendung der Seele von dem sinnlichen Gehalt der Dinge knüpft und an eine Einkehr der Seele in sich selbst, um hier die »Ursprünge« der Dinge zu finden. *Und nichts anderes meint auch Edmund Husserl*, wenn er die Ideenerkenntnis an eine »phänomenologische Reduktion«, d.h. eine »Durchstreichung« oder eine »Einklammerung« des zufälligen Daseinskoeffizienten der Welt Dinge knüpft, um ihre »essentia« zu gewinnen. Freilich kann ich der Theorie dieser Reduktion bei Husserl im einzelnen nicht zustimmen, wohl aber zugeben, *daß in ihr der Akt gemeint ist, der den menschlichen Geist recht eigentlich definiert.*<sup>153</sup>

Die transzendente Reduktion zum bloßen Beispiel eines allgemein menschlichen Weltverhältnisses umzudeuten, ist – unabhängig davon, ob man ihr »im Einzelnen« zustimmt oder nicht – ein Frontalangriff auf das, was Husserl mit ihr bezwecken will. Zu behaupten, »nichts anderes meint auch Edmund Husserl«, ist, wie Scheler sehr genau weiß, mindestens tendenziös. Statt die Reduktion von ihrem transzendentalen Zweck her zu verstehen, degradiert sie Scheler zum Epiphänomen der menschlichen Berufung zur »Weltoffenheit«,<sup>154</sup> die sich als Fähigkeit zur »Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge«<sup>155</sup> in verschiedensten Kontexten – von Platon über Buddha bis zur Phänomenologie – auffinden lässt.

Husserl wird in einem Vortrag aus dem Jahr 1931 mit dem Titel *Phänomenologie und Anthropologie* (Hua XXVII, 164–181) Stellung gegen die sogenannten »Modephilosophien«<sup>156</sup> Schelers und speziell Heideggers beziehen:

Eine völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme wird also vollzogen. Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus oder Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden. (Hua XXVII, 164)

---

153 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Späte Schriften*, hg. von Manfred S. Frings, Bonn 1995, S. 7–71, S. 42, Hervorhebung A.H.

154 Ebd., S. 33.

155 Ebd., S. 42.

156 So steht es noch in der Erstausgabe, Edmund Husserl, »Philosophie und Anthropologie«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 2(1) (1941), S. 1–14, hier: S. 4. In der *Husserliana* steht stattdessen: »moderne Philosophien« (Hua XXVII, 168).

Bemerkenswert an Husserls Vortrag ist vor allem, wie sehr von Phänomenologie und wie wenig von Anthropologie die Rede ist, bzw. wie schnell verworfen wird, was er als kaum der Erwähnung wert erachtet. Es mag zwar naheliegen zu sagen, »ich, dieser Mensch, bin es doch, der die ganze Methodik der transzendentalen Umstellung übt«; dies sei aber nichts als ein Rückfall »in die naiv-natürliche Einstellung« (Hua XXVII, 172f.): »[S]ich als Menschen nehmen, das ist schon die Weltgeltung voraussetzen. Durch die Epoché wird aber ersichtlich, daß es das Ego ist, in dessen Leben die Apperzeption Mensch innerhalb der universalen Apperzeption Welt Seinssinn erhält.« (Hua XXVII, 173) Jede Anthropologie baut auf bloßen »Situationswahrheiten« (Hua XXVII, 164) auf, die mit der phänomenologischen Reduktion hinfällig werden. Eine weitere Auseinandersetzung mit Scheler'schen oder Heidegger'schen Theorien findet nicht statt; die argumentative Strategie bleibt eine der »Verachtung und Verschweigung«.<sup>157</sup> Was philosophische Anthropologie leistet, ist schlichtweg egal, solange der Anspruch der phänomenologischen Reduktion nicht nachvollzogen wurde: »Ist der Sinn der Reduktion verfehlt, die das einzige Eingangstor in das neue Reich ist, so ist alles verfehlt.« (Hua XXVII, 172)

### b) Händischer Rückfall: Die anthropologische Schlagseite der Doppelempfindung

Anthropologie – ob als explizites Konkurrenzprojekt entworfen oder nicht – ist für Husserl also in erster Linie Vorurteil, Naivität und unreflektierte Voraussetzung. Dies zu vermeiden, ist für den Philosophen eine Frage philosophischer Ernsthaftigkeit: »Kein Vorurteil, sei es auch das Allerselbstverständlichste, darf ich unbefragt, unbegründet passieren lassen.« (Hua XXVII, 169) Das gilt insbesondere für das eigene Menschsein. Dass Husserl die Gefahr im *Anthropologie*-Vortrag aber so deutlich zur Kenntnis nimmt, deutet schon auf das Problem einer *latenten* Anthropologie, die, anstelle von expliziten Konkurrenzprojekten, eine anthropologische Tendenz aus dem Inneren der Phänomenologie bezeichnet. Den Begriff der »latenten Anthropologie« hat der Psychologe Hans Kunz zur Kritik an der Psychoanalyse geprägt, um die Tatsache zu bezeichnen, dass sich bei Freud »die apriorisch-anthropologischen und empirischen Elemente nicht scharf voneinander differenzieren [lassen]« und damit das Erkenntnisziel

---

157 Hans Blumenberg, *Die Beschreibung des Menschen*, S. 23.

immer schon von einem anthropologischen Subtext vorbereitet ist.<sup>158</sup> Für den Versuchsaufbau der Doppelempfindung ist das von unmittelbarer Relevanz, wenn etwa Derrida auf den »teleologische[n] Wert« der Hand hinweist, die als »beste[s] Beispiel für das auftritt, was das menschliche Sein auf dem Gipfel einer ontologischen Hierarchie charakterisiert«.<sup>159</sup> Nie setzt Husserl in der Doppelempfindung »die Zugehörigkeit oder die menschliche Bestimmung des Ich (*ego*) [...] außer Kraft«.<sup>160</sup> Stattdessen markiert die Wahl der Hand als »naheliegendstes« Untersuchungsobjekt die »streng anthropologischen Grenzen dieser Phänomenologie«.<sup>161</sup> Entsprechend schlussfolgert Husserl aus dem Konstitutionsversuch eine Charakterisierung des leiblichen Subjekts, die recht traditionelle anthropologische Bestimmungen wiederholt: der Leib als »Willensorgan«, als »unmittelbar spontan (>frei<) beweglich«, von einem »freie[n] Ich und seine[m] Willen« (Hua IV, 151f.) gesteuert. Der Leib taucht, so Derrida, »inmitten dieser axiomatischen Kette auf: *Wille, Freiheit, Spontaneität* eines *ego*, das sich *unmittelbar* durch seine *eigene Bewegung* als *Leib* [...] selbst affiziert«.<sup>162</sup>

Dazu sieht sich Husserl mehrfach gezwungen, trotz der Ausschaltung solcher natürlicher Setzungen, die anthropologische Differenz zu thematisieren. Beispielhaft passiert das im Abschnitt zur Leibkonstitution im Begriff der sogenannten »animalischen Natur« (Hua IV, 90). Auch wenn Husserl das »Animalische« stets als das »Seelische« verstanden wissen will,

158 Hans Kunz, »Zur wissenschaftstheoretischen Problematik der Psychoanalyse«, in: *Studium Generale* 3(6) (1950), S. 308–316, hier: S. 316. Vgl. auch folgende längere Beschreibung: »Die latente Anthropologie bestimmt einerseits die Interpretation der einzelnen Fakten, indem sie den Entwurf eines antizipierten vorläufigen Ganzen von Zusammenhängen bereithält, in die jene eingeordnet und in eins gedeutet werden; andererseits das Ziel der Interpretation der empirischen Tatbestände, dessen Erreichung das Erkenntnisbedürfnis stillt und zum Verschwinden bringt.« (Ebd.) In anderer Form findet sich diese Begrifflichkeit in den medienhistorischen Schriften Stefan Riegers, dort allerdings als positive Bestimmung. Bei Rieger »ermöglicht oder erzwingt« der nichtprogrammatische Status einer *latenten* Anthropologie Aussagen, »die in dieser Unverstelltheit kaum eine Chance haben, als anthropologisches Programm formuliert und faßbar zu werden« (Stefan Rieger, »Mediale Schnittstellen. Ausdruckshand und Arbeitshand«, in: Annette Keck und Nicolas Pethes (Hg.), *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, Bielefeld 2001, S. 235–250, hier: S. 236). Riegers Bestimmung der latenten Anthropologie in der empirischen Forschung der Zwischenkriegszeit wird im Folgenden noch eine größere Rolle spielen (Kap. 5.3).

159 Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 207, Kursivierungen entfernt.

160 Ebd., S. 213

161 Ebd.

162 Ebd., S. 208.



bringt der erste Satz der Einleitung bereits das Problem zur Sprache: »Gehen wir nun zur Erforschung des Wesens der Seele über, der Menschen- oder Tierseele.« (Hua IV, 90) Ähnlich heißt es an einem späteren Punkt: »Wir werden sagen Menschen (aber natürlich alle Tiere mitbefassend).« (Hua IV, 239) Wie um sich zu versichern, dass hier nicht bloß anthropologische Feststellungen getätigt werden, inkludiert Husserl Tiere – »Es gibt ja auch tierische Ichsubjekte« (Hua III/1, 73) –, nur um damit eine Unterscheidung vorauszusetzen, die phänomenologisch noch gar nicht evident ist: Begriff und Vorstellung eines Menschen oder eines Tieres sind hier verfrüht. Auch im Paragraphen zur Leibkonstitution in der Selbstbetastung kündigt Husserl an, das »Thema der folgenden Betrachtungen« sei »die Konstitution der *Naturrealität Mensch* (bzw. animalisches Wesen)« (Hua IV, 143), obwohl er im Fortgang der Untersuchung klarstellen wird, dass dieses leibliche Subjekt »noch nicht reale Einheit ›Mensch‹, noch nicht Naturobjekt ist« (Hua IV, 170f.). Diese Referenz auf den Menschen setzt eine doppelte Vorentscheidung voraus, der sowohl eine eigene Teleologie – der Mensch als bestes Beispiel – wie eine definitorische Grenzziehung – der Mensch als vom Tier unterschiedenes Wesen – implizit ist, die nicht begründet ist und doch axiomatische Kraft entfaltet. Die Geste der Inklusion und Husserls Insistenz, *alle* animalischen Lebensformen seien gemeint, zieht diese Grenze sogar graphemisch in der Form von Einklammerungen mit: »(aber natürlich alle Tiere mitbefassend)« und »(bzw. animalisches Wesen)«. <sup>163</sup>

In Husserls nachgelassenen Schriften finden sich mehrere Versuche, die Mensch-Tier-Unterscheidung auf eine phänomenologische Basis zu stellen, <sup>164</sup> woran auch die Husserl-Forschung angeschlossen hat. <sup>165</sup> Ähnlich den Heidegger'schen Unterscheidungen zwischen weltlosem Stein, weltarmem Tier und weltoffenem Menschen (auf die noch einzugehen ist, vgl.

163 Darauf hat auch Derrida hingewiesen: vgl. ebd., S. 217.

164 Maßgeblich dafür ist der § 55 der *Cartesischen Meditationen* (vgl. Hua I, 154) sowie kleinere Texte in den Husserliana Bänden XV (Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität III*) und XXVII (*Aufsätze und Vorträge 1922–1931*). Vgl. etwa: »Welt und Wir. Menschliche und tierische Umwelt« (Hua XV, 175–187); »Teleologie« (Hua XV, 403–407); »Der Mensch als Subjekt von Gütern und Werken, Subjekt einer Kultur« (Hua XXVII, 97–100).

165 Vgl. dazu etwa eine jüngere Ausgabe der *Studia Phenomenologica* mit dem Titel »Phenomenology of Animality«: Cristian Ciocan und Mădălina Diaconu (Hg.), *Studia Phenomenologica* (17) 2017; sowie Christian Ferencz-Flatz, »Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets«, in: *Human Studies* 40(2) (2017), S. 217–232, und die im Folgenden zitierten Quellen.



Kap. 4.1),<sup>166</sup> versucht Husserl die anthropologische Differenz im Sinne einer Stufenfolge des Animalischen zu begründen.<sup>167</sup> Für die Frage nach der latenten Anthropologie sind weniger die spezifischen Einsichten Husserls<sup>168</sup> oder die Anbindung zu heutigen Diskussionen der *Animal Studies*<sup>169</sup> von Interesse, als die Vermutung, dass sich hier ein bestimmtes anthropologisches Problembewusstsein artikuliert, für das die Figur des Tiers zur Aushandlungsfigur vermeintlicher Normalität wird.<sup>170</sup> Ein Ansatzpunkt dafür ist die erstaunliche Reflexion aus dem § 55 der *Cartesianischen Meditationen* über die intersubjektive Konstitution der Natur:

Zu der Problematik der Anomalitäten gehört auch das Problem der Tierheit und ihrer Stufenfolgen *höherer und niederer* Tiere. In Bezug auf das Tier ist der Mensch, konstitutiv gesprochen, der Normalfall, wie ich selbst konstitutiv die Urnorm bin für alle Menschen; Tiere sind wesensmäßig konstituiert für mich als anomale *Abwandlungen* meiner Menschlichkeit, möge sich dann auch bei ihnen wieder Normalität und Anomalität scheiden. (Hua I, 154)

»Anomalität« und »Normalfall« sind hier zwar keine wertenden Begriffe, sondern beziehen sich immer nur relational auf eine spezifische »primordiale Sphäre«, die sich in diesem Fall stufenweise als eine menschliche konstituiert. Umgekehrt wären Menschen eine Anomalität innerhalb der Konstitutionsleistungen des Tieres.<sup>171</sup> Diese Perspektivierung des Verhältnisses von Anomalität und Animalität hat ihre Gültigkeit innerhalb einer phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität – und sie mag

166 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (=Gesamtausgabe, Bd. 29/30), hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983, S. 311–344.

167 Im Gegensatz zu Heidegger zieht Husserl dabei keine so scharfe Grenze – vor allem, weil sich Husserl an den intersubjektiven Bezügen und der Möglichkeit der Einführung in tierische Lebewesen interessiert zeigt. Vgl. hierzu: Carmine di Martino, »Husserl and the Question of Animality«, in: *Research in Phenomenology* 44 (2014), S. 50–75, hier: S. 73.

168 Diese Einsichten wirken nur selten originell, sondern wiederholen oft bereits etablierte Theoreme: beispielsweise die These, Tiere handelten »im uneigentlichen Sinn« (Hua XXVII, 99) oder Tiere »haben doch keine Sprache« (Hua XV, 184). Für eine solche Lektüre vgl. Christian Lotz, »Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals«, in: Dirk Fonfara und Dieter Lohmar (Hg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Dordrecht 2006, S. 190–202, hier: S. 191.

169 Vgl. Carmine di Martino, »Husserl and the Question of Animality«, S. 50f.

170 Vgl. dazu: Cristian Ciocan, »Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality«, in: *Human Studies* 40(2) (2017), S. 175–190.

171 Vgl. ebd., S. 186: »This also implies that there is no absolute normality: there are only specific normalities, and any of these specific normalities constitutes specific abnormalities.«

durchaus auch in der Lage sein, sowohl die Konstitution einer objektiven Natur durch die Überschreitung der primordialen Sphäre wie auch entsprechende speziesübergreifende Intersubjektivitätsphänomene zu beschreiben. Die Beschreibung solcher »Unnormen« ist also nicht wertend, aber – wie der Begriff selbst sagt – durch und durch *normativ*. Nicht zuletzt dadurch, dass die Stufenfolge höherer und niederer Tiere in einem Entsprechungsverhältnis zur Möglichkeit des philosophischen Projekts der Phänomenologie steht. Wenn Husserl aus der Sphäre einer menschlichen Eigenheit ein transzendentes Feld eröffnet, in dem menschliche Hände operieren und physische Körper zu ›Willensleibern‹ werden, dann impliziert das eine privilegierte Perspektive zur ›anomal‹ konstituierten Welt eines so bezeichneten »höheren oder niederen Tieres«. <sup>172</sup> Können zwei Hunde (mit Pfoten statt Händen) intersubjektiv eine objektive Welt konstituieren? <sup>173</sup>

In der Mensch-Tier-Grenze in Husserls Texten replizieren sich damit zentrale Unterscheidungen (natürlich vs. transzendental, normal vs. anomal), die das phänomenologische Projekt motivieren. So regt sich zuletzt der Verdacht, dass die Phänomenologie Mensch-Tier-Hierarchien nicht nur still voraussetzt, sondern diese auf grundlegende Weise organisiert. Begreift man mit Agamben die anthropologische Differenz nicht entlang von Gattungsgrenzen, sondern als Trennungslinie, die durch den Menschen selbst verläuft, dann käme in der Phänomenologie jene »anthropophore« Animalität <sup>174</sup> in den Blick, die den Menschen aus dem Reich des Tierischen buchstäblich heraushebt. Für Agamben kommt jeder ›Ersten Philosophie‹ die Aufgabe zu, »das Menschwerden des Lebewesens« zu organisieren: »Die Metaphysik ist von Anfang an von dieser Strategie geprägt: Sie setzt genau jenes *méta* ein, das die Überwindung der ani-

172 Insofern kann es auch nicht die ›Lehre‹ dieser Reflexionen Husserls sein, alle transzendentalen Konzepte als in unserer menschlichen Welt gründend reflektieren zu können. Carmine di Marino spricht etwa von »the continuous interrogation of our concepts, the constantly renewed awareness of their taking root in an experience that can only be ours: the experience of us human beings« (Carmine di Martino, »Husserl and the Question of Animality«, S. 52). Wenn Konzepte und Erfahrungen, die in der transzendentalen Einstellung gewonnen werden, immer nur ›unsere‹ menschlichen sind, dann ist die Phänomenologie zur Anthropologie geschrumpft. Für Husserl stünde mit einer solche Aussage sein gesamtes Programm zur Disposition.

173 Vgl. Cristian Ciocan, »Husserl's Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality«, S. 188: »But this object, as subjectively perceived by the two canine subjects, could it lead to the constitution of an objective world?«

174 Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M. 2003, S. 21.

malischen *phýsis* in Richtung auf die menschliche Geschichte vollendet und begleitet.«<sup>175</sup> Aus dieser Perspektive weist der Begriff der ›latenten Anthropologie‹ darauf, dass eine ›anthropologische Unruhe‹ im *Inneren* der Phänomenologie vorausgesetzt ist, wenn sie auch nie zu einer ›phänomenologischen Anthropologie‹ überführt, die man etwa dem Projekt Schelers gegenüberstellen könnte. Stattdessen wäre der theoretische Ort des Menschen innerhalb dieser ›latenten Anthropologie‹ jener ursprüngliche Schnitt, mit dem das transzendentalphilosophische Projekt die Animalität abstößt, um damit umgekehrt eine gespenstische anthropologische Axiomatik das phänomenologische Denken fortan antreiben zu lassen.

### c) Die Enden der Anthropologie

Einerseits sieht sich die Phänomenologie Husserls also mit philosophischen Entwürfen konfrontiert, die den bewusstseinszentrierten Zugang der Phänomenologie ablehnen und spezifisch menschliche Existenzformen zu ihrem Ausgangspunkt erklären; andererseits lässt sich einer anthropologischen ›Schlagseite‹ im Inneren der Phänomenologie nachspüren, für die Husserls wiederholter Rückgriff auf die menschliche Hand einsteht, die genauso einen vermeintlich ›normalen‹ Wahrnehmungsmodus zu definieren versucht wie sie darüber eine still vorausgesetzte anthropologische Axiomatik erkennen lässt. Als drittes und letztes soll die Überschreitung jeder Anthropologie angegangen werden, die auch die Rückkehr zur Doppelempfindung ermöglicht. An ihr lässt sich zeigen, wie anthropologische Theorie auf grundlegender Ebene nicht für die affektive Empfindungsstruktur der Selbstbetastung aufkommen kann. So ist zum einen das Erfühlen des Leibs, das Tasten und Betastetwerden sowie das daraus resultierende Leib- und Selbstverhältnis kein exklusiv menschliches Charakteristikum: »[A]ll die Chancen für soviele Tiere ohne Hand, sich auf tausenderlei Weise zu berühren!«<sup>176</sup> Zum anderen – und schwerwiegender – wiegt die Beobachtung, dass das Feld der sinnlichen Empfindungen systematisch die Möglichkeit anthropologischer Grenzziehungen überschreitet. Denn die Doppelempfindung zeichnet sich, trotz Husserls Versuchen, die Selbstberührung als eine kontrollierte Tastszene zu entwer-

---

175 Ebd., S. 87.

176 Jacques Derrida, *Berühren*. Jean-Luc Nancy, S. 218.

fen, durch heteroaffektive Elemente aus, die von der Fremderfahrung des eigenen Leibs bis zur affektiven Potenzialität des Berührtwerdens reichen. Derart als *affektive* wie *intensive* Empfindung verstanden, rückt die Doppelempfindung in die Nähe dessen, was Gilles Deleuze und Félix Guattari als ›Werdensprozesse‹ bezeichnen. Damit ist aber ein theoretischer Blick auf den Körper impliziert, der sich von substanziellen oder funktionalistischen Ansätzen strikt unterscheidet. Der von Husserl in der Selbstbetastung entworfene Leib gibt sich aus diesem Blickwinkel als Selbstverhältnis »in ›intensio«<sup>177</sup> zu erkennen, der statt als zu kontrollierende egologische Instanz als »das Thermometer eines Werdens«<sup>178</sup> aufgefasst werden kann und damit die Rede von einem Menschen, egal ob zoologisch oder philosophisch definiert, nicht mehr zulässt. In Husserls zitierter Bemerkung über das Tier als »Anomalität« im Raum normalmenschlicher Konstitution ist einiges davon angelegt. Denn eine hilfreiche Unterscheidung Georges Canguilhem, die Husserl an dieser Stelle nicht berücksichtigt, wäre die zwischen dem *Anormalen* und dem *Anomalen*:<sup>179</sup> Während das Anormale seine Bedeutung nur in Bezug auf eine vorausgesetzte Norm hat, ist der Begriff des *Anomalen* schon etymologisch damit unverwandt (*an-omalos* ist der Gegenbegriff zu *omalos*, dem Glatten). Anomalität meint damit eine ›Unebenheit‹, die sich gegenüber keiner Normalität ausweist, sondern Randphänomene unscharfer Mannigfaltigkeiten bezeichnet. Husserls Begriff des Animalischen wäre als eine solche ›unebene‹ Mannigfaltigkeit zu beschreiben, die sich nicht mehr um ein Zentrum organisiert, sondern sich, wie Husserl selbst schreibt, als Feld »anomale[r] *Abwandlungen*« (Hua I, 154) präsentiert. So rückt auch der Leib, als ein affektives und intensives Empfindungsfeld verstanden, das phänomenologische Subjekt in eine Ununterscheidbarkeitszone zwischen Mensch und Tier. Die Selbstberührung eröffnet damit ein Verhältnis des tastenden Subjekts zum eigenen Leib, das anthropologische Modelle ausgerechnet in dem Moment überschreitet, in dem die menschliche Hand ihre anthropologische Schlagseite entfaltet.

Dieses Verhältnis von latenter Anthropologie (welche die Figur des Menschen im Aufrufen der Hand immer mitevoziert) und autoaffektivem Tastversuch (der jede Anthropologie in einem Werdensprozess überschreitet) repliziert genau diejenige argumentative Bewegung, die Husserls

177 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 334.

178 Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M. 1996, S. 212.

179 Vgl. Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, Berlin 2012, S. 132ff.

Tastversuch auf textueller Ebene vollzieht und die seine Theorie der Leiblichkeit von da an immer wieder aufruft: das gleichzeitige Aufscheinen der Figur des Menschen in der Evokation händischer Selbstreflexion und das sofortige Überschreiten dieser anthropologischen Figur in der Affizierung. Der Ort des Menschen bleibt in diesem theoretischen Gefüge von Leiblichkeit und Sinnlichkeit, von tastender Hand und reflektierendem Blick uneindeutig. Er ist die Figur eines Verbots (die Phänomenologie verweigert sich einer anthropologischen Ordnung), die Figur einer poetischen Kraft (die Phänomenologie realisiert unwillkürlich eine anthropologische Ordnung) und die Figur einer Überschreitung (die Phänomenologie übertrifft jede anthropologische Ordnung). Dass diese drei Modellierungen in der Doppelempfindung aufeinander verweisen, ineinander überführen und gemeinsam zur Erscheinung kommen, ist das besondere Auszeichnungsmerkmal von Husserls Tastversuch. Im Aufrufen einer uneindeutigen und beweglichen Figur des Menschen realisiert die Phänomenologie damit die grundlegende Umtriebigkeit anthropologischer Wissensbestände und erweist sich so als ein nach wie vor eher unterschätzter Austragungsort anthropologischer Spannungen. Auch deshalb steht Husserl am Beginn dieser Arbeit.

Zieht man die bisherigen Beobachtungen resümierend zusammen, zeigen sich in der Doppelempfindung vier Sachverhalte, die den von Husserl entworfenen Nexus von tastender Hand und phänomenologischer Leibtheorie auszeichnen. Das betrifft *erstens* die theoretische Ausarbeitung eines leiblichen Selbstverhältnisses, das gerade nicht in sich selbst aufgeht – speziell dann nicht, wenn es soll. Die Doppelempfindung entwirft eine Form tastender Sinnlichkeit, deren erhoffte Unmittelbarkeit die unweigerliche Vermittlung körperlicher Selbst- und Weltverhältnisse aufzeigt und deren Fantasie absoluter Selbstpräsenz von heteroaffektiven Elementen durchzogen bleibt. *Zweitens* ist die Phänomenologie selbst paradigmatisches Feld, an dem die Konfliktlinien tastenden Erlebens zutage treten. Insofern der transzendentalphilosophische Konservatismus der Phänomenologie stets mit der methodischen Pflicht zur Selbsthinterfragung einhergeht, sieht sich das phänomenologische Projekt in prominenter Weise mit seinen eigenen Aporien konfrontiert. Im empirisch-transzendentalen Balanceakt der *Epoché*, Erscheinungen und Empfindungen konsequent auf Akte des Bewusstseins zurückzuführen, treten die theoretischen Widerspenstigkeiten und die uneinholbaren Restbestände umso deutlicher hervor – nicht zuletzt darum, weil die Phänomenologie nicht darum herum kommt, transzendente Strukturen in sprachliche Formen rücküberset-

zen zu müssen. Umso mehr lässt sich daher, *drittens*, die Phänomenologie innerhalb wahrnehmungshistorischer Umbrüche verorten. Entgegen ihres eigenen Anspruchs des radikalen Neuanfangs zeigt sich die Phänomenologie als Teil sich historisch formierender Wissensformationen, die sich der vermeintlich unmittelbaren Berührung im Spannungsfeld von Medialität, Technizität und der anthropologischen Umtriebigkeit von Wahrnehmungsprozessen widmen. In Husserls Insistenz, ursprüngliche und originäre Weltverhältnisse beschreiben zu können, zeigt sich das Feld der Sinnlichkeit von der Bewegung der Geschichte angetrieben. Damit tritt erneut und *viertens* die Figur eines zum Problem gewordenen Menschen in den Blick, an dem sich Husserl konstant und kritisch abarbeitet. Er entwirft keine explizite Anthropologie, sondern zeichnet in seiner ständigen Absetzungsbewegung geradezu performativ ein anthropologisches Problembewusstsein nach. Einerseits enthüllt das Verbot des Menschen, das als Stärkung der Bewusstseinsphilosophie intendiert war, seine eigenen anthropologischen Latenzen, sobald die menschliche Hand beginnt, das phänomenologische Vorgehen zu organisieren. Andererseits münden die anthropologischen Figurationen, die sich dabei zeigen, in das Überschreiten des Menschlichen im affektiven Prozess. Die Dramaturgie dieser argumentativen Bewegung zwischen Phänomenologie und Anthropologie wird von einer Hand organisiert, die nicht aufhört, theoretische Unruhen zu verursachen. Damit bereitet die Doppelempfindung den Boden für die folgenden Untersuchungen – insbesondere an den literarischen Texten, die Husserl selbst zum phänomenologischen Studium empfohlen hat.