

FORSCHUNGSPREIS INTEGRATION

Prämierte Arbeiten

Integration – eine Illusion?

Zur phänomenologischen Konstitution
des migrantischen Selbstbewusstseins

Aylin Yilmaz, MA

HEFT 2

FORSCHUNGSPREIS INTEGRATION

Mit dem Forschungspreis Integration zeichnet der Österreichische Integrationsfonds (ÖIF) seit dem Jahr 2005 Bachelor-, Diplom- oder Masterarbeiten und Dissertationen im Bereich der Integration von Migrant/innen und Flüchtlingen aus. Prämiert werden Abschlussarbeiten, die neue Forschungsansätze eröffnen.

Hinweis: Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um eine gekürzte Version der gleichnamigen Abschlussarbeit.

Bitte zitieren Sie diese Publikation wie folgt:

Yilmaz, Aylin (2021): Integration – eine Illusion? Zur phänomenologischen Konstitution des migrantischen Selbstbewusstseins, In: Österreichischer Integrationsfonds: Forschungspreis Integration, Wien.

IMPRESSUM

Medieninhaber, Herausgeber, Redaktion und Hersteller:

Österreichischer Integrationsfonds –
Fonds zur Integration von Flüchtlingen und
MigrantInnen (ÖIF)
Schlachthausgasse 30, 1030 Wien
T: +43 1 710 12 03-0
mail@integrationsfonds.at

Verlags- und Herstellungsort:

Schlachthausgasse 30, 1030 Wien
Grafik: Österreichischer Integrationsfonds
Druck: Gerin Druck GmbH

Grundlegende Richtung:

Wissenschaftliche Publikation zu den Themen
Migration und Integration

Offenlegung gem. § 25 MedienG: Sämtliche
Informationen über den Medieninhaber und die
grundlegende Richtung dieses Mediums können
unter www.integrationsfonds.at/impressum
abgerufen werden.

Urheberrecht: Alle in diesem Medium veröffent-
lichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt.
Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Ur-
hebers ist jede technisch mögliche oder erst in
Hinkunft möglich werdende Art der Vervielfälti-
gung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung
untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich.

Haftungsausschluss: Die Inhalte dieses
Mediums wurden mit größtmöglicher Sorg-
falt recherchiert und erstellt. Für die Richtig-
keit, Vollständigkeit und Aktualität der
Inhalte wird keine Haftung übernommen.

Weder der Österreichische Integrationsfonds
noch andere an der Erstellung dieses Mediums
Beteiligte haften für Schäden jedweder Art,
die durch die Nutzung, Anwendung und Weiter-
gabe der dargebotenen Inhalte entstehen.

Sofern dieses Medium Verweise auf andere
Medien Dritter enthält, auf die der Österrei-
chische Integrationsfonds keinen Einfluss ausübt,
ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien
ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informa-
tionen in Medien Dritter ist der jeweilige Medien-
inhaber verantwortlich.

Die Publikation gibt die Meinungen und An-
sichten der Autorin wieder und steht nicht für
inhaltliche, insbesondere politische Positionen
der Herausgeber oder des Österreichischen
Integrationsfonds.

Erscheinungsjahr: 2021

Über die Integrationshefte

Die Reihe „Integrationshefte“ präsentiert die Arbeiten junger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die mit dem Forschungspreis Integration ausgezeichnet wurden.

Der ÖIF fördert mit diesem Preis die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Migration und Integration. Wie ideen- und facettenreich sich die Forschenden mit diesen Themenfeldern auseinandersetzen, ist in den Integrationsheften nachzulesen.

Die Integrationshefte bieten den jungen Forscherinnen und Forschern eine breitere Öffentlichkeit und zeigen die Vielfalt der bearbeiteten Themen, Blickwinkel und Forschungsansätze.

Inhalt

Executive Summary	5
1. Einleitung	5
2. Die Konstituierung des Bewusstseins	7
2.1 Die Epoché	8
2.2 Die Intentionalität	8
2.3 Noema und Noesis	9
3. Die Konstituierung des Selbstbewusstseins	9
3.1 Das Selbstbewusstsein im Vergleich zum personalen Ich	9
3.2 Das reflexive und präreflexive Bewusstsein	10
3.3 Das präreflexive Selbstbewusstsein	10
4. Die Konstituierung des Leibes	12
5. Die Intersubjektivität nach Husserl in Bezug auf das migrantische Bewusstsein	13
5.1 Die personale Intersubjektivität	14
5.2 Die transzendente Intersubjektivität	16
6. Der Begriff Emotion in Bezug auf das migrantische Bewusstsein	18
6.1 Der kulturelle Einfluss auf die Artikulation von Emotionen	19
6.2 Die phänomenologische Bestimmung der Emotion Wut	21
6.3 Das migrantische Bewusstsein	22
6.4 Die Epoché in Hinblick auf die Emotion Wut	24
6.5 Die Leiblichkeit in Hinblick auf die Emotion Wut	25
6.6 Das migrantische präreflexive Selbstbewusstsein	27
7. Die Unterscheidung zwischen dem <i>minimal self</i> und dem <i>narrativen Selbstbild</i>	30
7.1 Das <i>narrative</i> Selbstbild	30
7.2 Das <i>minimal self</i>	31
8. Konklusion	32
9. Literaturverzeichnis	34

Executive Summary

Die Komplexität der Thematik von Migration und das Zusammenleben von Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen in der europäischen Gesellschaft ist nicht zu negieren und in vielen Lebensbereichen evident. Die vorliegende Arbeit untersucht die Auswirkungen der sozialwissenschaftlichen Methoden, Integration und Assimilation, auf die Konstituierung des phänomenologischen Selbstbewusstseins. In Bezugnahme auf Edmund Husserl und Dan Zahavi wird der Akt des Bewusstwerdens über sich selbst in Hinblick auf junge Migrant/innen aus einer philosophischen Perspektive analysiert. Der Fokus der Arbeit liegt auf der Zuordnung des Ichs zu einem konkreten Bewusstsein, trotz verschiedener kultureller Traditionen und einer ambivalenten Identität. Insbesondere bezieht es sich auf junge Menschen mit Migrationshintergrund, da diese in ihrer Entwicklungsphase mit zwei kulturell unterschiedlichen Weltbildern konfrontiert sind und ihr Verständnis von der eigenen Identität durch eine Ambivalenz gekennzeichnet

ist. Zudem wird diese Ambivalenz der eigenen Identität durch die Parallelgesellschaften und die widersprüchlichen kulturellen Strukturen forciert.

In der Arbeit werden einerseits die individuellen Probleme von Migrant/innen erörtert und andererseits die Korrelation zwischen der individuellen und kollektiven Ebene verdeutlicht. Das Ergebnis der Arbeit zeigt, dass die Ambivalenz, welche auf die verschiedenen kulturellen Habitualitäten der Parallelgesellschaften zurückzuführen ist, sich lediglich auf die personale Welt beschränkt. Durch das *minimal self*, das präreflexive Bewusstsein und dem Begriff der Leiblichkeit nach Merleau-Ponty konnte mittels einer phänomenologischen Analyse eine egologische Struktur abseits der kulturellen Einflüsse bestimmt werden. Jedoch bleibt die Frage offen, ob ein funktionierendes und harmonisches Zusammenleben, gekennzeichnet durch den Multikulturalismus, realisierbar ist oder Integration eine Illusion ist.

1. Einleitung

Die Aktualität und die thematische Relevanz von Migration für die europäische Gesellschaft ist nicht zu negieren und zeigt sich fortwährend im öffentlichen Diskurs. Die Migration von Menschen

mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen kreiert in verschiedenen Lebensbereichen kulturelle Diversität. Für dieses gemeinschaftliche Leben in einem Kollektiv, bestehend aus inho-

mogenen Kulturkreisen sind die zwei Begriffe Integration und Assimilation relevant. Der Begriff der Integration definiert sich durch die Sozialisierung von Migrant/innen in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft. „Die Integrationsforschung untersucht [...] die tatsächlichen Eingliederungsprozesse von Migrant_innen [...] am Arbeitsmarkt, im Bildungssystem, ihre sozialen Kontakte außerhalb ihrer Herkunftsgemeinschaft, die Entwicklung ihrer Sprachkompetenz etc.“ (Hoesch, 2018, 13). Doch durch das Integrieren von Individuen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen in westlich orientierten öffentlichen Strukturen, ohne einen Verlust der eigenen kulturellen Historie, entstehen verschiedene Problematiken. Diese haben Konsequenzen für den Staat und somit sowohl für das funktionierende Zusammenleben von einzelnen Individuen sowie spezifisch für das einzelne Individuum im Kollektiv. Nicht nur die Integration von Menschen mit Migrationshintergrund verursacht problematische Zustände, sondern auch die Assimilation von Migrant/innen zeigt sich diffizil.

In der vorliegenden Arbeit werden im Angesicht dieser Problematik die Auswirkungen von Integration für Menschen mit Migrationshintergrund thematisiert. Auch werden die Schwierigkeiten der Assimilation von Migrant/innen näher erläutert. Der Fokus liegt auf der Zuordnung des Ichs zu einem konkreten Bewusstsein, trotz verschiedener kultureller Traditionen und einer ambivalenten Identität. Insbesondere bezieht es sich auf junge Menschen mit Migrations-

hintergrund, da diese in ihrer Entwicklungsphase mit zwei kulturell unterschiedlichen Weltbildern konfrontiert sind und ihr Verständnis von der eigenen Identität durch eine Ambivalenz gekennzeichnet ist. Sie wachsen in zwei verschiedenen soziokulturellen Strukturen auf und sind zwei divergenten Weltbildern ausgesetzt, da ein Integrieren in beide Kulturkreise als soziales Wesen erforderlich ist. Eine Lösung für die ambivalente Identität von Menschen mit Migrationshintergrund würde somit auf individueller und kollektiver Ebene ein positives Resultat für die Gesellschaft hervorbringen.

Das Thema Migration und die damit verbundenen Fragestellungen wird in der nachfolgenden Arbeit aus der phänomenologischen Perspektive durchleuchtet. „Phenomenology asks us to be aware of the ‚what‘ that is ‚around‘“ (Ahmed, 2007, 151). Die philosophische Strömung Phänomenologie ist auf Edmund Husserl zurückzuführen, dessen Bestreben es war, die Erkenntnis mittels der phänomenologischen Methode zu erlangen. Die Phänomenologie reduziert sich nicht nur auf den philosophischen Bereich der Erkenntnis, sondern ist auch für praktisch bezogene Problematiken der Sozialwissenschaften von Relevanz. „Die phänomenologische Methode hilft uns nicht nur in der Einzelanalyse der Phänomene, [...], sondern durch ihre wiederholte Anwendung sensibilisiert und führt sie den Forscher grundsätzlich zu einer kritischeren Sicht bezüglich paradigmatischer oder dogmatischer Urteile“ (Bojan, 2012, 52). Die Skizzierung dieser Thematik aus

der phänomenologischen Perspektive ermöglicht die Infragestellung von Grundannahmen und die Möglichkeit einer akribischen Analyse von sozialwissenschaftlichen Sachverhalten. Somit vollzieht sich der Migrationsdiskurs durch diese Methode einer Analyse der Wesensstruktur ohne manifestierte und paradigmatische Urteile und ermöglicht dadurch vorurteilsfreie Erkenntnis.

Die Fragestellung der Arbeit lautet, ob die Ambivalenz von jungen Migrant/innen, die in unterschiedlichen Kulturkreisen aufwachsen, aufzuheben ist oder es zu keiner adäquaten Lösung für diese Zerrissenheit kommen kann. Ist das funktionierende und harmonische Zusammenleben, gekennzeichnet durch den Multikulturalismus, realisierbar oder ist Integration eine Illusion?

2. Die Konstituierung des Bewusstseins

Zu Beginn ist die Konstituierung des phänomenologischen Bewusstseins in Bezug auf das Ich, ohne eine Berücksichtigung der kulturellen und sozialen Normen, zu skizzieren. Nach Edmund Husserl ist das Bewusstsein äquivalent mit dem subjektiven Erleben einer Erfahrung, wo jedes einzelne inhaltliche Erlebnis sich zur Gesamtheit des Bewusstseins konstituiert. „In einem weitesten Sinne befaßt der Ausdruck Bewußtsein (...) alle Erlebnisse mit“ (HUA III, §33, 58, 67). Die Gesamtheit der Erlebnisse positioniert sich auf einem konkreten Bewusstseinsstrom, die ein fließendes Aufeinanderfolgen durchlaufen. Diese erfahrenen Erlebnisse definieren sich zum einen durch den Gegenstand, zum anderen durch den Akt des erlebten Gegenstandes. Zudem sind diese Beiden, der Gegenstand und der Akt des Gegenstandes,

einander bedingt und positionieren sich als ein einzelnes Erlebnis auf dem Bewusstseinsstrom. Die Zuordnung dieser Erlebnisse zu einem Bewusstseinsstrom erfolgt durch das Ich und die Intentionalität. Die Intentionalität ist ein zentraler Begriff bei der Definition des Bewusstseins, da diese das Bewusstsein des Individuums formt: „Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen“ (HUA III/1, 84§, 168, 187). Darüber hinaus ermöglicht die Intentionalität ein Bewusstsein von etwas zu sein, denn bei jedem Erlebnis richtet sich der Blick des Ichs auf das Objekt. Es ist ein zum Objekt Gerichtetsein, welches ein Korrelat zwischen dem Ich und dem Objekt konstruiert. Dieses Gerich-

tetsein ermöglicht zugleich die Aktualität des Bewusstwerdens der Erlebnisse, welches Husserl mit dem Begriff *regen* definiert. Bevor sich eine Aktualität der Erlebnisse herauskristallisiert, können Wünsche oder Urteile ohne vollzogene Erfahrung im Bewusstsein eine Regung hervorrufen. Somit wäre nach Husserl ein Bewusstsein von etwas vor einem Vollziehen schon gegeben.

2.1 Die Epoché

Ein weiterer Begriff für die Definition des Bewusstseins ist die Epoché. Die Epoché unterscheidet sich von der natürlichen Einstellung und ermöglicht eine vorurteilsfreie Erkenntnis. „So ermöglicht erst die Epoché die Überführung der Phänomenologie der Wesensschau in eine streng vorurteilsfreie philosophische Methode“ (Held, 36). Die Epoché bestimmt sich durch die Enthaltung des Urteils und der Ausklammerung der Welt. Durch dieses Ausklammern gelangt das Individuum zum reinen phänomenologischen Ich und enthält sich vom physischen Sein. Jedoch ist die Epoché vom Begriff der phänomenologischen Reduktion zu differenzieren, da dieser das Zurückführen der physischen Gegebenheiten auf das Bewusstsein ist. Die phänomenologische Reduktion ist eine „Enthaltung von jeglicher Seinsstellungnahme“ (Held, 40). Dahingegen distanziert man sich durch den Akt der Epoché vom Interesse am Universum und fokussiert sich auf das Universum des Subjekts, wo der Seinsinn entdeckt wird. Das Ich wird sich seines Bewusstseinsstroms bewusst und wird

zugleich zum Beobachter dieser, wobei das Eigenwesen stets vorhanden ist, da das „absolute[n] Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird“ (HUA III/1, §33, 59, 68). Jedes Erlebnis und dessen Inhalt wird somit diesem Wesen, welches erst durch das Vollziehen der Epoché erkannt wird, zugeordnet, wodurch man zugleich dem Solipsismus entflieht.

2.2 Die Intentionalität

Wie schon erwähnt ist ein grundlegender Begriff für die Bestimmung des Bewusstseins die Intentionalität, welches sich als ein Bewusstsein von etwas bestimmt. Der Begriff Intentionalität wurde bereits von Franz Brentano aufgegriffen und später von Husserl erneut definiert. Die Intentionalität ist ein Gerichtetsein des Bewusstseins auf etwas Gegebenes und ermöglicht die Bestimmung des Bewusstseins als Erlebnisstrom. „Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, ‚Bewusstsein von etwas zu sein‘“ (HUA III/1, 84§, 169, 188). Es ist ein zentraler Punkt des phänomenologischen Bewusstseins, durch welchen sich ein Bewusstsein von etwas konstituiert. Jedes Bewusstsein ist ein Bewusstsein von etwas, das über eine intentionale Eigenheit verfügt. Dadurch werden die Erlebnisse als Eigenes klassifiziert und kennzeichnen sich als ein egologisches Bewusstsein aus. Jedoch existiert nicht in jedem realen Moment eine Intentionalität, denn nicht jedes reale Moment hat den Grundcharakter der Intentionalität (vgl. HUA III/1, §36,

65, 74 ff.). Aufgrund dessen kann das Erlebnis im realen Moment fallweise kein Bewusstsein von etwas sein.

2.3 Noema und Noesis

Des Weiteren sind die Begriffe Noema und die Noesis für die Bestimmung des phänomenologischen Bewusstseins nach Husserl von Bedeutung. Husserl charakterisiert das Noematische durch den Inhalt des Gedachten, das Noetische indes durch die Vernunft. Die Noema definiert sich darüber hinaus

durch den Begriff Sinn. „Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn, d.h. das Wahrgenommene als solches“ (HUA III/1, 88§, 182, 203). Der Sinn des Gedachten bestimmt das Bewusstsein und ist zugleich die Grundlage des Bewusstseins nach Husserl. Im Vergleich dazu definiert sich die Noesis durch den Denkakt im Erleben, welches sich auf den einzelnen Gedanken beschränkt. Beide, die Noema und die Noesis, weisen somit in ihrer Bestimmung eine Bedingtheit voneinander auf.

3. Die Konstituierung des Selbstbewusstseins

Für die Konstituierung des Selbstbewusstseins wird zwischen den Begriffen des personalen Ichs, des reflexiven Bewusstseins sowie des präreflexiven Bewusstseins unterschieden. Nach Husserl wird zudem hinsichtlich des Selbstbewusstseins zwischen dem „Ich des reflektierenden cogito und [dem] Ich des reflektierten cogito“ differenziert (Kern, 1989, 58). Neben dem Begriff cogitatio ist ein weiterer relevanter Begriff für das Selbstbewusstsein die reflexio. Die Reflexion ist nach Husserl die Erfassung des Bewusstseins, die sich durch die innere Wahrnehmung bestimmt. Jedoch wird zwischen sich Bewusstwerden und dem reflexiven Wahrnehmen von

äußeren Gegenständen unterschieden. (vgl. Hoffmann, 221).

3.1 Das Selbstbewusstsein im Vergleich zum personalen Ich

Das Bewusstwerden über das eigene Selbst ist von dem Begriff des personalen Ichs different zu betrachten, da das Reflektieren über das eigene Selbstbewusstsein keine Äquivalenz zum personalen Ich aufweist. Die Identität des personalen Ichs in seinem sozialen Dasein bestimmt sich durch ein Substrat von Habitualitäten. „Das Ich als Person ist

eine sich dauernd verändernde Einheit, ich verändere mich in meinen Habitualitäten, Vermögen, Überzeugungen, bin in dieser Hinsicht nicht mehr derselbe, der ich vor einigen Jahren war“ (Kern, 1989, 63). Eine kontinuierliche Veränderung des personalen Ichs ist folglich nach Husserl gegeben, jedoch ändert sich nicht das konkrete Ich, das diese Meinungen, Überzeugungen oder Habitualitäten vertritt beziehungsweise aufweist. Auch wenn Veränderungen vollzogen werden, „so bewährt das Ich in solchen Veränderungen einen bleibenden Stil mit durchgehender Identitätseinheit, einen personalen Charakter“ (HUA I, 32S, 101). Nach Husserl ist das Bewusstsein somit begleitet von einem Ich und unterscheidet sich vom Selbstbewusstsein.

3.2 Das reflexive und präreflexive Bewusstsein

Das Bewusstsein wird nach Jean-Paul Sartre in das präreflexive und reflexive Bewusstsein unterteilt und konstituiert sich nicht durch die Reflexion der Erlebnisse. Das reflexive Bewusstsein beinhaltet lediglich die Reflexion über das Bewusstsein. „Sage ich ‚ich‘, so erfasse ich mich in schlichter Reflexion; aber diese Selbsterfahrung ist wie jede Erfahrung, und zunächst jede Wahrnehmung“ (Sartre 1943, 287). Das präreflexive Bewusstsein hingegen ist nicht von einem Bewusstsein gesetzt, da es eins mit dem Bewusstsein ist, von dem es sich bewusst ist. Zudem erlangt man durch das Bewusstwerden über sich selbst die Seinerkenntnis. Dies ist auch

in Husserls Darstellung über die Relation zwischen Noema und Noesis erkenntlich. Die Noema weist keinen Bezug auf die Realität, die Noesis hingegen korreliert zur realen Welt. Des Weiteren ist die Selbstbestimmtheit des Bewusstseins zu erwähnen. Nach Sartre etabliert sich die Gesetzmäßigkeit des Bewusstseins nur durch die eigene Instanz und gründet sich nicht auf externe Gesetze. Das Bewusstsein ist durch sich selbst gegeben und resultiert nicht aus einem Nichts. Es hat sich selbst als Grund; „das Bewußtsein existiert durch sich“ (Sartre, 26).

3.3 Das präreflexive Selbstbewusstsein

Bevor das präreflexive Selbstbewusstsein näher erläutert wird, sind die Diffizilitäten des reflexiven Bewusstseins zu thematisieren, da dieses für die Definition des präreflexiven Selbstbewusstseins von Relevanz ist. Franz Brentano setzte sich als einer der Ersten mit der Reflexionstheorie auseinander. Eines der wesentlichen Probleme der Reflexionstheorie mit dem sich auch Brentano befasste, ist der infinite Regress. Durch die Annahme, dass das Selbst kein unbewusstes Bewusstsein hat, schließt er den infiniten Regress aus. Dies demonstriert er mit dem Beispiel der Wahrnehmung eines Tons. Bei der Vorstellung eines Tons durchläuft das Selbst vier unbewusste psychische Akte. Der erste Akt ist die alleinige Wahrnehmung des Tones, darauffolgend resultiert die Vorstellung der Vorstellung. Während dieses Prozesses des Bewusstseins sind die Vorstellung

des Tons und die Vorstellung der Vorstellung dem Selbst bewusst zugänglich. Doch impliziert die Vorstellung der Vorstellung zugleich ein ad infinitum. „Thus, we would also have (3) the perception of the perception of the tone, and so forth ad infinitum“ (Zahavi, 1999, 28). Die Vorstellung des Tons und die Vorstellung der Vorstellung wären nach dieser Auffassung ein unbewusstes Bewusstsein, welches einzelne psychische Akte wahrnimmt. Dadurch würden zwei psychische Akte konstituiert werden, die Vorstellung des Tons und die Vorstellung der Vorstellung. Nach Brentano übereinstimmt das Beispiel vom Hören eines Tons nicht mit einem unbewussten Bewusstsein. Das „Selbstbewusstsein etwas vom Hören (als Vorstellung eines Tons) kann nun nach 1. nicht dadurch erklärt werden, dass es so lange unbewusst bliebe, bis es Gegenstand eines darauf gerichteten weiteren Bewusstseins“ wäre (Frank, 2015, 49). Ein unbewusstes Bewusstsein ist infolgedessen keine adäquate Lösung und führt zu einem infiniten Regress in der Reflexionstheorie. Brentano definiert stattdessen die Vorstellung des Hörens und die Vorstellung der Vorstellung als einen psychischen Akt, der vollzogen wird. Wenn man zwei Vorstellungen unterscheidet „(eine auf den Ton, die andere aufs Hören sich richtend), so geschieht das nur in begrifflichsanalytischer Absicht“ (Frank, 2015, 51). Auch betont er, dass der einzelne psychische Akt nicht in zwei separate Prozesse kategorisiert wird, sondern durch zwei verschiedene Objekte der Wahrnehmung erfolgt. Das erste Objekt beim Wahrnehmen ist der

Ton, welcher bewusst und thematisch ist, das zweite Objekt ist zwar bewusst, jedoch nicht thematisch existent.

Zahavi korrespondiert mit Brentano, dass das Selbst für das Bewusstwerden über sich selbst zwei psychische Akte benötigt. Jedoch konzeptualisiert nach Zahavis Auffassung das Objekt-Subjekt-Modell von Brentano eine weitere mögliche Art der Reflexionstheorie. Durch einen zweiten psychischen Akt würde das Selbst eine konstante und konforme Erscheinung negieren; „we take self-awareness to be an intentional relation between two different intentional acts; i.e., this approach makes it impossible to account for the infallibility of self-awareness“ (Zahavi, 1999, 29). Folglich korreliert während einer Wahrnehmung des Ichs die Anzahl der Objekte mit der Anzahl der psychischen Akte. Somit kann nach Zahavi kein Selbstbewusstsein nur durch das Reflektieren einer Erfahrung entstehen. Es reicht nicht, ein Selbstbewusstsein zu haben und über sich selbst nachzudenken, sondern das Individuum benötigt die Erkenntnis, dass es über sich selbst bewusst ist. Diese Überlegung ist in der Reflexionstheorie nicht manifestiert. Zahavi negiert die Definition eines Selbstbewusstseins, welches auf den Erfahrungen des Selbst beruht. „If the act of reflection always succeeds the act that is reflected upon, or at least precedes part of it (...), then self-awareness turns out to be an awareness of a past experience“ (Zahavi, 1999, 18). Bei einer solchen Definition des Selbstbewusstseins für das Bewusstwerden ist eine gewisse Zeitspanne notwendig, bis

sich ein Bewusstsein konstituiert. Das Selbstbewusstsein wäre dadurch eine Sammlung unserer Erfahrungen. Somit bräuchte man eine Erfahrung, um dieses zu reflektieren und sich Selbst bewusst zu werden. Jedoch ist nach Zahavi das Selbstbewusstsein vor einem erfahrenen Erlebnis evident.

Zudem wird beim präreflexiven Selbstbewusstsein zwischen einer egologischen und einer non-egologischen Bewusstseinsstruktur unterschieden. Ein Selbstbewusstsein ohne ein Begriffliches wird als non-egologisch definiert, das keinem spezifischen Ich zugeordnet wird. Das egologische Bewusstsein bestimmt sich dementsprechend durch ein Ich.

Die egologische Struktur des Bewusstseins agiert als eine Organisation; „this egological structure is not a fundamental feature of consciousness; rather, it is merely a mode of its organization“ (Zahavi, 1999, 35). Das non-egologische präreflexive Selbstbewusstsein definiert sich hingegen durch ein anonymes und subjektloses Selbst vor der Reflexion. Da das präreflexive Selbstbewusstsein kein Ego braucht, um seine Existenz zu gewährleisten, ist die strukturelle Gegebenheit des präreflexiven Selbstbewusstseins an keine Relation oder Struktur gebunden. Durch die Zuschreibung dieser Ereignisse zu einem Ego werden die wiederholten Akte durch eine Eigenheit konstituiert.

4. Die Konstituierung des Leibes

Um die Konstituierung eines Ichs gänzlich zu explizieren, ist neben der Deskription des Selbstbewusstseins eine allgemeine Begriffsbestimmung der Leiblichkeit notwendig. Bislang wurden die erfahrenen Erlebnisse im Hinblick auf das Bewusstsein thematisiert, jedoch benötigt das Ich ein Leib, durch welches es die Erfahrungen und Erlebnisse wahrnehmen kann. Hierfür ist die Definition des Leibes nach Maurice Merleau-Ponty näher zu erläutern.

Merleau-Ponty beschreibt gleich zu Anfang des Kapitels *Feld der Phänomene* in seinem Buch *Phänomenologie*

der Wahrnehmung den Begriff der Empfindung. Für Merleau-Ponty steht der Begriff der Empfindung im engen Zusammenhang mit der Leiblichkeit des physischen Körpers. Die sinnliche Wahrnehmung der Gegenstände resultiert nicht alleinig durch das objektive Sehen in der Lebenswelt. Durch das Hinzu-kommen der Empfindung wird es lebhaft und dies führt zu dem Begriff der Leiblichkeit. Die Definition für den Begriff Empfinden im Kontext der Leiblichkeit erläutert Merleau-Ponty wie folgt: „das Empfinden verleiht jeder Qualität einen Lebenswert, erfaßt sie zunächst in ihrer Bedeutung für uns, für jene schwe-

re Masse, die unser Leib ist, und so enthält es stets einen Verweis auf unsere Leiblichkeit“ (Merleau-Ponty, 2000, 76). Das Empfinden ist dadurch bedingt an die Leiblichkeit gebunden. Unsere Wahrnehmung von Gegenständen und Wesen, die beim einzelnen Individuum einen Reiz hervorrufen, ermöglicht es uns, Erkenntnis über die eigene Existenz zu erwerben. Somit sind für Merleau-Ponty die Lust- und Unlustreize essenziell für das Sein in der Welt. Der Leib ermöglicht ein Zur-Welt-Sein und knüpft stark an die menschliche Wahrnehmung der Natur an, wie zum Beispiel ein Temperaturwechsel eine Reaktion im Körper hervorruft. Demnach ist das Wahrnehmen ohne das Erfahren am Leib undenkbar, denn „die Einheit des Gegenstandes nicht zu erfassen ohne Vermittlung der leiblichen Erfahrung“ ist ausgeschlossen (Merleau-Ponty, 1967, 239). Doch kristallisiert sich die Frage heraus, inwieweit eine objek-

tive Erkenntnis möglich ist, wenn die Wahrnehmung der Gegenstände in der Welt sich auf den individuellen Leib begründet. Merleau-Pontys Antwort darauf ist der sogenannte Blick: „Immer sehen wir nur von irgendwoher, ohne daß aber das Sehen in seine Perspektive einschliesse“ (Merleau-Ponty, 1967, 91). Erst durch das Hervorheben der umgebenden Gegenstände ermöglicht der Horizont die Identität des Gegenstandes. Mit jeder Wahrnehmung des Anderen nehme ich mich zugleich selbst wahr, da das Erkennen des Anderen meine Selbstwahrnehmung voraussetzt. Zudem sind meine intersubjektiven Erlebnisse bestimmt durch die Wahrnehmungen der Anderen von mir und sogleich etabliert es keine neutrale Erkenntnis des Ichs. Diese Betrachtung wird in Hinblick auf die Konstituierung des Ichs in unterschiedlichen kulturellen Milieus essenziell, welches in den späteren Kapiteln noch näher analysiert wird.

5. Die Intersubjektivität nach Husserl in Bezug auf das migrantische Bewusstsein

Bisher wurde die Konstituierung des Bewusstseins über sich selbst und die eigene Leiblichkeit dargestellt. Die soziokulturellen Aspekte und ihr Wirken auf die Konstituierung des Bewusstseins wurden nicht erörtert. Die Kom-

plexität der Konstituierung des migrantischen Selbstbewusstseins erscheint erst im Moment der intersubjektiven Begegnung mit dem anderen Individuum aus einem heterogenen Kulturkreis. Um die Intersubjektivität hinsichtlich der

soziokulturellen Aspekte zu verdeutlichen, bedarf es einer Skizzierung des Begriffes der Monadologie in Bezug auf Husserl. Die Monadologie definiert sich nach Husserl durch die Ganzheit der einzelnen Monaden und zugleich durch die Intersubjektivität zwischen den Monaden. Jede Monade in der monadologischen Gemeinschaft definiert sich durch das transzendente Ich und dessen Erfahrungen. Die Husserlsche Begriffsbestimmung der Monadologie leitet sich von der leibnizschen Definition ab (vgl. Kaehler, 1995, 693). Nach Leibniz sind Monaden „nicht-materiell, teils aber auch materiell; jedenfalls nur auf sich selber bezogene und sich selber gleiche ‚Atome‘, aus deren Zusammenhang und Zusammenspiel (...) die Wirklichkeit in Wahrheit besteht“ (Ringleben, 2014, 33). Husserl differenziert sich von dieser These von Leibniz in puncto einer absoluten Einheitssubstanz und spricht Subjekten ein Dasein als einzelne Monaden zu. Somit bestimmt sich die Monadologie nicht, wie bei Leibniz, durch eine einzige Substanz. Die Monaden entstammen verschiedenen Substanzen, die als Ganzes interagieren. Es bildet sich eine Monadenvielfalt, die sich durch eine Ganzheit der Monaden manifestiert. „Wir sind ein absolutes Zusammensein, wir koexistieren, und doch <ist es> ein Koexistieren im Ineinander“ (HUA XV, 367). Dadurch konstituiert sich das Ich nicht als geschlossenes System, das in einer Koexistenz mit Anderen gegeben ist, sondern als eine Ganzheit von Subjekten, die ein Wirken aufeinander haben. Diese Ganzheit der monadischen Ichs lassen sich nur

auf eine Verbindung zurückführen. Es ist „ein einziger Zusammenhang, ein Ganzes von Monaden, deren jede in der originären Weise nur ihr eigenes Leben lebt, aber jede in passiv kausaler und aktiv tätiger Verbundenheit mit jeder anderen, eine Einheit des Ineinanderhineinwirkens und- gewirktwerdens“ ist (HUA XIV, 271). Nach der Definition der Monadologie ist die Intersubjektivität aus zwei unterschiedlichen Gesichtspunkten zu analysieren. Als Erstes ist die Intersubjektivität hinsichtlich der personalen Welt und somit zugleich auch in Anbetracht der zwei konträren kulturellen Einflüsse auf die Konstituierung des personalen Ichs zu erörtern und als Zweites in Hinblick auf die transzendente Intersubjektivität nach Husserl und Alfred Schütz.

5.1 Die personale Intersubjektivität

Erstes ist die Intersubjektivität hinsichtlich der personalen Welt zu beschreiben. Die Intersubjektivität in Hinblick auf die Frage nach dem migrantischen Bewusstsein unterscheidet sich in der personalen .Welt durch die Begegnung des personalen migrantischen Ichs mit dem Anderen aus differenten kulturellen Hintergründen. Durch die konstant gegebene Kontinuität der unterschiedlichen kulturellen Milieus, denen das migrantische Bewusstsein ausgesetzt ist, resultiert die Ambivalenz des migrantischen Bewusstsein. Es kristallisiert sich die Frage heraus, inwieweit das Ich sich durch einen geschlossenen Prozess

ohne eine Wirkung mittels der Interaktion mit seiner Umwelt konstituiert.

5.1.1 Das personale Ich

Die Personalität des Ichs formt sich durch die Interaktion mit seiner herkömmlich alltäglichen Umwelt. „Aber personal ist jedermann Person einer Umwelt“ (HUA XIV, 366). Das Ich bestimmt sich durch den eigenen personalen Charakter, der in einer kausalen Abhängigkeit zur äußeren Welt steht. Daher konstituiert sich eine konstante Beziehung zwischen dem Ich und seiner Umwelt, das für jedermann zugänglich ist. Neben der Interaktion mit der Lebenswelt steht das Ich auch in einer Interaktion mit dem Anderen. Das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen ist nach Husserl nicht als ein einseitiger Akt zu betrachten; „Sie wirken auch ineinander, ich nehme den Willen des Anderen in meinen Willen auf, diene ihm“ (HUA XIV, 269). Das Ich und das Andere koexistieren nicht nur, sondern wirken in der personalen Welt aufeinander ein. Somit ist das personale Ich, welches im alltäglichen Leben mit zwei Kulturen konfrontiert ist von den Wirkungen des Anderen beeinflusst, welches der Ausgangspunkt für die ambivalente Identität des Individuums ist.

5.1.2 Der Begriff der Habitualität

Für eine akkurate Deskription der kulturellen Einflüsse in Hinblick auf das personale Ich ist der Begriff der Habitualität näher zu er-

läutern. Der Begriff Habitualität ist auf die genetische Phänomenologie zurückzuführen, welcher sich nach Husserl dadurch definiert, „dass jede Erfahrung oder Konstitution des Subjekts Spuren hinterlässt“ (Wehrle, 2013, 304). Diese Erfahrungen effizieren beim personalen Ich Veränderungen, die als Habitualitäten bezeichnet werden. Das Ich erwirbt durch die wiederholten Erfahrungen die Habitualitäten, die zuerst als eine Veränderung zu betrachten sind und später durch die Wiederholung als verbleibend angesehen werden. Auch definiert sich die Habitualität durch die Einstellungen und Überzeugungen, „was dem Subjekt aus Akten des Urteilens, Entscheidens und Wertens bleibt“ und wird durch die individuellen, kulturellen und sozialen Aspekte in einer Gesellschaft geformt (Wehrle, 304). Jene Habitualitäten, die sich durch kulturelle Traditionen konstituieren, werden als Gemeinschaftshabitualitäten bezeichnet. „Das Subjekt wird in eine spezifische Tradition hineingeboren, die seine personale Erfahrung und vor allem seine Leiblichkeit von Beginn an prägt“ (Wehrle, 308 ff.). Aufgrund dessen benötigt man für ein gemeinsames Miteinander der personalen Ichs ein gemeinsames Tun der Subjekte. Begegnet jedoch das personale Ich, welches eine konstante kulturelle Gemeinschaftshabitualität aufweist, einer anderen kulturellen Habitualität, modifiziert sich durch mehrfaches Wiederholen einer Erfahrung die Habitualität. Dies erfolgt dadurch, dass das personale Ich in der physischen Welt durch seine Erfahrungen bestimmt

wird und durch die Interaktion mit den Anderen Gemeinschaftshabitualitäten erlangt. Es entstehen zwei unterschiedliche Gemeinschaftshabitualitäten in zwei unterschiedlichen Kulturen. Wenn das personale Ich mit Migrationshintergrund im alltäglichen Leben mit zwei unterschiedlichen Kulturen konfrontiert wird, bedeutet dies die Beeinflussung beider kulturellen Normen. Dadurch erfährt eine Person mit Migrationshintergrund, die in einem fremden Land aufwächst, stets ein Changieren der eigenen Habitualitäten, da sich das soziale Milieu grundlegend ändert. In verschiedenen Milieus hat das personale Ich durch wiederholtes Erfahren andere Habitualitäten aufgenommen, die in Hinblick auf die Kultur signifikante Unterschiede aufzeigen. Anzumerken ist, dass hier die Konstituierung des personalen Ichs sich nur auf die Erfahrungen und folglich auf die Habitualitäten des Ichs bezieht, ohne die Berücksichtigung von biologischen und genetischen Dispositionen des Ichs.

In Bezug auf eine erfolgreiche Integration des personalen Ichs mit Migrationshintergrund ist somit ein gemeinsames Erfahren mit dem Anderen notwendig (vgl. Wehrle, 310). Das personale Ich kann sich in der neuen kulturellen Umgebung mittels des gemeinsamen Erfahrens in die andere Kultur integrieren. Fehlt das Erfahren im Kollektiv, kann keine Gemeinschaftshabitualität konstituiert werden. Jedoch entsteht durch den Erwerb einer anderen Gemeinschaftshabitualität eine Ambivalenz.

5.2 Die transzendente Intersubjektivität

Zweites soll im Folgenden die transzendente Intersubjektivität in Angesicht der Monadologie nach Husserl erörtert werden. Der Begriff Transzendenz in der Phänomenologie definiert sich durch die Epoché und zugleich durch die Art, wie die Gegebenheiten für das intentionale Bewusstsein erscheinen (vgl. Held, 2008, 37). Auch erlangt man durch die phänomenologische Reduktion das transzendente Ich. „Mit Hilfe der Epoché, der Enthaltung von allen Seinsstellungen, sowie der Reduktion, der Zurückführung aller Seinssetzungen“ entsteht das transzendente Ich (Mertens, 2000, 2). Jedoch sind die Begriffe der phänomenologischen Reduktion und der Epoché zu differenzieren. Die Epoché ist das Innehalten von allen Seinsstellungen und unterscheidet sich von der natürlichen Einstellung. Im Vergleich dazu bestimmt sich die phänomenologische Reduktion durch die Zurückführung von allen Seinsgeltungen. Durch die beiden Begriffe bestimmt sich das transzendente Ich. Im Gegensatz zu Immanuel Kants Transzendentalphilosophie wird dem transzendentalen Ich bei Husserl somit die Anonymität abgesprochen, da das transzendente Ich als phänomenologische Beobachter bestimmt wird (vgl. Habermas, 1995, 38). Wie erfolgt aber nach Husserl die Intersubjektivität der Individuen in der Epoché, wenn das transzendente Ich und das transzendente Andere isoliert in der jeweiligen eigenen primordialen

Sphäre sind? Und ist eine transzendente Intersubjektivität möglich?

Nach Husserl ist das Andere in der Epoché gegeben, denn „diese Epoché hebt die Bewusstseinsweisen der Anderen und sie selbst nicht auf, sondern lässt sie als dasjenige Leben der Anderen bestehen“ (HUA XVI, 113). Das transzendente Ich hat die Erkenntnis darüber, dass das Andere in der primordialen Sphäre existent ist. Auch wenn die anderen Subjekte transzendental sind, habe ich „ein Sein vor den Andern; sollten Andere als transzendente Ichsubjekte von mir aus transzendental zugänglich sein, so gehe ich mit meinem eigenen Sein vorher“ (HUA XVI, 115). Es wird dem Anderen eine Existenz zugeschrieben, jedoch konstituiert sich das eigene Ich nicht durch das Andere und hat konträr zum personalen Ich kein Wirken auf das Ich. Des Weiteren konstituieren sich in der Transzendenz bei der transzendentalen Intersubjektivität zwei Sphären. Die erste bezieht sich auf die Sphäre, indem das Andere noch existent ist und eine Intersubjektivität konstituiert werden kann, die zweite bestimmt sich durch ein Ausklammern von allem Fremden und durch den Erwerb der Eigenheit. Diese wird nach Husserl als primordiale Transzendenz bezeichnet. „Nach Vollzug dieser ‚zweiten Epoché‘ verbleiben im thematischen Feld ausschließlich jene aktuellen und potenziellen Intentionalitäten, in denen sich das Ego in seiner ‚Eigenheit‘ konstituiert“ (Schütz, 1971, 92). In der zweiten Epoché werden alle Intentionalitäten des Fremdwesens ausgeschaltet. Dadurch löst sich das Ich

nach Husserl vom Fremden und konstituiert eine Welt nicht für jedermann, sondern eine „eigentlich reduzierte Natur“ (Schütz, 92). Demnach wird das Bewusstsein vom Anderen der ersten Sphäre zugeordnet. Nach Husserls Auffassung ist in der zweiten Epoché keine Intersubjektivität mehr möglich, da sich das transzendente Ich vollständig vom Fremden ausgeklammert hat und nur die „Eigenheit mit der zusammenhängenden Schicht seiner Welterfahrung“ verbleibt (Schütz, 93).

Antagonistisch zu Husserls Darstellung der transzendentalen Intersubjektivität ist hierbei die Deskription und die Kritik von Alfred Schütz zu erwähnen. „So hat Schütz die These aufgestellt, daß die primordiale Reduktion, die für Husserl die unverzichtbare Voraussetzung der Letztbegründung aller Konstitution im Ich bildet, in Wahrheit auf einen fundamentalen Widerspruch führe“, da die Wir-Erfahrung grundlegend ist (Meist, 1980, 593). Nach Schütz ist die transzendente Intersubjektivität von Husserl fehlgeschlagen, da die Intersubjektivität nicht innerhalb der Transzendenz lösbar ist und die Lebenswelt notwendig ist (vgl. Zahavi, 1999, 16). Nach Schütz' Auffassung muss in der Epoché das Andere als ein Subjekt gegeben sein, da „der Andere offenbar mit einem Sinn konstituiert, der auf mich selbst zurückweist, aber nicht auf mich als transzendentales, sondern als Menschen-Ich“ (Schütz, 89). Die Intersubjektivität zwischen dem Ich und dem Anderen begründet sich nach Schütz in der Lebenswelt. Nach Schütz führt Husserls transzendente

Intersubjektivität zu einem Widerspruch, da die Epoché auf die Wirbeziehung zurückzuführen ist. „Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, [...], die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation [...] ist auf der Urerfahrung der Wirbeziehung fundiert“ (Schütz, 116). Nach Schütz' Auffassung kann die transzendente Intersubjektivität nicht in der Transzendenz gelöst werden und ein transzendentes Wir erschaffen. Statt des Ausgangs vom primordialen Ich ist für Schütz die soziale Lebenswelt von Relevanz. Schütz kritisiert den Zugang zu dieser Problematik der transzendentalen Intersubjektivität. Die transzendente Welt und die Lebenswelt sind nicht zu trennen. Nach Zahavi

separiert sich hingegen das Problem der transzendentalen Intersubjektivität in zwei Bereiche. Der erste Bereich ist, dass das transzendente Ich eine Erfahrung vom transzendentalen Anderen braucht und zugleich entzieht sich das Ich seinen Erfahrungen. „Zugleich muß betont werden, daß es zum Sinn der Inter-Subjektivität gehört, daß der konkrete Andere immer in einer ‚Evidenz äußerer Erfahrung‘ erscheint“ (Zahavi, 1996, 46). Die transzendente Intersubjektivität ist nicht ohne einen Bezug zu einer Erfahrung des Ichs möglich. Der zweite Bereich dagegen umfasst Zahavi zufolge die Unzugänglichkeit des Ichs gegenüber dem originären Anderen, da die Einfühlung der Lebenswelt in der Transzendenz nicht gegeben ist.

6. Der Begriff Emotion in Bezug auf das migrantische Bewusstsein

Die bisher erläuterten Erkenntnisse über die Konstituierung des Bewusstseins und der Intersubjektivität beziehen sich auf die Konstituierung des Bewusstseins ohne die Auseinandersetzung in Hinblick auf den Migrationshintergrund. Um zu veranschaulichen, wie in einer intersubjektiven Beziehung das Andere einen Einfluss auf das Bewusstsein hat, ist das Beispiel der Artikulation von Emotionen heranzuziehen. Es kristallisiert sich hier die Frage heraus, ob die Begegnung des Ichs mit dem kulturell differenten An-

deren, welches andere Definitionen und Zugangsformen von Emotionen in sich birgt, einen Einfluss auf die eigene Wertevorstellung des Individuums hat. Dies bezieht sich zunächst auf das personale Ich und dessen Lebenswelt. Vorab ist das Werk von Franz Fanon *Schwarze Haut, weiße Maske* zu erwähnen. Fanon thematisiert in seinem Werk die Folgen des Kolonialismus und die zwei konträren Weltbilder, denen das Ich ausgesetzt ist. Auch wenn die Kolonialisierung keine Äquivalenz zur Migration aufzeigt, so

ist eine Analogie zwischen den beiden Konstellationen, die das phänomenologische Ich durchlebt, evident. Fanons Erörterung aus der phänomenologischen Perspektive heraus bezieht sich auf zwei spezifische Momente bei der Bestimmung des Selbstbewusstseins und dem Konstruieren der vollen Konkretion des Ichs. Der erste Moment ist die Auslebung der Kultur in der häuslichen und familiären Umgebung. Das Ich erfährt hier die ersten kulturellen Normen mittels der Erziehung. Der zweite Moment ist die Erfahrung in der Schule. Hier erfährt das Ich eine andere Kultur, die im Kontrast zu der bisher erfahrenen steht. „Der Antillaner muss also zwischen seiner Familie und der europäischen Gesellschaft wählen“ (Fanon, 140). Nach Fanon können durch die Kultivierung des Individuums neue soziale Normen erlernt werden; „einer neuen Erziehung wird es gelingen können – [...] –, sie dazu zu bringen ihr Weltbild zu moralisieren, zu sozialisieren“ (Fanon, 134). Jedoch induziert dies die Negation der früheren sozialen Normstrukturen. In Bezug auf das migrantische Bewusstsein ist diese Art der Sozialisierung nicht möglich, da die jungen Migrant/innen täglich in beiden soziokulturellen Milieus sind. „Jedes Mal, wenn wir mit unseren Lehrern diskutiert haben [...], sind uns die Unterschiede aufgefallen, die zwischen den beiden Welten bestehen“ (Fanon, 143). Diese beiden kulturellen Strukturen rufen bei dem jungen Menschen mit Migrationshintergrund einen Widerspruch hervor, wenn sich beide Weltbilder und die Auslebung dieser in einem Individuum vereinen.

6.1 Der kulturelle Einfluss auf die Artikulation von Emotionen

Als Beispiel, wie bereits erwähnt, ist die Artikulation von Emotionen in verschiedenen Kulturen näher zu deskribieren. Zuerst ist der kulturelle Einfluss hinsichtlich der Artikulation von Emotionen zu erläutern. Nach Catherine Lutz ist die Entstehung von Emotionen nicht nur auf biologische Prozesse zurückzuführen. „Lutz richtet sich besonders gegen die in der europäischen Geistesgeschichte und Alltagskultur verbreitete Auffassung, Emotionen seien ‚natürliche‘ Reaktionen, die in Opposition zu kulturellen Errungenschaften stehen“ (Welpinghus; Newen, 2012, 369). Lutz zufolge lassen sich Emotionen auf das kulturelle Einwirken zurückführen. Hierbei wird stark zwischen den europäischen und nicht-europäischen Individuen unterschieden. Auch können diese kulturellen Ausprägungen auf das Empfinden mittels der kognitiven und neurowissenschaftlichen Untersuchungen nachvollzogen werden. Doris Maschke schreibt: „Kulturelle Unterschiede im Denken, Fühlen und Handeln sind vorhanden und nachweisbar“ (Maschke, 2012, 60). Diese Erkenntnis erlangte sie durch die Untersuchung von türkischen und deutschen Schulkindern, die als Probanden für das Fühlen und Denken in Bezug auf die kulturelle Herkunft untersucht und analysiert wurden.

Des Weiteren bestimmt sich der Begriff der Emotion nicht als eine natürliche Gegebenheit. Durch die Interaktion zwischen den Subjekten verändert sich

die Artikulation von Emotionen. Vester betont die Signifikanz der Austauschbeziehung und schreibt: „Der Austausch von Emotionen und die damit verbundenen Informationen über die Austauschbeziehung haben sodann Einfluß auf die zukünftige Entwicklung der Beziehung, sie wirken verstärkend, bestätigend, zersetzend oder zerstörend“ (Vester, 113). Junge Migrant/innen sind im alltäglichen Leben mit zwei unterschiedlichen Kulturen konfrontiert und folglich auch zwei verschiedenen Auslebungen von Emotionen ausgesetzt. Das Wirken des Anderen auf das Individuum beschränkt sich nicht nur auf die Artikulation der emotionalen Empfindung, sondern extendiert sich auf die sozialen Normen innerhalb einer Kultur. Für die Bestätigung des Verhaltens des Ichs als Person erfährt das Ich positive und negative Erwidern auf seine Handlungen. Diese erfolgen mittels des Anderen und bestimmen dementsprechend die Verhaltensweise des Individuums. „Die sozialen Beziehungen, die sich auf die Erwidern von Emotionen verlassen, sind relativ verletzlich; um diese Instabilität zu verringern, werden dann Reziprozitätserwartungen in institutionellen Kontexten als soziale Normen expliziert und an kulturelle Werte rückgebunden“ (Vester, 112). Dadurch erlangt das Ich als Person ein Wissen über die kulturellen Normen. Wächst das personale Ich in zwei Kulturkreisen auf, hat das Ich ein Verständnis von zwei sozialen Normstrukturen erworben. Das migrantische personale Ich versucht sich in beide kulturell divergenten Gemeinschaften zu integrie-

ren und beiden normativen Strukturen entsprechend zu handeln. Nach Vester entstehen daraus folgend gute und böse Wertevorstellungen, die als ein sozialer Prozess bestimmt werden. Auch nach Lutz stehen Emotionen in einem Zusammenhang mit kulturgebundenen ethischen Normen und Werten einer Gesellschaft. Die Kultur bildet die moralischen und ethischen Vorstellungen des Individuums. „The moral force of emotion is of a great extent the sense of moral and pragmatic compulsion, the sense that one must do what the emotion ‚says‘ one will do“ (Lutz, 1988, 213). Durch diese Schlussfolgerung kann man die problematischen Verhaltensweisen von personalen Ichs mit Migrationshintergrund in der Gesellschaft erklären. Die Werte- und Moralvorstellung von mediterranen Kulturkreisen stimmen nicht mit der westlichen Kultur überein und effizieren folglich einen Konflikt der moralischen Werte in den jeweiligen soziokulturellen Milieus. Dieser Widerspruch ist auf die kontinuierliche Veränderung der Umwelt und die veränderte Interaktion mit Anderen aus verschiedenen Kulturkreisen im alltäglichen Leben zurückzuführen. Anzumerken ist hierbei, dass der Widerspruch des personalen Ichs weniger präsent ist, wenn die familiäre normative Struktur eine Affinität zur Mehrheitsgesellschaft vorweist.

Um das Dilemma des personalen Ichs, welches in zwei Kulturen aufwächst, noch präziser zu beschreiben, ist der Begriff Antlitz nach Emmanuel Levinas näher zu erklären. Er schreibt wie folgt: „Der Andere erscheint mir in seinem

Gesicht weder als Hindernis noch als Bedrohung, die ich abschätze, sondern als das, was mich mißt“ (Levinas, 1998, 203). Nach Levinas urteilt der/die Andere über das Ich und zugleich über das ethische und moralische Verhalten des Ichs. Beim jungen personalen Ich mit Migrationshintergrund haben die Anderen unterschiedliche moralische Vorstellungen und folglich differente Erwartungen gegenüber dem Verhalten vom jungen migrantischen personalen Ich. Sobald das personale Ich mit Migrationshintergrund über die eigene Identität keine Gewissheit hat, zeigt sich das absolute Eingreifen des Anderen. „Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen“ (Levinas, 224). Hier wird auch der Begriff der Anerkennung durch den/die Andere/n relevant. Den Wunsch, beide ethischen und moralischen Strukturen in beiden Kulturkreisen zu erfüllen, erlangt das personale Ich mit Migrationshintergrund, wie auch jedes andere Individuum, durch die Anerkennung durch den/die Andere/n. Das personale Ich mit Migrationshintergrund hat somit durch die stark abweichenden verschiedenen Auslegungen der Moralität in beiden Welten eine ambivalente Vorstellung.

6.2 Die phänomenologische Bestimmung der Emotion Wut

Bislang wurde festgestellt, dass Emotionen einen bestimmten Einfluss auf die Wertevorstellung des Ichs haben, da erst durch die Wahrnehmung des

Anderen und deren Wertung über das Verhalten des personalen Ichs die normativen Strukturen konstruiert werden. Besonders in Bezug auf den Begriff von Wut und die Kontrolle dieser Emotion entstehen problematische Verhältnisse von jungen Migrant/innen, wenn diese kein Korrelat zu den begegneten kulturellen Normstrukturen aufzeigt. Denn „[j]ede Gesellschaft verfügt über kulturelle Modelle, mit deren Hilfe sie Wut codiert und kanalisiert“ (Vester, 130). In jedem Kulturkreis ist die Emotion Wut vorfindbar, doch ändert sich der Umgang mit der Emotion und ihrer Artikulation. Das migrantische personale Ich erfährt durch wiederholtes Erfahren von Habitualitäten verschiedene Arten für den Umgang mit der Emotion Wut. Nach Husserls Darlegung könnte durch ein öfters wiederholtes Erfahren diese Diskrepanz aufgehoben werden und ein Konsens zwischen dem personalen Ich mit Migrationshintergrund und der Gesellschaft erzielt werden. Jedoch erfährt das migrantische personale Ich in der südländischen Kultur einen anderen Umgang mit der Emotion Wut und stößt mit dem gleichen Verhaltensmuster in einer westlichen Welt auf Ablehnung. Weiters ist die Emotion Wut nicht lediglich eine innere Tatsache, die das Individuum erlebt. Die Emotion äußert sich in seiner Leiblichkeit, welches sich nicht nur auf physiologische Veränderungen wie Herzrasen oder Pulserhöhung beschränkt, sondern sich auch in der Körperhaltung widerspiegelt, da „allein die Zeichen des Zorns oder der Liebe dem fremden Betrachter gezeigt werden“ (Merleau-Ponty, 2000, 72).

Die Wut ermöglicht dem Individuum ein Zur-Welt-Sein und sich nicht vom Anderen oder der Welt zu entzweien. Somit sind Emotionen nicht von der Gesellschaft isoliert zu betrachten.

6.3 Das migrantische Bewusstsein

Durch fehlende Anpassung oder Integrieren des Verhaltens des Individuums entsteht ein Dissens bezüglich des Auftretens des jungen personalen Ichs mit Migrationshintergrund in der jeweiligen Kultur. Dies ist auf die Konstituierung von Habitualitäten zurückzuführen - sei es durch Traditionen, die Art der Darstellung von Emotionen oder die antagonistischen Urteile des Ichs. Jedes Urteil kann nach Husserl wieder revidiert oder verändert werden, jedoch bleibt dieses Urteil im Ich enthalten. „Entscheide ich mich z.B. erstmalig in einem Urteilsakte für ein Sein und So-sein, so vergeht dieser flüchtige Akt, aber nunmehr bin ich und bleibend das so und so entschiedene Ich“ (HUA I, 32§, 101). Das Urteilen impliziert zugleich ein Ich, das durch eine Kontinuität gekennzeichnet ist. Das Ich kann jederzeit auf diese Überzeugungen zurückkommen. „Solange sie für mich geltende ist, kann ich auf sie wiederholt zurückkommen und finde sie immer wieder als meine, die mir habituell eigene“ (HUA I, 32§, 101). Beim Beispiel vom migrantischen personalen Ich ist für das Integrieren in ein soziales Umfeld immer ein Zurückkommen auf ein früheres Urteil notwendig. Durch substituierte Urteile weist das migranti-

sche personale Ich Diskontinuitäten auf und muss für eine funktionierende Integration in einen anderen Kulturkreis auf ein früheres Urteil zurückkommen. „Wenn es - [...] - in einer Gesellschaft als angemessen betrachtet wird, große Menschen zu bewundern, in einer anderen hingegen nicht, wird in der ersten Gesellschaft - anders als in der zweiten - Größe als bewunderungswürdig beurteilt“ (Ferran, 200). Beide Urteile stehen in Widerspruch zueinander, wobei in beiden Gesellschaften die Werturteile gerechtfertigt sind. Dadurch manifestieren sich im personalen Ich mit Migrationshintergrund Widersprüche, die sich infolgedessen auf die Wertevorstellungen auswirken. Durch diese Dialektik zwischen den beiden Kulturen und durch die divergenten Urteile hat das Ich zwei unterschiedliche Identitäten und Wertevorstellungen in den jeweiligen Kulturkreisen. Die unterschiedlichen Urteile in den zwei kulturellen Milieus effizieren eine Ambivalenz der Identitätsfrage von jungen Migrant/innen.

Eine andere Betrachtungsweise der Ambivalenz der Identität des migrantischen personalen Ichs ist, dass alle Urteile dem Ich kontinuierlich gegeben sind und sich keine Natalität in der neuen Heimat konstituieren kann, da die früheren Urteile dem Ich immanent sind. Der Begriff Natalität ist auf Hannah Arendts Deskription in *Vita activa* zurückzuführen. Es bezieht sich auf den Neubeginn durch die Geburt, welches bei Arendt als ein politischer Neubeginn kontextuell bestimmt wird. „Die Menschen sind von Geburt ein Anfang und dadurch befä-

higt zum Anfangen“ (Saner, 1997, 110). In Bezug auf die Migration können sich die Überzeugungen des Ichs ändern, doch ist zugleich ein Zurückkommen auf diese Urteile jederzeit möglich und schließt daher einen vollkommenen Neubeginn aus. Ebenso sind die früheren Urteile nach dem Erwerb von neuen Urteilen vorhanden. Folglich ist das Ich nicht von der Historie seiner Urteile distanziert zu betrachten. Das Ich ist im Jetzt nicht entkoppelt von seinen vergangenen Erlebnissen. In Bezug auf die Integration von Migrant/innen demonstriert es die Komplikation der Natalität des Ichs, da die alten Habitualitäten dem Ich konstant gegeben sind. Sie alle schließen sich mit ein und sind auf einem Bewusstseinsstrom situiert. Die gegensätzlichen Emotionsdarlegungen und die daraus folgend abweichenden Wertevorstellungen werden zu einem bestimmten Bewusstseinsstrom kategorisiert. Am Beispiel der Artikulation von Wut würden die Habitualitäten in dem jeweiligen Kulturkreis nach Husserl einem kontinuierlichen Bewusstseinsstrom zugeschrieben, obwohl dieser sich stetig changiert (vgl. HUA I, 32§, 101).

Darüber hinaus beschreibt Husserl die Eigenart des Ichs, welches in Bezug auf die ambivalente Identität relevant ist. „Sowie ich meine Eigenart umdenke und dann, wie es auch möglich, eine systematische geschlossene Eigenart als mögliche Eigenart konstruiere, habe ich notwendig ein anderes Ich“ (HUA XIV, 32). Für die Erkenntnis über die Eigenart des Ichs, also der Individualität, benötigt das Ich ein reflektierendes

Bewusstsein, „[d]enn ein zweites reflektives Bewusstsein ist erforderlich, um den Pol zu erfassen, als Pol des ersten, nun selbst zeitgegenständlich (ontisch) konstituiert gewordenen Bewusstseins (...), und dann wird der Pol in einem neuen Bewusstsein Gegenstandspol“ (HUA XIV, 29). Dieses reflexive Bewusstsein kommt nur durch das Erleben zum Vorschein. Durch diese Veränderung wird der Identitätspol zum Gegenstandspol und ermöglicht ein Bewusstsein des Ichs. Die unterschiedlichen Habitualitäten, die das Ich durch das gemeinsame Erfahren erlangt hat, werden dem Gegenstandspol des zweiten Bewusstseins zugeordnet. Diese Habitualitäten des migrantischen personalen Ichs konstituieren eine Divergenz, jedoch sind sie dem gleichen Bewusstsein als Gegenstandspol gegeben. Auch Levinas verweist auf die zeitlich beständige Selbstheit des Ichs. „Ich bin nicht ich selbst aufgrund dieses oder jenes Charakterzuges, den ich vorweg identifiziere, um mich als derselbe wiederzufinden. Weil ich von Anfang an der Selbe bin, me ipse, eine Selbstheit“ (Levinas, 209). Resümierend erfährt das personale Ich mit Migrationshintergrund in der westlich orientierten Welt die Kanalisierung von Wut anders als im familiären südländischen Kulturkreis. Im Moment der Begegnung mit dem Anderen aus einem Kulturkreis erfährt das migrantische personale Ich eine andere Erwiderung auf sein Verhalten als in einem anderen sozialen Milieu. Somit besitzt das Ich zu einem Objekt zwei Akte, die sich durch die verschiedenen Kulturen konstruiert

haben. Doch benötigt das Ich für die volle Konstruktion seines Seins, welches das personale und transzendente Ich beinhaltet, eine andere eigene Kontinuität als die seiner personalen Identitätseinheit. Es kristallisiert sich die Frage heraus, wie die Emotion Wut in Bezug auf die Epoché und die transzendente Intersubjektivität zu bestimmen ist und ob Emotionen als Urteilsakte zu betrachten sind.

6.4 Die Epoché in Hinblick auf die Emotion Wut

Wie schon beschrieben, wird mittels der Epoché die Distanzierung von dem Anderen ermöglicht, ohne die Existenz dieser zu negieren. Die Urteilsenthaltung ermöglicht zugleich die Ausklammerung der widersprüchlichen Habitualitäten, da sich die Habitualitäten in der personalen Welt konstituieren. Jedoch entsteht hierbei die Frage, ob das Empfinden der Emotion Wut auf ein Urteil, welches in der Epoché ausgeklammert werden kann, zurückzuführen ist. Um die Emotion Wut in Hinblick auf die Epoché zu analysieren, braucht es zuerst eine Begriffserklärung von Emotionen und Empfindung. „Emotionen haben Intentionalität und gründen auf einer kognitiven Basis, Empfindungen nicht“ (Ferran, 128). Die Emotionen weisen eine Eigenheit auf, da die Intentionalität nach Husserl nicht nur ein Gerichtetsein auf etwas ist, sondern zugleich das Sinngebende beinhaltet. Im Gegensatz dazu ist das Empfinden nach Husserl lediglich auf das Objekt

und den Bereich des Leibes, auf den es sich bezieht, zu reduzieren. Beim Empfinden manifestiert sich demnach keine Intentionalität (vgl. Ferran, 128). Emotionen konstituieren sich dahingegen durch die Intentionalität des Ichs, da zwischen intentionalen Wahrnehmungen, die er als Emotionen bezeichnet, und den nichtintentionalen Wahrnehmungen, die als Empfindungen bestimmt werden, unterschieden wird. „Husserl, then, recognizes that there are two kinds of feelings: non-intentional and intentional“ (Theodorou, 2012, 277). Die nicht-intentionalen Emotionen sind nach Husserl als Gefühlsempfindungen zu bezeichnen, da sie keine Relation zu einem Objekt haben. Die nicht-intentionalen Emotionen bestimmen sich als psychische Prozesse und beziehen sich auf ein konkretes Objekt. „The latter comprises a feeling-act (Gefühlsakt) and, in it, the object of the underlying representation is felt, i.e., experienced in its transcending appearance as felt-object“ (Theodorou, 277 ff.). Folglich sind die Emotionen in der Epoché vorhanden, denn „[i]ntentional feelings (emotions) have their own internal relation with their intentional ‚target‘ (we don't yet say „object“): the represented object-as-felt“ (Theodorou, 278).

Des Weiteren sind Emotionen auf Urteile zurückzuführen, welches „aber nicht für alle“ Emotionen gelten (Ferran, 138). Die Betrachtungsweise, dass die Emotionen stets mit einem Urteil verbunden sind, würde zu einer Intellektualisierung der Emotionen effizieren. Zudem ruft eine Emotion, welches auf ein Urteil zu-

rückzuführen ist, eine Ausklammerung dieses Urteils über die Emotion Wut in der Epoché hervor. „So ist eine Emotion einerseits weder eine Empfindung noch eine Wahrnehmung, noch ein Urteil, noch eine Phantasie, noch ein Wunsch, noch ein Wollen, noch eine Stimmung, noch eine Disposition oder ein Charakterzug“ (Ferran, 154). Doch suggerieren Emotionen, die auf ein Urteil zurückzuführen sind, zugleich eine Werteethik.

6.5 Die Leiblichkeit in Hinblick auf die Emotion Wut

Diese beschriebenen Emotionen werden durch die Leiblichkeit des Ichs wahrgenommen. Das Empfinden von Emotionen ist nach Merleau-Ponty nicht nur als ein innerlicher Prozess zu bestimmen, welcher nur dem wahrnehmenden Ich gegeben ist. „An dieser Stelle müssen wir das Vorurteil zurückweisen, das aus Liebe, Haß oder Zorn ‚innere Wirklichkeiten‘ macht, die nur demjenigen als dem einzigen Zeugen zugänglich sind, der sie empfindet“ (Merleau-Ponty, 2000, 72). Diese Emotionen artikulieren sich durch das Zur-Welt-Sein als außen sichtbare Verhaltensmuster, die sich im Gesicht oder in den Gesten des Individuums artikulieren. Dies hat zur Folge, dass die Emotionen eine Verbindung zum Anderen kreieren, „[d]a die Emotion nun einmal keine psychische und innere Tatsache ist, sondern eine Veränderung unserer Beziehungen zum Anderen und zur Welt“ (Merleau-Ponty, 2000, 72).

Auch erfolgt die non-verbale Interaktion von Individuen durch das Zur-Welt-Sein, denn „[d]ie Heiterkeit der Gebärden sind wirklich von einem Rhythmus des Handelns, einer Weise des Zur-Welt-seins durchdrungen“ (Merleau-Ponty, 1967, 221). Zudem ist die moralische Kategorisierung der Gebärden des Anderen bei der nonverbalen Interaktion zwischen den Individuen von Relevanz. Die Gestikulation suggeriert gesellschaftliche Normen und führt zu Widersprüchen, die auf die alternierenden Interaktionen des Ichs durch die differenten kulturell geprägten Gebärden des Anderen zurückzuführen sind. Das Ich nimmt das Verhalten des Anderen wahr. „Ich nehme den Anderen als Verhalten wahr: z.B. nehme ich in seinem Verhalten, in seinem Gesicht und an seinen Händen, die Trauer oder den Zorn des Andern wahr, ohne jede Anleihe bei einer ‚inneren‘ Erfahrung von Leiden oder Zorn“ (Merleau-Ponty, 1967, 407). Wie auch Vester schreibt, ermöglichen Emotionen die Interaktion zwischen dem Ich und dem Andern und expandieren sich bis hin zu Festlegung von kulturellen und gesellschaftlichen Normen (vgl. Vester, 111). In Hinblick auf das personale Ich würde dies eine Klassifizierung als richtige Wertvorstellung bedeuten, wenn dessen Verhalten in einer Gesellschaft eine positiv assoziierte Gebärde erfährt. Übt das gleiche personale Ich dasselbe Verhalten durch seine Leiblichkeit in einem anderen Kulturkreis aus und stößt dabei auf eine negative Gebärde, zeigt sich ein Widerspruch in der eigenen Wertvorstellung. „Ich nehme wahr mit meinem Leib, mit

meinen Sinnen, wobei mein Leib und meine Sinne nichts anderes sind als eben dieses habituelle Wissen von der Welt“ (Merleau-Ponty, 1967, 278). Die Widersprüche des migrantischen Bewusstseins in Bezug auf die Artikulierung von Wut und in späterer Folge auf die Wertevorstellungen wären folglich durch Merleau-Pontys Auffassung nicht eliminiert, da die Leiblichkeit durch das habituelle Wissen konstituiert wird.

Auch nimmt das Ich alles aus dem eigenen Gesichtspunkt wahr: „bin aber gleichwohl ich es, der sie erlebt, ist mit meiner ersten Wahrnehmung schon ein unersättliches Sein aufgebrochen, das alles, was je ihm begegnet, sich aneignet, dem nichts einfach nur Gegebenes ist“ (Merleau-Ponty, 1967, 410). Das personale Ich mit Migrationshintergrund erfährt zwar in verschiedenen Kulturkreisen andere Erwidern auf seine Darstellung der Emotion Wut, doch ist eine Kontinuität der Leiblichkeit vorhanden. Weiters weist nach Merleau-Ponty die Leiblichkeit eine Kontinuität durch die Historie der vergangenen Wahrnehmungen auf; „er hat seine geschichtliche Dichtigkeit, übernimmt eine Wahrnehmungstradition und sieht sich konfrontiert mit einer Gegenwart“ (Merleau-Ponty, 1967, 279). Der Leib impliziert zugleich die vergangenen Wahrnehmungen, analog dazu ist der Bewusstseinsstrom nach Husserl, der all die vergangenen Erlebnisse einem konkreten Strom zuschreibt. Hier entsteht wieder der Widerspruch, der auf den Leib des Anderen zurückzuführen ist, da das leibliche Ich beide

Wahrnehmungen von Emotionen auf sein Verhalten durch differente leibliche Erwidern erlebt. „Wird die Erwidern nicht gewährt, kommt es zu ‚negativen‘ Emotionen oder ‚gemischten Gefühlen‘“ (Vester, 112). Diese Entgegnung bezieht sich auf die sozialen Beziehungen des Individuums. Erfährt das Individuum in der westlichen Kultur eine positive Erwidern durch den Emotionsaustausch, so verankert sich sein Verhalten als normativ richtig. Wenn aber das gleiche Verhalten in einer mediterranen Kultur auf eine negative Erwidern stößt, resultiert ein Widerspruch. Dadurch ändert sich nicht das leibliche Ich, sondern das Andere, durch welches sich die Wertevorstellung und Normen beim personalen Ich mit Migrationshintergrund manifestieren. Auch kann sich das Ich nach Merleau-Ponty durch die Transzendenz von seinem Erlebten distanzieren. „Es ist für mich mein Geschick, frei zu sein, mich auf nichts von alledem, was ich erlebe, je reduzieren zu können, [...], und eben dieses Geschick ist besiegelt von eben dem Augenblick an, in dem sich mir mein transzendentes Feld eröffnete“ (Merleau-Ponty, 1967, 412). Jedoch beinhaltet das transzendente Feld bei Merleau-Ponty auch die soziale Welt in sich. „Mit der natürlichen und der sozialen Welt haben wir das wahre Transzendente entdeckt“ (Merleau-Ponty, 1967, 417).

Anzumerken ist, dass in Bezug auf die Leiblichkeit und Integration auch die Frage entsteht, welche Auswirkungen es hat, wenn das eigene Zugehörig-

keitsgefühl zu einer Nation oder zu einer Kultur mit der eigenen Leiblichkeit nicht überstimmt. Jedoch ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich näher auf diese Fragestellung einzugehen.

6.6 Das migrantische präreflexive Selbstbewusstsein

Für eine adäquate Analyse dieser Thematik ist des Weiteren das präreflexive Bewusstsein in Hinblick auf die Ambivalenz des jungen personalen Ichs mit Migrationshintergrund und in späterer Folge in Hinblick auf die Emotion Wut zu analysieren. Erstens ist zu erläutern, dass das präreflexive Bewusstsein sich in zwei Kategorien, die egologische und die non-egologische, klassifiziert. Somit kann das präreflexive Bewusstsein sowohl als egologisch wie auch als non-egologisch definiert werden. Nach Zahavi ist das präreflexive Bewusstsein bestimmt als ein egologisches Ich, welches zu einem konkreten Ich zugeordnet wird. Es existiert vor dem Reflektieren, denn „[g]äbe es nicht jeder Reflexion zuvor ein mit sich unmittelbar (...) bekanntes Bewusstsein, wie könnte die Reflexion sich sein, im Reflektierten sich selbst und nicht ein ihr Fremdes anzutreffen?“ (Frank, 2015, 12). Das präreflexive Bewusstsein ermöglicht ein Bewusstsein vor dem Reflektieren des eigenen Ichs und - somit auch vor dem Reflektieren des personalen und kulturell beeinflussten Ichs.

Des Weiteren ist Zahavi zufolge, wie im früheren Kapitel schon erläutert, ein

Selbstbewusstsein, welches sich durch die Ansammlung von Erfahrungen bestimmt, keine adäquate Definition für das Selbstbewusstsein. „Self-awareness cannot be the result of reflection understood as a procedure of introspective object-identification“ (Zahavi, 1998, 19). Die Konstituierung des Selbstbewusstseins lediglich auf die Erfahrung zurückzuführen, wäre nach Zahavi fragmentär. Das Ich erfährt zwar Erlebnisse in Interaktion mit dem Anderen, die seine Identität und seine moralischen Vorstellungen verändern können, doch habe diese keinen Einfluss auf die egologische Struktur des präreflexiven Bewusstseins. Auch ist anzumerken, dass die Gegebenheiten, die reflektiert werden, schon vor dem Erfahren des Ichs existent sind. Andernfalls würde jede Reflexion keine Erkenntnis hervorbringen, sondern die Erkenntnis konstruieren (vgl. Frank, 2015, 67). Konträr zu Zahavis Auffassung bestimmt Sartre das präreflexive Selbstbewusstsein durch eine non-egologische Struktur. Das präreflexive Selbstbewusstsein erlangt erst beim Reflektieren eine egologische Struktur, es ist „für Sartre das Bewusstsein, das das Bewusstsein präreflexiv von sich selbst hat, und nicht das Bewusstsein, das ich präreflexiv von mir selbst habe“ (Wehinger, 2016, 110). Nach Sartre ist die präreflexive Dimension anonym und erst durch das Reflektieren ist das Selbstbewusstsein durch eine egologische Struktur gekennzeichnet. Es ist als identitätslos zu betrachten. „So deutet Sartre, [...], diese als anonyme, apersonale Dimension ohne Selbst, Subjekt und dergleichen“

(Wehinger, 14). Auch ermöglicht das präreflexive Bewusstsein die Existenz des Bewusstseins von etwas. Es ist, jedoch nicht als ein autonomes zweites Bewusstsein zu bestimmen. Das Ich beinhaltet nicht ein Bewusstsein von etwas und ein zweites Bewusstsein über das Bewusstsein von etwas. Es ist kein singulärer Akt, dann „wäre ja das Bewußtsein ein Bewußtsein (von) sich als Akt, was nicht ist“ (Sartre, 25). Das Bewusstsein von einem Bewusstsein von etwas ist folglich kein Akt, welcher durch das Ich erfahren wird.

In Bezug auf junge Migrant/innen kristallisiert sich die Frage heraus, ob das egologische oder non-egologische präreflexive Selbstbewusstsein des migrantischen Ichs, das auf die widersprüchlichen Weltbilder zurückzuführen ist, die Reduzierung des migrantischen Bewusstseins als soziales Konstrukt aufhebt. Nach Zahavi wird jungen Migrant/innen, die eine Zerrissenheit erleben, eine egologische Struktur, welche der Reflexion vorausgeht, zugeschrieben. Aufgrund dessen hat das Andere auf das egologische präreflexive Bewusstsein vor der Reflexion keine Wirkung. Die egologische Struktur des migrantischen Bewusstseins wird somit nicht von kulturellen Erfahrungen bestimmt und kann eine egologische Struktur fernab der Identität haben. „Insofern meine Erfahrungen sich vor aller Reflexion auf eine gewisse Art und Weise für mich anfühlen, gehen sie mit einem präreflexiven Bewusstsein meiner selbst einher“ (Wehinger, 111). So ist das vorausgehende präreflexive Selbstbe-

wusstsein frei von kulturellen Einflüssen und definiert sich nicht durch den Sozialisierungsprozess, welcher beim jungen migrantischen Bewusstsein eine Zerrissenheit hervorruft. Anzumerken ist, dass dies nicht nur auf das migrantische präreflexive Selbstbewusstsein zu reduzieren ist, sondern sich auch auf ein allgemeines präreflexives Selbstbewusstsein bezieht. Doch demonstriert es ein präreflexives Bewusstsein unabhängig von den beiden konträren Sozialisierungsprozessen, welchen das migrantische Ich ausgesetzt ist.

Zudem ist der Begriff *for-me-ness* näher zu erläutern. „Der präreflexive Bereich ist folglich nicht anonym, sodass auch präreflexive *for-me-ness* möglich wird“ (Wehinger, 110). Nach Zahavi sind alle Erfahrungen, die das Ich erlebt, bestimmt durch das *for-me-ness*, wodurch sich die Erlebnisse als meins anfühlen und ein Bewusstsein von sich Selbst konstituiert wird. „Usually, when we consciously perceive something, think a thought, or feel an emotion, we experience these perceptions, thoughts, and emotions as our own“ (Slors; Jongepier, 194). In Hinblick auf das junge personale Ich mit Migrationshintergrund würde jede kulturell unterschiedliche Erfahrung, wie verschieden sie zu der anderen kulturellen Erfahrung sein mag, immer ein *for-me-ness* implizieren. Auch wenn sich der/die junge Migrant/in zwei differente Wertvorstellungen und Normen durch seine Erfahrungen aneignet, so ist das *for-me-ness* konstant vorhanden.

6.6.1 Das migrantische präreflexive Selbstbewusstsein in Hinblick auf die Emotion Wut

Wie schon festgestellt, wird erst durch die Interaktion und das Reflektieren dieser Erfahrung von Wut die Emotion und deren Artikulation kulturell beeinflusst. „Die Tauschbeziehung beruht auf Wertentscheidungen und verweist auf kulturelle Orientierungen“ (Vester, 112). Somit werden die Emotionen von jedem Individuum durch die Interaktion kulturell codiert. Diese Intersubjektivität hat jedoch keinen Einfluss auf das präreflexive Bewusstsein der jungen Migrant/innen, da das präreflexive Bewusstsein der Reflex vorausgeht. Durch das präreflexive Bewusstsein und folglich durch das *for-me-ness* kann das personale Ich mit Migrationshintergrund fernab von den widersprüchlichen Wertevorstellungen in verschiedenen sozialen Milieus ein präreflexives Selbstbewusstsein aufweisen. In dem jeweiligen Kulturkreis ist bei der Artikulation der Emotion Wut das *for-me-ness* konstant und ident gegeben. Folglich erlebt das junge personale Ich mit Migrationshintergrund zwar unterschiedliche soziokulturelle Milieus, die eine Ambivalenz hervorrufen, jedoch sind die kulturellen Erfahrungen gekennzeichnet durch das *for-me-ness*. Auch kann dies in Kontext zum *minimal self* betrachtet werden. Das *minimal self* ist stets verbunden mit der eigenen Erfahrung: „rather it can be understood in terms of these thoughts, perceptions, or emotions cohering with a large, primarily non-conscious background of mental states that we have described as our

embodied biography“ (Slors; Jongepier, 207). Durch das *minimal self* ist das migrantische personale Ich nicht nur lediglich ein Fremdbestimmtes durch das Andere. Die Erfahrung der Emotion Wut würde folglich das *minimal self* beinhalten, auch wenn die Erfahrungen kulturell unterschiedlich sind.

7. Die Unterscheidung zwischen dem *minimal self* und dem *narrativen Selbstbild*

Für die akkurate Untersuchung der Fragestellung dieser Arbeit ist die Differenzierung zwischen dem *minimal self* in Bezug auf Zahavi und dem narrativen Selbst näher zu analysieren. Neben der terminologischen Unterscheidung zwischen dem Selbstsein als soziales Konstrukt und dem *minimal self* betont Zahavi die Ausarbeitung auf verschiedenen systematischen Ebenen, da durch die Differenzierung der beiden Begriffe eine mehrdimensionale Analyse der Thematik ermöglicht wird.

7.1 Das *narrative* Selbstbild

Als Erstes ist der Begriff Narrativ zu erläutern. Das Wort Narrativ ist auf den lateinischen Begriff *narratio* zurückzuführen und definiert sich durch die Erzählung der Lebensgeschichte. „Rather to answer the question „Who am I?“ is to tell the story of a life (Zahavi, 2010, 4). Die Erzählung der Lebensgeschichte bezieht sich sowohl auf die eigene sowie auf die fremde Erzählung über sich selbst. Nach Zahavi weist das narrative Selbst eine Äquivalenz zur Identität des Ichs auf und kennzeichnet sich durch das Konstruieren einer Identität. Dies verursacht die Ambivalenz von jungen Migrant/innen (vgl. Zahavi, 2010, 4). Die Lebensgeschichte

wird durch die kulturell differenten Erfahrungen in den unterschiedlichen soziokulturellen Milieus formuliert und bewirkt die Zerrissenheit bei jungen Migrant/innen. Somit konstituiert sich das narrative Ich in der Gemeinschaft und kann nicht nur durch sich selbst definiert werden. Ergänzend kann nach Mead das Ich nur über sich selbst eine Erkenntnis haben, wenn dies durch die Zuschreibungen des Anderen erfolgt (vgl. Zahavi, 1999, 156). Durch dies erfolgt eine Konstituierung des Selbst durch das Andere. „We develop as interpersonal selves, not only by experiencing ourselves in our interaction with and emotional response to others, but also by experiencing and internalizing the other's perspective on ourselves“ (Zahavi, 2015, 156). Die Verinnerlichung von dem eigenen Selbst durch das Andere ist nach Mead nicht zu negieren. Infolgedessen definiert sich ein Selbst durch den Sozialisierungsprozess und die Interaktion mit dem Anderen. Eine solche Definition des Selbstbewusstseins, welches durch das soziale Umfeld geprägt ist, effiziert die Ambivalenz bei einem jungen personalen Ich mit Migrationshintergrund.

7.2 Das *minimal self*

Zweitens ist der Begriff *mineness* in Bezug auf das *minimal self* in dem thematischen Kontext zu analysieren. Durch die Erläuterung des Begriffs *mineness* ist die Bestimmung des phänomenologischen Selbstbewusstseins lediglich durch das narrative Selbstbild dezidiert zu negieren. Husserl deskribiert in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* das first-personal givenness: „Husserl, his introduction of the pure ego is an attempt to do justice to the first-personal character of consciousness; it is an attempt to point to the intrinsic and ‚absolute individuation‘ of consciousness“ (Zahavi, 2015, 147). Jede Erfahrung ist einem Subjekt zuzuschreiben und kennzeichnet sich durch den Begriff first-personal givenness. Durch dieses first-personal givenness sind die Erfahrungen als meine dem Individuum gegeben und auch sind die konträren Erfahrungen in den zwei divergenten Gemeinschaften, die die jungen Migrant/innen erleben, durch das first-personal gegeben. Ein Pendant zu den widersprüchlichen Vorstellungen der jungen Migrant/innen wäre die Depersonalisation eines Individuums. Zahavi schreibt auch in diesem Fall den fremden Gedanken des Individuums ein *mineness* zu. „Even if the inserted thoughts are felt as intrusive and strange, they cannot completely lack the quality of *mineness* and first-personal mode of givenness, since the afflicted subject is quite aware that it is he, himself, rather than somebody else,

who is experiencing the alien thoughts“ (Zahavi, 1999, 154). Jeder Gedanke des Individuums, der auch als fremd oder widersprüchlich erscheint, wird nach Zahavi durch das *mineness* geprägt, da dieser von einem Ich erfahren wird. Allerdings ist hinzuzufügen, dass der Einfluss des Anderen nicht zu negieren ist. „On the one hand, we have a minimal take on the self that seeks to cash it out in terms of the first-person perspective. On the other hand, we have a far richer normatively guided notion that firmly situates the self in culture and history“ (Zahavi, 2015, 154). Doch sind auch die Narrative nach Zahavi durch einen egologischen Charakter bestimmt. Mit diesem korrespondieren auch die Vertreter/innen der Narrativtheorie und schreiben den Erfahrungen des Ichs eine egologische Struktur zu. Resümierend zusammenzufassen ist, dass die Erfahrungen einer bestimmten erfahrenden Person gegeben sind. Nach Husserl kann das Selbst als soziales Konstrukt sowie das *mineness* gleichzeitig existent sein und eine Korrelation aufweisen. Zudem können die Gedanken nicht ohne den/die Erfahrende/n erlebt werden. Jede Erfahrung impliziert folglich ein *mineness*. Somit sind das narrative Ich und das *minimal self* als zwei differente Dimensionen der Selbstheit zu betrachten, jedoch zeigt sich in Hinblick auf die Ambivalenz von Individuen mit Migrationshintergrund die Signifikanz des *minimal self*.

8. Konklusion

Bei der Analyse der Konstituierung des migrantischen Selbstbewusstseins kristallisieren sich kritische Fragen auf verschiedenen Ebenen heraus. In dieser Arbeit wurde die Ambivalenz junger Migrant/innen, die in zwei divergenten Kulturkreisen aufwachsen und die daraus folgenden Konsequenzen für die Konstituierung des phänomenologischen Selbstbewusstseins thematisiert. Diese Ambivalenz des migrantischen Selbstbewusstseins und die dadurch entstehenden individuellen und kollektiven Probleme sind auf die Migration zurückzuführen, da das Migrieren eines Individuums eine Konfrontation mit einer divergenten Kultur induziert.

Nun möchte ich die bisher ausgearbeiteten Erkenntnisse aus dieser Arbeit, betreffend der Konstituierung des migrantischen Selbstbewusstseins in Anbetracht der Assimilationstheorie und Integrationstheorie analysieren. In dieser Arbeit wurden diese Theorien nicht in Bezug auf den politischen Diskurs und ihre Richtigkeit betrachtet. Die Erörterung der Problematik erfolgte aus phänomenologischer Perspektive ohne paradigmatische Urteile. Als Erstes zeigt sich das Defizit der Assimilationstheorie in Bezug auf die genetische Phänomenologie auf zwei Ebenen. Die erste ist auf den Bewusstseinsstrom des Individuums zurückzuführen. Die zweite bezieht sich auf die Geschichte der Leiblichkeit des Ichs. Das Ich steht kontinuierlich in Relation

zu seinen Erfahrungen und stößt somit bei einer Natalität des personalen Ichs auf Komplikationen. Folglich würde die Assimilationstheorie die Ambivalenz des migrantischen Selbstbewusstseins aufheben, jedoch ist dies aus den erwähnten Gründen nicht praktikabel. Als Zweites ist die Integrationstheorie angesichts dieser Thematik zu erörtern. Das Integrieren eines Individuums bezieht sich auf das migrantische personale Ich, welches in einem anderen Land aufwächst als der kulturelle Ursprung der Eltern sowie der Großeltern. Die Ambivalenz des migrantischen Bewusstseins ist nicht nur auf die Individuen zu reduzieren, die in jenem Land geboren sind und steht zugleich auch nicht in Relation, welcher Generation von Migrant/innen sie zugehörig sind. Die Integration von Migrant/innen realisiert sich durch die strukturelle Eingliederung, doch ist die kulturelle Diskrepanz auch nach der Eingliederung in den jeweiligen Kulturkreis stets gegeben. Das Integrieren von Migrant/innen effiziert folglich Komplikationen, da die konträren Weltbilder auch nach der Integration in den öffentlichen Strukturen evident sind. Ein Multikulturalismus löst folglich nicht die Ambivalenz der jungen Migrant/innen, sondern forciert diese. Auch ist der Begriff der hybriden Identität aus den Sozialwissenschaften, welche als eine Identitätsform von mehreren Kulturen definiert ist, nicht konstruktiv, sondern fördert die Ambivalenz der jungen Migrant/innen.

Anzumerken ist, dass die Widersprüche durch die Divergenz und Nonkonformität der Kulturkreise bekräftigt werden. Weiters ist für die Inklusion in eine Gemeinschaft die Exklusion gegenüber der divergenten Gemeinschaft notwendig. Es kristallisiert sich die Frage heraus, ob das migrantische personale Ich für die Vermeidung dieser Ambivalenz einen Kulturkreis vollständig legitimiert und nur diese kulturellen Strukturen ausschließlich akzeptiert. Dies kann als Grundlage für die aktuellen Resultate von Integration betrachtet werden, jedoch ist dies eine weiterführende Fragestellung. Zu erwähnen ist auch, dass das Individuum sich nicht lediglich durch die kulturellen Strukturen konstituiert. Resümierend ist das Individuum aus der phänomenologischen Perspektive durch sein narratives Selbst und zugleich durch die egologische Struktur seines Selbstbewusstseins gegeben. [W]hereas the minimal notion captures an important but pre-social aspect of our experiential life, the narrative notion most certainly does include the social dimension“ (Zahavi, 2010, 6). Fortführend stellt sich trotzdem die Frage, ob eine adäquate Lösung für die Zerrissenheit des migrantischen Bewusstseins existent ist oder ob eine funktionierende Integration eine Illusion ist.

9. Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. 7. Auflage. München: R. Piper & Co. Verlag 1967.

Ahmed, Sara: *A phenomenology of whiteness*. London, Los Angeles, New Delhi, and Singapore: SAGE Publications, 2007.

Belt, Jaakko: *Between minimal self and narrative self: A Husserlian Analysis of Person*. Tampere: Journal of British Society for Phenomenology, 2019.

Bojan, Godina: *Die phänomenologische Methode Husserls für Sozial- und Geisteswissenschaftler: Ebenen und Schritte der phänomenologischen Reduktion*. Wiesenbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2012.

Caminada, Emanuele: *Plurale Habitus*. In: *Vom Gemeingeist zu Habitus: Husserls Ideen II*. Schweiz: Springer Nature Switzerland AG 2019.

Cristin, Renato: *Phänomenologie und Monadologie. Husserl und Leibniz*. Vol. 22. Stuttgart: Studia Leibnitiana 1990.

Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.

Ferran, Ingrid Vendrell: *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag 2008.

Fleur Jongepier; Marc Slors: *Mineness without minimal selves*. Journal of Consciousness Studies 2014.

Frank, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein*. Vier Vorlesungen. Stuttgart: Philipp Reclam 2015.

Gander, Hans-Helmuth: *Husserl-Lexikon*. Hg. v. Hans-Helmuth Gander. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.

Griessenbeck, Amelie: *Kulturfaktor Emotion. Zur Bedeutung von Emotion für das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Kultur*. München: Akademischer Verlag München 1997.

Grubauer, Franz: *Das zerrissene Bewusstsein der gesellschaftlichen Subjektivität*. Erste Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot 1994.

Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Dritte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1984.

Held, Klaus: *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*. In: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, hg.v. Ulrich Claesges und Klaus Held. Den Haag: Martinus Nijhoff 1972.

Held, Klaus: *Einleitung*. In: *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte I*. Stuttgart: Reclam Verlag 2018.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996.

Hoesch, Kirsten: *Migration und Integration: Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer Verlag 2018.

Hoffmann, Gisbert: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. München: Verlag Karl Alber Freiburg 2001.

Honneth, Alex: *Integrität und Mißachtung. Die Grundmotive als Moral der Anerkennung*. Stuttgart: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 1990.

Howell, Robert; Thompson Brad: *Phenomenally Mine: In Search of the Subjective Character of Consciousness*. Dallas: Springer Verlag 2016.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. v. S. Strasser; Band 1. Haag: Martinus Nijhoff 1950.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort. Hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort. Hg. v. Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992.

Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil 1905–20. Hg.: Iso Kern. Den Haag: Springer Verlag 1973.

Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921–28. Hg.: Iso Kern. Den Haag: Springer Verlag 1973.

Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil, 1929–35. Hg.: Iso Kern. Den Haag: Springer Verlag 1973.

Husserl, Edmund: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*. Hg. v. Sebastian Luft und Bernet Rudolf. Den Haag: Martinus Nijhoff 2002.

Kaehler, Klaus Erich: *Die Monade in Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. 57 Jaarg, Nr. 4. Köln: Tijdschrift voor Filosofie 1995.

Kern, Iso: *Selbstbewußtsein und Ich bei Husserl*. In: Husserl-Symposium Mainz 27.6/ 4.7. 1988. Hg. v. Gerhard Funke. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1989.

Korsgaard, Christine M.: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. United States: Oxford University Press 2009.

Krioukov, Alexei: *Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre*. Stuttgart: ibidem Verlag 2004.

Krüger, Joel W.: *The Who and the How of Experience*. In: Dan Zahavi, Evan Thompson & Mark Siderits (eds.), *Self, No Self?: Perspectives From Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford University Press 2011, 27-55.

Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. und hg. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. München: Verlag Karl Alber Freiburg 1998.

Lutz, Catherine: *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll & their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago 1988.

Lütterfelds, Wilhelm: *Das soziale Konfliktpotential der Anerkennung*. In: Hegel Jahrbuch. Passau: Akademie Verlag 1996, S. 208-212.

Manschke, Doris: *Differenzen im Verstehen: Die Kulturelle Heterogenität mentaler Repräsentationen und Emotionen. Eine Pilotstudie an Migranten und Nichtmigranten*. In: Verstehen und Kultur. Mentale Modelle und kulturelle Prägungen. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2012.

Mead, George Herbert: *Mind, self and society. From the stand point of a social behaviourist*. Chicago: University of Chicago Press 1962.

Meist, Kurt Rainer: *Monadologische Intersubjektivität. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl*, Vol.34(4). Bochum: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1980.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist*. Philosophische Essays. Hg. v. und übers. v. Hans Werner Arndt. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH 1967.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. Rudolf Boehm, hg. v. C.F. Graumann und J. Linschoten, Band 7. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1985

Merleau-Ponty, Maurice: *Sinn und Nicht-Sinn*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. München: Fink 2000.

Mertens, Karl: *Husserls Phänomenologie der Monade. Bemerkungen zu Husserls Auseinandersetzung mit Leibniz*. Kiel: Kluwer Academic Publisher 2000.

Ringleben, Jochaim: *Leibniz und Hegel*. In: *Studia Leibnitiana*. Zeitschrift für Geschichte der Philosophie und der Wissenschaft. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014.

Römpf, Georg: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität. Und ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers 1988.

Saner, Hans: *Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt.* In: Hannah Arendt- Nach dem Totalitarismus, hg.v. Daniel Ganzfried und Sebastian Hefti. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1997.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts.* Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Philosophische Schriften, Band 3, hg. v. Traugott König. Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH 1991.

Sartre, Jean-Paul: *The transcendence of the ego: an existentialist theory of consciousness.* New York: Octagon Books 1957.

Schloßberger, Matthias: *Die Erfahrung des Anderen.* Gefühle im menschlichen Miteinander. Hg.v. Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann; Band 2. Berlin: Akademie Verlag 2005.

Schmitz, Hermann: *Bewusstsein.* Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber 2010.

Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie.* Hg. v. Ilse Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971.

Schütz, Alfred: *Phenomenology of the social world.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press 1967.

Shoemaker, Sydney S.: *Self-Reference and Self-Awareness.* In: Philosophical Association Eastern Division. Jstor, 2009, 555–567.

Shoemaker, Sydney S.: *Review of Reasons and Persons,* by Derek Parfit. Mind 94 1985.

Slors, Marc; Jongepier, Fleur: *Mineness without minimal selves.* Nijmegen, Radbound University: Journal of Consciousness Studies 2014.

Theodorou, Panos: *Husserl's Original Project for a Normative Phenomenology of Emotions and Values.* In: Studies on the Interaction of Art, Thought and Power, hg. v. Ivo de Gennaro Bd. 5. Brill, 2012.

Tengelyi, László: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte.* Hg. v. Richard Garthoff, Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink Verlag 1998.

Vester, Heinz- Günter: *Emotion, Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen.* Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH 1991.

Viertbauer, Klaus; Hanke Thomas: *Subjektivität denken. Anerkennungstheorie und Bewusstseinsanalyse.* Hamburg: Felix Meiner Verlag 2017.

Wehrle, Maren: *Konstitution des Sozialen oder soziale Konstitution? Gemeinschaftshabitualität als Voraussetzung und Grenze sozialer Erfahrung.* Wien: Felix Meiner Verlag 2013.

Wehringer, Daniel: *Das präreflexive Selbst. Subjektivität als minimales Selbstbewusstsein.* Münster: mentis Verlag 2016.

Welpinghus, Anna; Newen, Albert: *Emotion und Kultur: Wie individuieren wir Emotionen und welche Rolle spielen kulturelle Faktoren dabei?* Bochum: Zeitschrift für philosophische Forschung 2012.

Zahavi, Dan: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective.* Cambridge: The MIT Press, 2005.

Zahavi, Dan: *Self-awareness and Alerity: A Phenemenological Investigation.* Evanston: Northwestern University 1999.

Zahavi, Dan: *Minimal self and narrative self. A distinction in need of refinement.* In: *The Embodied Self: Dimensions, Coherence, and Disorders.* Stuttgart: Schattauer 2010, 3-11.

Zahavi, Dan: *Self and Other: from pure ego to co-constituted we.* Kopenhagen: Springer Verlag 2015.

Zahavi, Dan: *You, me and we. The sharing of emotional experiences.* *Journal of Consciousness Studies* 2015.

Zahavi, Dan: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1996.

Zahavi, Dan: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Zahavi, Dan: *Is the Self a social Construct?* Kopenhagen: Routledge Taylo&Francis Group, 2009.

