

Thorsten Worblewski

# Der Andere und die Reflexion

Untersuchungen zur  
existenzphilosophischen  
Phänomenologie

ALBER PHÄNOMENOLOGIE



ALBER PHÄNOMENOLOGIE



Während der alltägliche Umgang mit anderen Menschen in aller Regel gelingt, wird der Andere der philosophischen Reflexion zum Problem: er widersetzt sich jeder Konstitution durch das transzendente Subjekt. Fast scheint es, als zerstöre die Reflexion hier die Unmittelbarkeit, mit der uns der Andere phänomenal begegnet. Der Autor unternimmt im vorliegenden Werk eine kleistsche »Reise um die Welt« entlang der Denkwege bedeutender Autoren der existenzphilosophischen Phänomenologie: Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Es gelingt ihm zu zeigen, dass die Problematik des Anderen in der Reflexion bei den besprochenen Autoren eine sich stetig vertiefende Umformung erfährt, die es ermöglicht, den Anderen und die Reflexion als Analogien einer viel tiefer liegenden Problematik zu begreifen. Die Reflexion erweist sich dabei letztlich nicht als Zerstörer einer alltäglich immer funktionierenden Unmittelbarkeit, sondern als Wegweiser in die Tiefen dessen, was wir Existenz nennen. Das Problem des Anderen wird hierbei nicht »gelöst«, es bedarf auch gar keiner Auflösung, wenn man begreift, dass die Unzugänglichkeit des Anderen nur die Kehrseite der Unzugänglichkeit des eigenen Selbst ist. Der Andere ist letztlich nicht mehr und nicht weniger rätselhaft als ich selbst es bin, und gerade in dieser Dunkelheit liegt das Wesen der Existenz.

Der Autor:

Thorsten Wroblewski, Dr. phil, geb. 1974. Studium der Philosophie, Mathematik und Erziehungswissenschaft an der Universität Dortmund. Promotion an der Ruhr-Universität Bochum; 2004–2005 Lehrauftrag am Institut für Philosophie in Bochum; seit 2005 im Schuldienst.

Thorsten Wroblewski  
Der Andere und die Reflexion

# PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

## KONTEXTE

Band 16

Thorsten Wroblewski

# Der Andere und die Reflexion

Untersuchungen zur  
existenzphilosophischen  
Phänomenologie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2008

Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

ISBN 978-3-495-48274-2

# Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im August 2006 unter dem Titel »Der Andere und die Reflexion in der existenzphilosophischen Phänomenologie« von der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum als Inaugural-Dissertation angenommen.

Ein guter Freund hat mir einmal gesagt, eine jede Dissertation umgebe ein »Hauch von Unendlichkeit«. Heute weiß ich, was er damit gemeint hat. Die Arbeit, die in einem solchen Buch steckt, wäre ohne vielfältige Unterstützung nicht zu bewältigen gewesen. Daher danke ich zunächst dem Allgemeinen Promotionskolleg der Ruhr-Universität Bochum für das gewährte Stipendium, das es mir ermöglicht hat, konzentriert und mit der nötigen Muße an diesem Werk zu arbeiten.

Philosophie als Liebe zur Weisheit ist, das wusste bereits Platon, nur möglich im Dialog zwischen Denkenden. Hier sei in erster Linie meinen Betreuern Prof. Dr. Walter Schweidler und PD Dr. Ralf Elm für viele tiefe und konstruktive Gespräche gedankt. Meinem Philosophielehrer Hermann Lohaus danke ich dafür, mich auf den Weg des Denkens gebracht zu haben. Besonderer Dank gebührt den Mitgliedern des »Philosophischen Quintetts«, insbesondere Dr. Matthias Gillissen, für ihre Freundschaft, für anregende Diskussionen und den steten Gedankenaustausch über alle Phasen unserer Dissertationen hinweg.

Trotz allem wäre dieses Buch nie entstanden ohne die liebevolle Unterstützung und unendliche Geduld meiner Familie. Ihr, insbesondere meinen Eltern, meiner Schwester und Melanie Heeg, die alle Höhen und Tiefen des Schaffensprozesses aus nächster Nähe erlebt und getragen haben, danke ich von ganzem Herzen. Ihnen sei dieses Werk gewidmet.

Gelsenkirchen, im Februar 2008





# Inhalt

<b>Vorwort</b>	7
<b>1 Einleitung</b>	11
1.1 Formale Bestimmung der Andersheit als negierende Relation	13
1.2 Die Unmittelbarkeit der Gegebenheit des Anderen	17
1.3 Der Andere als Problem der Reflexion	18
1.4 Die Unzugänglichkeit des Anderen und der Horizont der Zeit	21
1.5 Zum Begriff der existenzphilosophischen Phänomenologie	24
<b>2 Edmund Husserl: Der Andere auf dem Weg zur objektiven Welt</b>	33
2.1 Das transzendente Problem	34
2.2 Die transzendente Subjektivität	46
2.3 Formen der Reduktion	52
2.4 Der Andere und der Verdacht des Solipsismus	58
2.5 Eigenheit und Leib	62
2.6 Die Fremderfahrung	74
2.7 Die Konstitution der objektiven Welt und des Menschen	87
<b>3 Der Andere als Moment des Verfallens bei Martin Heidegger</b>	94
3.1 Existenziale und existenzielle Jemeinigkeit des Daseins	94
3.2 Mitsein und Mitdasein: die existenziale Konstitution des Anderen	101
3.3 Der Andere und die existenziale Sorgestruktur	107
3.4 Existenzieller Vollzug als radikale Vereinzelung	118
3.5 Die philosophische Bedeutung des Bruchs in der Alltäglichkeit	136

<b>4</b>	<b>Das Für-Andere-sein bei Jean-Paul Sartre</b>	<b>140</b>
4.1	Phänomenologie des »Draußen«	143
4.2	An-sich-sein und Für-sich-sein	146
4.3	Das Problem der Erkenntnis des Anderen	154
4.4	Der Blick	162
4.5	Das Wesen des Anderen	170
4.6	Negation als Seinsbindung	177
4.7	Die Abkehr vom transzendentalphilosophischen Ansatz	185
<b>5</b>	<b>Maurice Merleau-Ponty: Leibliches Sein zur Welt und mit Anderen</b>	<b>189</b>
5.1	Die Wahrnehmung als präobjektive Sicht	191
5.2	Leibliche Existenz als Dialog mit der Welt	201
5.3	Die Zeit und das Subjekt	214
5.4	Der leibliche Andere und die Komödie des Solipsismus	219
<b>6</b>	<b>Fazit</b>	<b>239</b>
	 <b>Verzeichnis der verwendeten Siglen</b>	 <b>244</b>
	 <b>Literaturverzeichnis</b>	 <b>246</b>

# 1. Einleitung

Worauf es ankommt, ist nicht ein Ausweg für die Lösung des »Problems des Anderen« – Es geht um eine Umformung des Problems (Maurice Merleau-Ponty, November 1960<sup>1</sup>)

*Das Problem des Anderen* – was ist damit gemeint? Wann wird ein anderer Mensch mir zum Problem? Man könnte etwa an eine konkrete Situation denken, in der sich jemand anderes mir gegenüber in einer Weise verhält, die ich nicht erwartet habe und die meinen Zielen und Vorstellungen widerspricht. Das ist allerdings hier nicht gemeint. Es geht um den Anderen *als solchen*, und das meint: den Anderen im Horizont der Weisen, in denen er sich mir darbietet: als *Gegenstand* der Wahrnehmung, der doch mehr als jeder Gegenstand ist, und als *Gegenstand* des Denkens, der sich mir doch immer entzieht. Wie kann ich ein Bewusstsein wahrnehmen, das nicht meines ist, und wie kann ich einen Gedanken denken, dessen Ursprung nicht in mir liegt? Dies sind die Fragen, welche die Philosophie seit langem als das *Problem des Anderen* kennt. Es ist einer bestimmten philosophischen Denkrichtung im 20. Jahrhundert, der existenzphilosophischen Phänomenologie, gelungen, neues Licht auf dieses alte Problem zu werfen, und es ist das Anliegen dieser Arbeit, den Weg dieser Denkrichtung nachzuvollziehen und hervorzuheben. Dabei wird es nicht um den Nachweis gehen, ob und inwiefern der Topos des Anderen als »Zentrum« der Phänomenologie anzusehen ist. Es geht hier nicht um eine Philosophie, die das Selbst *vom Anderen her* denkt. Es ist vielmehr zu zeigen, dass der Andere nicht nur integraler Bestandteil dessen, was wir *Existenz* nennen, sondern auch *des Denkens selbst* ist. Jener Gedanke, den ich nicht selbst denke, bildet den

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (Merleau-Ponty 1994) [SU], 337. Zur Zitation in der vorliegenden Arbeit siehe den allgemeinen Hinweis auf Seite 246.

Hintergrund, von dem sich meine Gedanken erst *als meine* abheben können. Die Fähigkeit, meine Wahrnehmung und mein Denken reflexiv auf mich selbst beziehen zu können, hängt entscheidend von der Fähigkeit ab, den Anderen nicht nur als Abbild meiner selbst, sondern als Teil des »Urbildes« der Existenz begreifen zu können.

Die eingangs zitierten Sätze stehen am Beginn einer Arbeitsnotiz Maurice Merleau-Pontys mit dem Titel »Der Andere«. Sie wurde in der drei Jahre nach seinem Tod von Claude Lefort herausgegebenen Sammlung *Le visible et l'invisible* veröffentlicht. In diesem Werk finden sich mehrere Hinweise darauf, dass Merleau-Ponty sich in seinen letzten Lebensjahren noch intensiv mit den Grundproblemen der Phänomenologie im Hinblick auf eine mögliche Ontologie befasst hat. Insbesondere fällt auf, dass der Problematik des »Anderen«, des fremden Subjekts oder der Intersubjektivität im systematischen Kontext dieser wegen des Todes ihres Verfassers nur in Teilen vorliegenden Ontologie eine zentrale Rolle neben den anderen großen ontologischen Problemen zugemessen wird. So heißt es in einer Arbeitsnotiz vom Januar 1959:

»Notwendigkeit einer Rückkehr zur Ontologie – Die ontologische Fragestellung und ihre Verzweigungen:  
die Frage nach dem Subjekt-Objekt  
die Frage nach der Inter-Subjektivität  
die Frage nach der Natur«<sup>2</sup>

Das Verständnis einer möglichen »Umformung« des Problems des Anderen im Sinne einer Vertiefung der Problematik setzt voraus, dass dieses Problem selbst zunächst einmal Gegenstand der philosophischen Analyse wird. In den ersten Kapiteln werden daher einige grundlegende Positionen der existenzphilosophischen Phänomenologie aufgezeigt, durch die deutlich wird, in welchen Weisen der Andere zum philosophischen Problem werden kann. Teils bauen diese Positionen aufeinander auf, teils beziehen sie sich aufeinander, indem sie sich voneinander absetzen; in diesem Gefüge wird sich das Verständnis des Problems des Anderen vertiefen. Merleau-Pontys Beitrag, der den Schlussstein des hier in den Blick genommenen Denkweges bildet, blickt demnach auf eine *Problemgeschichte* zurück, eine Geschichte, die in sich bereits den Keim zu der geforderten Umformung trägt. Das Problem wird am Ende des Weges nicht »gelöst«, es

---

<sup>2</sup> SU 215.

wird kein »Ausweg« aus ihm gefunden. Wer zur Lösung eines Problems nicht durch das Ausweichen in einen »Ausweg«, sondern durch »Umformung« des Problems beitragen will, wird nicht danach streben, dieses Problem aufzuheben, es im wörtlichen Sinne *aufzulösen*, sondern es durch seine Modifikation ins rechte Licht zu rücken und ihm seine positive Bedeutung als Problem abzugewinnen. Das *Unauflösbare* am Problem des Anderen – und nicht etwa der Andere selbst –, so wird sich schließlich zeigen, ist gerade dasjenige, was unser eigenes Sein *als Existenz* in seinem Sinn mitbestimmt.

Doch dies greift bereits weit vor. Zunächst wird es darum gehen, das genannte Problem überhaupt erst *als Problem* in den Blick zu nehmen. Der Andere als Problem setzt eine bestimmte Einstellung zu ihm voraus, die sich von der »natürlichen« alltäglichen Umgangsweise mit ihm unterscheidet. Im alltäglichen Leben ist das Sein des Anderen unproblematisch. Erst die Reflexion lässt dieses Sein als rätselhaft erscheinen. Es wird sich herausstellen, dass der Andere philosophisch immer dann zum Problem wird, wenn eine philosophische Konzeption des »Selbst«, des Subjekts, des Ich als konstitutivem Zentrum der Welt, in der wir leben, zum Tragen kommt. »Der Andere«, das ist die substantivierte Kehrseite eines substantivierten Selbst, und die Schwierigkeit, aus der eigenen Immanenz heraus die Fülle der transzendenten Welt fassen zu können, spiegelt sich in der Schwierigkeit, den Anderen, der mein Bewusstsein, indem sein »Inneres« sich mir stets entzieht, radikal transzendiert, ebenfalls als konstituierende Immanenz zu fassen.

## 1.1 Formale Bestimmung der Andersheit als negierende Relation

Beginnen wir die Beschreibung des Problems des Anderen mit einer Analyse des Begriffs »anders«. Fassen wir diesen Begriff zunächst in möglichst weiter Bedeutung, so stellen wir fest, dass er uns in verschiedenen Kontexten begegnet: als anderer Mensch, anderes Dasein, *alter ego*, andere Subjektivität und dergleichen mehr. Zudem ist zu unterscheiden zwischen »der Andere« im Sinne einer anderen Person und »das Andere« im Sinne eines Gegenstandes. Wie ist es möglich, dass in diesen unterschiedlichen Kontexten mit gleichem Recht der Begriff »anders« verwendet werden kann? Ein solcher gemeinschaftlicher Oberbegriff ist genau dann sinnvoll, wenn er auf ein charakte-

ristisches Moment, das allen angesprochenen Konzeptionen inne-  
wohnt, verweist. Dies gilt es nun zunächst aufzuweisen und bezüg-  
lich des Themenfeldes dieser Arbeit auszudifferenzieren. Es wird sich  
dadurch zeigen, dass das sich durch alle Konzeptionen hindurchzie-  
hende gemeinsame Moment eine spezifische Problemlage ist, die sich  
für Philosophien, die die Andersheit bedenken, ergibt.

Wenn wir sagen: »Das hier ist anders«, so liegt darin direkt der  
Bezug auf ein konkretes Etwas, von dem ausgesagt wird, es sei an-  
ders, sowie indirekt der Bezug auf etwas, *von dem her es als anders*  
bestimmt wird. Der Begriff »anders« ist relational, in ihm steckt  
immer ein »anders als ...«. Die Relation »a ist anders als b« konsti-  
tuiert einen Seinsbezug zwischen den beiden Seienden a und b. Die-  
ser Seinsbezug bestimmt sich als Unterschied. Die Andersheit von a  
besteht darin, dass es in gewisser Hinsicht b nicht ist. Somit ist die  
erste Bestimmung, die im »anders« ausgesprochen wird, die einer  
Negation.<sup>3</sup> Dieser Zusammenhang von Negation und Andersheit  
findet sich bereits bei Platon. Im *Sophistes* wird die Verschiedenheit  
als eine der fünf »größten Gattungen« diskutiert: »Nun aber ergibt  
sich doch offenbar, daß was verschieden ist, dies, was es ist, notwen-  
dig in Beziehung auf ein anderes ist.«<sup>4</sup> Das Verschiedene, derart ver-  
standen als in seinem Verschiedensein relational auf ein anderes Sei-  
endes, trägt zur Klärung der Frage nach dem ontologischen Status des  
Nichtseienden bei. Es zeigt sich, dass das Nichtseiende nicht absolut,  
sondern stets nur relativ auf ein Verschiedenes als solches verstanden  
werden kann: »Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht,  
wie es scheint, ein Entgegengesetztes des Seienden, sondern nur ein  
Verschiedenes.«<sup>5</sup>

Das Andere ist also das Nicht-Identische, es ist dasjenige, das  
sich unterscheidet. Im Allgemeinen verwenden wir die Relation »an-  
ders als ...« nicht für jedes beliebige Paar von verschiedenen Seienden,  
sondern nur bei solchen, die sich auf dem Boden einer Ähnlich-  
keit voneinander absetzen. Wir stellen etwa fest: »Dieses Kleeblatt ist  
anders als jenes.« Es unterscheidet sich durch ein gewisses Merkmal,

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre stellt in *Das Sein und das Nichts* (Sartre 1993) [SuN] im Rahmen  
seiner Philosophie der Negativität diese Negation als »fundamentale Voraussetzung« an  
den Anfang des Problems der Existenz des Anderen: »Wir erfassen hier also eine Nega-  
tion als konstitutive Struktur des Anderer-seins.« (SuN 420) Präziser gesagt hat diese  
Negation ihren Grund bereits im *Anders-sein* und nicht erst im *Anderer-sein*.

<sup>4</sup> Platon: *Sophistes* (Platon 1990), 255 d.

<sup>5</sup> Ebd., 257 b.

etwa dadurch, dass es vierblättrig ist, von den übrigen dreiblättrigen Kleeblättern. Die Wahrnehmung des Kleeblatts ist in diesem Falle primär negativ bestimmt durch den Umstand, dass es anders aussieht als die meisten der übrigen Kleeblätter. Diese Bestimmung wäre aber wenig sinnvoll, wenn die Andersheit des vierblättrigen Kleeblatts nicht getragen wäre von der grundlegenden Ähnlichkeit der Kleeblätter. Die Vierblättrigkeit ist ein Kuriosum innerhalb der Art der Kleepflanze, während die Aussage: »Dieser vierbeinige Hund ist anders als dieses dreiblättrige Kleeblatt« ebenso trivial wie ungewöhnlich wäre.

Die Andersheit ist somit eine Differenz, die sich auf dem Boden einer Ähnlichkeit abzeichnet; diese Relation bezeichnen wir mit dem Terminus »Ähnlichkeit–Differenz«. Diese Ähnlichkeit–Differenz lässt sich problemlos auf den hier vornehmlich betrachteten Bereich des Anderen als anderen Menschen, anderer Subjektivität etc. übertragen. Der Andere ist anders als ich, mir aber dennoch wesentlich ähnlich. Er ist *einer wie ich, aber nicht ich*. Insbesondere gestehe ich ihm zu, auch »jemand« zu sein, der wie ich ebenfalls mit Recht »ich« sagen kann. Die Besonderheit dieser Analogie zwischen »mir« und »einem wie mir« wird ein zentraler Gegenstand der Untersuchung in dieser Arbeit sein. Darunter fällt etwa, dass ich nicht nur Exemplar der Gattung »Mensch« bin, sondern ich bin dies in besonderer Weise. Wenn ich sage: »Das Ich ist so und so beschaffen«, dann ist dies nicht nur eine Aussage über eine abstrakte Struktur namens Ich, sondern ich fasse mein Ich, das mir primär zugänglich ist, als exemplarisch für Ichheit schlechthin. »Das Ich« steht somit zunächst einmal exemplarisch für eine Entität, die ich zwar nur aus mir selbst kenne, die ich aber zugleich reflexiv allen Anderen – und das meint: allen Mir-in-Ähnlichkeit-Differenten – zuspreche.

Der Ausdruck »anders als ...« beschreibt also im ersten Zugriff eine Relation, die schematisch auf einer Ähnlichkeit–Differenz beruht und eine Negation einschließt. Diese Relation ist umkehrbar: wenn a anders ist als b, so gilt auch, dass b anders ist als a. Die scheinbare Trivialität dieser Umkehrung führt aber bereits in der Sphäre des anderen Bewusstseins zu Problemen: Während der Andere dadurch anders ist als ich, dass er eben nicht ich ist, fällt es der auf das eigene Ich zentrierten Reflexion schwer, mich selbst als Anderen für den Anderen zu begreifen. Dabei müsste ich mich nämlich selbst als durch eine Negation bestimmt begreifen, als »nicht das Ich des Anderen«. Hier deutet sich bereits an, dass die Andersheit des Anderen



sich von der Andersheit des Kleeblatts unterscheidet und zwar eben dadurch, dass im ersten Falle *ich selbst* als ein Teil der Relation gewissermaßen direkt betroffen bin, während ich im zweiten Falle die Ähnlichkeit–Differenz eher teilnahmslos konstatiere. Es gibt Positionen, die diesen Unterschied besonders betonen. Bei Paul Ricœur etwa bilden die Konzepte der Andersheit die Kehrseiten der Konzepte der Identität nach Art des *idem* (Selbigkeit der Gegenstände) und des *ipse* (Selbstheit der Person). Andersheit als Modifikation der Idem-Identität wird konstituiert durch einen Vergleich. Die Selbstheit im Sinne des *ipse* hingegen impliziert bereits ihre eigene Andersheit, sie ist ohne diese nicht zu denken. Das Selbst *ist als ein Anderer*.<sup>6</sup>

Darauf wird später noch zu kommen sein. Hier geht es zunächst einleitend nur um die grundsätzlich in allen Fällen sich durchhaltende Struktur der Andersheit. Bis jetzt ist sie charakterisiert als eine prinzipiell umkehrbare Relation, die auf dem Boden einer Ähnlichkeit durch eine Negation eine Differenz konstituiert. Dasjenige, was anders als ... ist, ist nun anders in einer bestimmten Hinsicht, etwa in einem bestimmten gegenständlichen Merkmal. Die Relation »a ist anders als b« verweist also relational auf ein Drittes, in Bezug auf welches sich b von a unterscheidet. Im Beispiel des Kleeblattes ist dieses Dritte die Anzahl der Blätter. Im Falle des Anderen als anderer Person, anderem Menschen, anderer Subjektivität, ist es nicht so einfach. Der Andere ist nicht von mir verschieden, weil er eine andere Haarfarbe oder Schuhgröße hat, sondern er ist anders in der denkbar radikalsten Weise: Er ist *wie* ich und begegnet mir als *auch ein Ich*, aber er *ist* nicht ich. Er ist meinem Bewusstsein analog und zugleich transzendent. Auch die Gegenstände der Welt sind dem Bewusstsein transzendent, aber es handelt sich – so wie es die Phänomenologie ausdrückt – um eine immanente Transzendenz<sup>7</sup>, insofern das Bewusstsein als Bewusstsein *von* diesem Gegenstand diesen Gegenstand als sein noematisches Korrelat konstituiert. Der Andere hingegen scheint sich jeder verinnerlichenden Konstitution zu entziehen. Er ist, sofern er Gegenstand der Welt ist, durch meine Weisen des Weltzugangs konstituiert, aber sofern er eben nicht Gegenstand der Welt ist, sofern er nämlich »einer wie ich« ist, entzieht er sich jedem Zugang durch das konstituierende Bewusstsein. Ed-

<sup>6</sup> Vgl. Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer* (Ricœur 1996), 12, sowie die Zehnte Abhandlung, ebd. 359 ff.

<sup>7</sup> Vgl. S. 70.

mund Husserl bezeichnet diese Transzendenz als die einzige, die wirklich Transzendenz zu nennen ist:

»Hier ist die allein eigentlich so zu nennende Transzendenz, und alles, was sonst noch Transzendenz heißt, wie die objektive Welt, *beruht* auf der Transzendenz fremder Subjektivität [...].«<sup>8</sup>

## 1.2 Die Unmittelbarkeit der Gegebenheit des Anderen

Die formale Struktur der Andersheit bildete bis hierher den Ausgangspunkt der Untersuchung, sie ist allerdings allein nicht geeignet, unseren ursprünglichen und unmittelbaren Zugang zu und den Umgang mit anderen zu erfassen. Wenn ich einem Anderen begegne, vollziehe ich kein explizites und unseren Seinsbezug konstituierendes Anders-als. Ich erfasse ihn nicht, indem ich mich in den Standpunkt eines Dritten, eines unbeteiligten Zeugen versetze, um von dort her unsere wechselseitige Andersheit zu konstatieren, so wie ich es bei Betrachtung zweier Kleeblätter tun würde. Auch ist die durch unseren Bezug konstituierte Negation nicht die einer äußeren Verschiedenheit aufgrund gewisser Merkmale. Sie ist – um einen Terminus Sartres zu verwenden – eine *innere* oder *interne* Negation<sup>9</sup>.

Versuchen wir, am Beispiel einer konkreten Situation unseren originären Zugang zum Anderen zu verdeutlichen. Ich betrete einen Raum, in dem bereits jemand ist. Sofort und unmittelbar bin ich in eine Situation gestellt, die den Anderen mit einschließt. Ich begrüße ihn, oder stutze, weil ich ihn nicht dort vermutet hätte. Ich freue mich, ihn zu sehen oder stelle fest, ihn gar nicht zu kennen. Immer ist meine Reaktion unmittelbar von der Anwesenheit des Anderen gefärbt. Selbst wenn ich beschließe, ihn zu ignorieren, befinde ich mich ihm gegenüber im Modus der Ignoranz, ein Verhalten, das sich von dem Betreten eines leeren Zimmers elementar unterscheidet.

<sup>8</sup> Edmund Husserl: *Erste Philosophie* (1923/24): *Zweiter Teil* (Husserl 1959) [Hua VIII], Beilage XXXI, 495 f.

<sup>9</sup> Vgl. SuN 329: »Unter interner Negation verstehen wir eine solche Beziehung zwischen zwei Seinsweisen [êtres], bei der das, was von der anderen verneint wird, die andere durch eben ihre Abwesenheit innerhalb ihres Wesens qualifiziert.« Über die Negation, die im Erfassen des Anderen liegt, heißt es dann, sie sei »innere Negation, was synthetische und aktive Verbindung der beiden Glieder bedeutet, deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert« (SuN 456).

Wichtig an dieser Überlegung ist, dass der Andere mir gleichsam mit einem Schlag als solcher erscheint. Ich nehme ihn nicht zuerst als Ding wahr, dem ich dann sukzessiv etwa aufgrund seines Verhaltens zunächst den Sinn »Lebewesen« und dann »Mensch« beilege. Ich betrete den Raum, und der Andere springt mir gleichsam entgegen und nimmt mich für ihn ein. Die Anerkennung seiner als anderer Mensch bedarf keiner Überlegung, vielmehr ist das Umgekehrte der Fall: Wenn ich etwa unwissend ein Wachsfigurenkabinett betrete, so nehme ich die Figur zunächst als Anderen wahr. Erst nach kurzer Zeit, etwa wenn ich ihre Bewegungslosigkeit oder das seltsam künstliche Aussehen registriere, wird mir klar, dass ich mich getäuscht habe. Ich entlarve die Illusion, indem ich, durch die Unregelmäßigkeit in der Unmittelbarkeit meiner Wahrnehmung gestört, in einem auf die Situation gerichteten reflexiven Akt den vermeintlich Anderen zu einem unbelebten Gegenstand umkonstituiere.

Die Reflexion führt im Beispiel der Wachsfigur zu einer reflexiven Konstitution der Andersheit des Anderen, die sich von der Andersheit eines Gegenstandes unterscheidet. Oder ist es die prä-reflexive Andersheit des Anderen, die – gestört durch die aufgedeckte Illusion der Wachsfigur – die Reflexion auf den Plan ruft? Das Konstitutionsverhältnis von Anderem und Reflexion können wir an dieser Stelle noch nicht weiter klären; es wird zentraler Gegenstand unserer Untersuchung sein. Aber bereits am Beispiel der Wachsfigur wird deutlich, dass die Reflexion hier bei der Ausdeutung der Situation die entscheidende Rolle spielt. Obwohl nämlich der Andere prä-reflexiv durch die Situation bereits gegeben ist, entfaltet sich sein voller zweifacher Sinn als »anders als ich *und* anders als jeder Gegenstand« erst durch die Reflexion, die sich an einem Bruch im Verhalten des vermeintlich Anderen stört.

### 1.3 Der Andere als Problem der Reflexion

Heinrich von Kleist hat in seinen Überlegungen »Über das Marionettentheater«<sup>10</sup> eine reizvolle Reflexion über das Wesen der Reflexion angestellt. Der Erzähler berichtet in diesem kurzen Stück über eine Unterhaltung mit einem berühmten Tänzer über dessen Vorliebe für

---

<sup>10</sup> Kleist 2002.

das Marionettentheater. Die Bewegung der Gliederpuppe, so der Tänzer, sei derart grazil und anmutig, dass die Puppe den meisten menschlichen Tänzern weit überlegen sei. Er könne sich sogar eine Marionette vorstellen, die – mit entsprechender mechanischer Präzision hergestellt und bedient – alle nur denkbaren Tänzer an Anmut in den Schatten stellte, denn der Marionettenspieler muss nicht jede winzige Bewegung jedes Gelenks seiner Puppe im Voraus berechnen und steuern, sondern er kennt den Schwerpunkt der Bewegung und die einfache Bahn, die dieser Schwerpunkt durchläuft. In dieser einzigen Bewegung liege die Seele, und die einzelnen Glieder folgen in natürlicher Anmut und Ebenmaß, weil sie unmittelbar durch die Gesetze der Mechanik an die Urbewegung gebunden sind. Die meisten Tänzer hingegen tanzten ihre Bewegungen nicht unmittelbar aus dem Schwerpunkt der Bewegung heraus, sondern bei ihnen liege die Seele der Bewegung in den einzelnen Körperteilen, von denen sie meinen, dass sie gerade für den tänzerischen Ausdruck besonders wichtig seien. Diese Tänzer sind dadurch zur Mittelmäßigkeit verurteilt, dass sie durch ihr reflexives Bewusstsein die Unmittelbarkeit ihrer leiblichen Bewegungen eingebüßt haben. Dem Erzähler leuchtet dieser Gedanke ein, und er berichtet von einem eitlen jungen Mann, der zufällig die Pose einer berühmten Statue perfekt imitiert und sich dann dadurch lächerlich macht, dass er im Nachhinein mehrmals vergeblich versucht, bewusst diese Pose nochmals einzunehmen. Die Reflexion hat unwiederbringlich die Unmittelbarkeit zerstört. Solche Missgriffe, so der Tänzer, »sind unvermeidlich, seitdem wir von dem Baum der Erkenntnis gegessen haben. Doch das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen, und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist.«<sup>11</sup>

Obwohl es dem Philosophierenden geradezu geschäftsschädigend anmutet, die Reflexion mit dem Sündenfall gleichzusetzen, lässt sich durchaus eine Parallele zur philosophischen Reflexion ziehen. Bei Husserl etwa findet sich bereits in den *Ideen I* die Einsicht, dass jede Reflexion eine Modifikation des reflektierenden Bewusstseins bedeutet:

»Von Modifikation ist hier insofern die Rede, als jede Reflexion wesensmäßig aus Einstellungsänderungen hervorgeht, wodurch ein vorgegebenes Erlebnis,

<sup>11</sup> Kleist 2002, 82 f.

bzw. Erlebnisdatum (das unreflektierte) eine gewisse Umwandlung erfährt, eben in den Modus des reflektierten Bewußtseins (bzw. Bewußten).«<sup>12</sup>

Nicht nur der reflektierte Gegenstand, sondern auch das reflektierende Bewusstsein wird in der Reflexion modifiziert, und es kann als ein genereller Verdacht der neueren Philosophie angesehen werden, dass dieser zumeist unreflektiert bleibende Umstand den Verlust der unschuldigen Unmittelbarkeit des nicht-reflexiven Denkens bedeutet. Viele der großen Bemühungen der Philosophie gleichen daher den bei Heinrich von Kleist angesprochenen »Reisen um die Welt« als Versuch, das Paradies der verlorenen Unmittelbarkeit des Denkens wiederzuerlangen.<sup>13</sup> Jede Bewusstseinsphilosophie etwa sieht sich vor das Problem gestellt, dass die explizite Reflexion des Bewusstseins auf sich dieses spaltet in das reflektierende Bewusstsein und dasjenige, auf das reflektiert wird. So wie das Auge sich niemals selbst erblicken kann und der Reflexion etwa durch einen Spiegel bedarf, so ist auch das Bewusstsein angewiesen auf ein bestimmtes Milieu, in dem es sich auf sich selbst beziehen kann. Da dieses reflexive Milieu aber nicht mit der Sphäre des unmittelbaren Erlebens kongruiert, in der das präreflexive Bewusstsein sich aufhält, weil das Bewusstsein sich selbst zum Gegenstand wird und so seinen rein subjektiven Charakter einbüßt, so gibt es keinerlei Sicherheit, dass reflexives und reflektiertes Bewusstsein in ihrer Beschaffenheit übereinstimmen. Vielmehr könnte sich die philosophische Reflexion hier als Zerrspiegel erweisen.

Auch das für diese Untersuchung zentrale Problem des Anderen erwächst aus der Reflexion. Die Reflexion stört die oben beschriebene unmittelbare Fremdwahrnehmung durch ihre Tendenz zur Objektivierung. Angenommen, in der oben angeführten Situation öffnet

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserl 1976) [Ideen I], 166.

<sup>13</sup> Noch in jüngster Zeit spricht etwa Paul Ricœur vom umweghaften Charakter der Reflexion auf dem Weg zum Selbst, allerdings als einem notwendigen Umweg, der durch keinen Versuch einer Letztbegründung aus der Unmittelbarkeit abzukürzen wäre (Ricœur 1996, 26 ff., 361 ff.). Insbesondere finden sich mehrfach Formulierungen wie die folgende: »Die Rolle, die bei uns die Analyse spielt, impliziert, daß der Umweg über die Objektivierung der kürzeste Weg vom Selbst zu sich selbst ist« (Ricœur 1996, 378), die schließlich in den Verweis auf einen ontologischen Grund des Selbst einmünden, der über den Menschen hinausweist, aber nur durch den Menschen und die Reflexion über ihn aufgefunden werden kann und von dem aus das Selbst als ein handelndes begriffen werden kann (vgl. Ricœur 1996, 372).

sich die Tür, und jemand betritt den Raum. Angeregt durch das gerade Erlebte versuche ich mir klar zu machen, was denn dieser Andere eigentlich für mich bedeutet. Der Andere, der mir nun nicht mehr in seiner natürlichen Anwesenheit bei der Welt und bei mir unmittelbar als solcher evident erscheint, wird nun als Gegenstand der Reflexion zu einem höchst beunruhigenden Doppel-Wesen, das mir im wörtlichen Sinne von Gegenstand entgegen-steht. Einerseits bietet mir die Reflexion ein Objekt, andererseits verlangt die alltägliche Situation, dass ich diesen Gegenstand als ein Subjekt, als »einen wie mich« ansehe. Die Dichotomie des Anderen, die sich durch die Reflexion ergibt, scheint für das Denken unauflösbar zu sein und führt zu der beirrenden Frage, ob ich jemals ergründen kann, ob der Körper dort drüben tatsächlich von einem Ich bewohnt ist. Sollte der Andere aber tatsächlich »einer wie ich« sein, so überträgt sich die reflexive Unsicherheit im Umkehrschluss auch auf das eigene Selbst. Wie kann ich selbst zugleich Subjekt und Ding sein, wenn diese Verbindung mir beim Anderen bereits problematisch erscheint? Das Problem des Anderen ist also nicht das Problem eines anderen, sondern es geht mich in meiner eigenen Existenz an.

Im Kern des Problems des Anderen liegt dessen Unzugänglichkeit für das reflexive Denken. Der Andere ist, wie anhand der einzelnen existenzphilosophischen Positionen herausgearbeitet werden wird, unserem Zugriff prinzipiell entzogen, aber dieses Entzugsmoment ist nicht ein Mangel, sondern eine Wesensnotwendigkeit. Anhand der positiven Untersuchung der Horizontalität des Anderen können entscheidende Erkenntnisse über das Wesen der Reflexion gewonnen werden. An dieser Stelle bietet es sich an, im Rahmen eines kleinen Exkurses eine Parallele zu jener anderen sich uns prinzipiell immer entziehenden Dimension zu ziehen: der Zeit.

## 1.4 Die Unzugänglichkeit des Anderen und der Horizont der Zeit

Das Vergangene und das Zukünftige sind mir prinzipiell nicht ursprünglich gegeben, ich kann sie nur durch Vergegenwärtigung in meinen Horizont holen. Ebenso entzieht sich der Andere prinzipiell meinem Zugriff; ich kann ihn zwar wahrnehmen, die Aktionen seines Körpers registrieren, aber ich kann ihm nicht »hinter die Stirn schauen«. Diejenige Sphäre, die ich mir selbst zuschreibe, kann ich

beim Anderen nur vermuten. Um mir den Anderen als Anderen bewusst zu machen, ist also ebenfalls eine Art »Vergegenwärtigung« nötig. Ich ziehe den Anderen zu mir heran, versuche, die Distanz zu überbrücken. Dabei zeigt sich, dass ich hinter eine gewisse Grenze nicht gelange, und darin liegt der Unterschied der Transzendenz des Anderen zur Transzendenz der Zeit. Das Vergangene ist mir nicht direkt zugänglich, aber es ist *erinnerbar*, weil es einmal gegenwärtig gewesen ist. Das Zukünftige ist nicht einsehbar, aber es ist *einholbar*, weil es einmal sein wird. Das Sein des Anderen bleibt aber prinzipiell zu jeder Zeit unerreichbar. Sollte ich jemals in der Lage sein, mir sein Bewusstsein zu vergegenwärtigen, wären wir nicht zwei Bewusstseine, sondern eines. Der Andere ist so unzugänglich wie eine Vergangenheit, die ich nie erlebt habe, oder eine Zukunft, die niemals Gegenwart werden wird. Ich kann also kein inneres intentionales Band zu ihm knüpfen, so wie ich retentional mit der Vergangenheit und protentional mit der Zukunft verbunden bin. Ich kann lediglich, wie es im Laufe der Untersuchung immer wieder versucht werden wird, den Anderen mir möglichst ursprünglich *begegnen* lassen, seine »Spuren« in der Welt aufsuchen und anhand dieser Spuren versuchen, ihn als fremde Zeitlichkeit zu begreifen.

Auch in der Analogie zur Zeit zeigt sich also die Rechtmäßigkeit, einzig den Anderen als »echte« Transzendenz zu bezeichnen. An dieser Transzendenz ist bei aller »Analogie« und »Appräsentation« im Laufe der Untersuchung so lange festzuhalten, bis der Sinn dieser Transzendenz aufgeklärt ist. Bis dahin bleiben alle Aneignungsversuche Akte des setzenden Bewusstseins und machen den Anderen zum Objekt, zerstören also gerade jene Struktur, die wir im Anderen zu fassen suchen. Der einzig authentische Zugang zum Anderen liegt also zunächst in der Anerkennung seiner prinzipiellen Transzendenz.

Auch die Struktur der Zeitlichkeit betrifft, wie wir gesehen haben, die Transzendenz, allerdings in anderer Weise. Sie ist ein ständiges ekstatisches Ausgreifen auf unsere Grenzen. In jeder Situation halten wir uns präreflexiv unsere zeitlichen Horizonte vor, da sie es ja sind, die die Situation als solche formen. Auch hier ist es wichtig zu sehen, dass der alltägliche zeitliche Modus derjenige der Wahrung dieser Distanz ist. Wir halten unsere zeitlichen Horizonte zumeist auf Distanz. Wenn wir uns jedoch explizit erinnern oder aber »die Zukunft« als zu planendes Objekt vor uns hinstellen, verlassen (bzw. modifizieren) wir den Bereich der Situation, in die wir zuvor noch gestellt waren. Die zeitlichen Horizonte erweisen sich innerhalb der

Situation, die durch sie gebildet wird, als dem präreflexiven Bewusstsein immanent. Sie sind der Garant dafür, dass es situativ irgendwie weitergeht, dass sich weiterhin etwas tut und die Situation nicht in der Undifferenziertheit bloßen unbewussten Seins aufgeht. Die Möglichkeit des Bewusstseins, sich selbst in der Existenz zu halten, ist also direkt an die Horizonte gekoppelt. Würde etwa der Sänger während des Singens seine zeitlichen Horizonte vergessen, so verharrte er im Moment, er behielte nur den gerade erklingenden Ton und vergäße den Zusammenhang der Melodie. Die Melodie erschließt sich ihm niemals als gegenwärtige Totalität, sondern nur innerhalb zeitlicher Horizonte.

Wird ein bestimmtes zeitliches Ereignis nun explizit Gegenstand des Bewusstseins, so wird das intentionale Band, das uns mit ihm verbindet, selbst intentional in den Blick genommen. Das erinnerte Ereignis, etwa der erste Ton einer gesungenen Melodie, erscheint uns in der Reflexion nun als transzendent, da ihm aktuell kein Sein mehr zukommt. Wir verleihen ihm nur ein virtuelles Sein, indem wir es aus der Dunkelheit der Vergangenheit zurückholen in die Gegenwart, wenn auch als Reflexion modifiziert. Die Transzendenz des Erinnerten konstituiert sich also durch die Reflexion, während es sich beim Anderen genau umgekehrt verhält: die Transzendenz liegt hier im Bereich der Unmittelbarkeit, in der konkreten Situation, in der er mir begegnet. Die Reflexion auf diesen Anderen verleiht ihm eine virtuelle Immanenz, die sich allerdings in jeder neuen Situation nicht bewährt, in der er mir wieder als transzendent erscheint.

In der konkreten Situation bilden die Zeit und der Andere die Horizonte meiner Welt. Das Retentionale und Protentionale ist gerade eben *noch* im Blick, der Andere gerade eben *schon*. Dazwischen liegt das weite Spektrum aktuell gegebenen weltlichen Seins. Reflexive Appräsentation ist nichts anderes als das Anrennen des Bewusstseins an eben diese Grenzen. Die Parallele zwischen der Zeit und dem Anderen ist nun genau deswegen nicht als Analogie zu sehen, weil diese beiden Grenzen des Zwischenreichs der Welt zwischen Immanenz und Transzendenz von verschiedenen Seiten – einmal von Seiten der Transzendenz, einmal von Seiten der Immanenz – angestoßen werden. Die Appräsentation des Anderen und der Erinnerung sind nicht analog, sondern komplementär. Sie ergänzen sich zu derjenigen reflexiven Klammer, mit der wir die Sphäre unmittelbaren Weltzugangs zu fassen versuchen. Wir werden später bei Mer-



leau-Ponty auf den Zusammenhang von Zeit und dem Anderen, allerdings unter anderen Voraussetzungen, zurückkommen.

## 1.5 Zum Begriff der existenzphilosophischen Phänomenologie

Der Begriff der existenzphilosophischen Phänomenologie umreißt das Feld der philosophischen Positionen, die in der vorliegenden Arbeit vornehmlich untersucht werden. Die von Edmund Husserl zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründete Bewegung der Phänomenologie wirkt in mannigfaltigen Verästelungen bis heute fort. Der Zusatz »existenzphilosophisch« stellt in diesem Kontext die Eingrenzung eines bestimmten Teilgebietes dar, in dem die hier zur Untersuchung stehende Problematik in besonderer Weise prominent geworden ist. Obwohl Husserl selbst nicht in strengem Sinne Existenzphilosoph ist, müssen seine zentralen Thesen, die die Grundlage sowie zum Teil auch die Folie bilden, vor der sich die nachfolgenden Positionen absetzen, in alle Überlegungen mit einbezogen werden.

Der erste Denker, der die Existenz als die Selbstbezogenheit des Menschen gedacht hat, ist Søren Kierkegaard. In *Die Krankheit zum Tode* heißt es: »Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.«<sup>14</sup> Existenz ist also keine Relation, keine Synthesis von ich und Ich, sondern der *Vollzug* dieser Relation *durch* das existierende Wesen selbst. Um das Selbstverhältnis vollziehen zu können, muss das Selbst aus sich heraustreten, sich transzendieren, die Position eines »Dritten«<sup>15</sup> einnehmen. Existenz als Selbstbezug ist somit auch immer Bezug zu einer Transzendenz; Karl Jaspers formuliert dementsprechend in *Philosophische Weltorientierung*: »Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.«<sup>16</sup> Das sich selbst transzendierende Selbst steht also hinein in einen transzendenten Bereich, der nicht es selbst ist, aber ohne den es nicht existieren würde: die Welt. In *Existenz-*

---

<sup>14</sup> Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode* (Kierkegaard 1957), 8. Einen allgemeinen Überblick über die Existenzphilosophie gibt Otto Bollnow: *Existenzphilosophie* (Bollnow 1947), insb. 322 ff.

<sup>15</sup> Kierkegaard 1957, 8 f.

<sup>16</sup> Karl Jaspers: *Philosophische Weltorientierung* (Jaspers 1956b), 15.

*erhellung* heißt es: »Existenz wird von der Welt angezogen als dem Medium ihrer Verwirklichung und abgestoßen als der Möglichkeit des Abfalls in bloßes Dasein.«<sup>17</sup> Existenz bedeutet also nicht eine reine sich denkende Subjektivität (*res cogitans*), die einer ihr disjunkten Welt reiner Gegenstände (*res extensa*) gegenübersteht, sondern ein Sein, das auf sich selbst bezogen und zugleich in inniger Weise mit der Welt verbunden ist. Damit sind alle philosophischen Fragen, die die Existenz betreffen, nicht nur Fragen über uns selbst, sondern zugleich Fragen, die das Wesen unseres *Weltbezugs* betreffen.

Im Kontext der Phänomenologie im weitesten Sinne war es zuerst Martin Heidegger, der in seiner frühen Philosophie die Existenz zum zentralen Gegenstand phänomenologischer Forschung machte. Existenz steht in *Sein und Zeit* für das Sein des Daseins, also des Seienden der Seinsart »Mensch«. An der einschlägigen Stelle heißt es:

»Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. [...] Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.«<sup>18</sup>

Existenz bedeutet also nicht wie in der traditionellen Metaphysik des Vorhandensein eines Seienden, so wie es etwa in der Frage nach der »Existenz Gottes« erörtert wird. Vielmehr ist sie als *Ek-sistenz*, als Aus-sich-Hinaus-stehen<sup>19</sup> zu lesen, als Tendenz des Daseins, sich zu transzendieren und mit »sich« ins Verhältnis zu treten. Dieses Seinsverhältnis des Daseins zu sich ist nun nicht etwa zufällig oder durch

<sup>17</sup> Karl Jaspers: *Existenzerhellung* (Jaspers 1956a), 4. »Dasein« ist hier allerdings nicht im heideggerschen Sinne, sondern im traditionellen Sinne des Vorhandenseins verstanden.

<sup>18</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Heidegger 1993) [SuZ], 12.

<sup>19</sup> Vgl. etwa die Randbemerkung aus Heideggers Handexemplar von *Sein und Zeit* auf Seite 133: »Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus-stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz.« (SuZ 442) In späteren Schriften allerdings wird das Selbstverhältnis des Daseins nicht mehr so stark betont wie in *Sein und Zeit*. In »Vom Wesen der Wahrheit« (Heidegger 1996b) [VWW] etwa bezeichnet der Begriff der Ek-sistenz dann die Freigabe des Daseins in die Offenheit des Seienden: »Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende.« (VWW 188); »Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent.« (VWW 189)

besondere reflexive Bemühungen des Denkens hervorgebracht, sondern Dasein verhält sich »immer irgendwie« zu seinem Sein. Dieses Charakteristikum des existenzphilosophischen Ansatzes widerspricht nicht etwa den Grundannahmen der Phänomenologie, aber es pointiert sie in einer Weise, die über den in der Struktur der Intentionalität liegenden Selbstbezug des Bewusstseins hinausgeht. In der Phänomenologie selbst sieht Heidegger nicht so sehr das Fundament der Philosophie als vielmehr deren Methode. »Der Ausdruck ›Phänomenologie‹ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser.«<sup>20</sup> Das Phänomen ist, wie Heidegger aus dem Griechischen ableitet, das von sich selbst her Sich-zeigende. Phänomenologie als Methode bedeutet dann: »Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.«<sup>21</sup> Die eigentlich fundamentale Frage der Philosophie hingegen ist nach Heidegger diejenige nach dem Sein des Seienden. Die Betrachtung der Phänomene soll deren ontologische Verfassung enthüllen. Diese Modifikation des husserlschen Ansatzes stellt ebenfalls keinen Widerspruch zu den Grundannahmen der Phänomenologie dar, sie akzentuiert lediglich die ontologische Ebene. Es geht Heidegger nicht um die Erhellung der Konstitution von Subjektivität und Objektivität, sondern um die zugrunde liegenden Seinsstrukturen, die eine solche Unterscheidung überhaupt erst ermöglichen. Daher beginnt Heidegger auch nicht wie Husserl beim Phänomen des Bewusstseins, da die Betrachtung des Bewusstseins in seiner Intentionalität bereits die Vorentscheidung einer Trennung zwischen objektiv Seiendem und auf dieses gerichtetem und es damit in seiner Objektivität konstituierendem Bewusstsein enthält.

Die Perspektive eines Daseins, das vor aller theoretischen Spaltung des Seienden in Subjekt und Objekt existierend im heideggerischen Sinne *in der Welt ist*, also neben dem ontologischen Selbstverhältnis eine ebenso ontologisch ursprüngliche Verbindung zur Welt besitzt, ist unter dem Primat des Bewusstseins undenkbar. Das Bewusstsein der Subjektivität verstellt nach Heidegger den Blick auf die Phänomene, wie sie sich von sich selbst her zeigen. Aufgabe der Phänomenologie ist es nun, die Verstellungen und Verdeckungen an den Phänomenen aufzuweisen und abzutragen. Damit ontologisiert er

<sup>20</sup> SuZ 27.

<sup>21</sup> SuZ 34.

nicht nur die Phänomene, indem er – wie exemplarisch angeführt – statt des Bewusstseins das Dasein in den Blick nimmt, sondern er ontologisiert die Phänomenologie selbst, indem er sie methodisch in sein Konzept einer Fundamentalontologie einbettet. Trotzdem bleibt die Phänomenologie für die Ontologie unentbehrlich, da nur durch ihre strenge Methode zuverlässig das Sich-Zeigende unverstellt zum Vorschein gebracht werden kann. Heidegger schreibt daher: »Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*«<sup>22</sup>

Die Hervorhebung der unhintergehbaren Verbundenheit von Dasein und Welt ist, dies muss an dieser Stelle angemerkt werden, nicht allein Heideggers Verdienst. Sie findet sich ebenfalls in Husserls<sup>23</sup> Spätwerk unter der Betrachtung der *Lebenswelt* als »dem allgemeinen ›Boden‹ menschlichen Weltlebens«<sup>24</sup>.

Die existenzphilosophische Phänomenologie zeichnet sich also neben der *Methodisierung* durch eine *Ontologisierung* aus. Diese Charakteristika werden auch bei den weiteren zur Untersuchung stehenden Positionen aufgefunden werden, die im Allgemeinen als *Existenzialphänomenologie* bezeichnet werden. Unter diesem Begriff wird gewöhnlich eine bestimmte Richtung der französischen Phänomenologie verstanden, deren Hauptvertreter, zumindest für die in der vorliegenden Untersuchung verfolgte Fragestellung, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty sind, die, von Husserl und Heidegger beeinflusst, zur Mitte des 20. Jahrhunderts in Frankreich wirksam waren. Paul Ricœur hat für die 1957 erschienene *Encyclopédie Française* den Artikel »*Phénoménologie existentielle*« verfasst, in dem es heißt:

<sup>22</sup> SuZ 35.

<sup>23</sup> Husserl selbst hat allerdings Heideggers Ansatz nie gewürdigt. Heidegger habe nach Husserl »die phänomenologische Reduktion nicht verstanden« und betreibe »diese ›modische‹ Existenzphilosophie, berichtet Otto Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pöggeler 1990), 79.

<sup>24</sup> Edmund Husserl: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Husserl 1962b) [Krisis], 158. Die Entwicklung der Phänomenologie darf keineswegs linear aufgefasst werden, etwa im Sinne einer Entwicklung von einer transzendentalen zu einer lebensweltlichen Phänomenologie. Die werkimmanenten Bezüge, Abhängigkeiten und Brüche können in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden, zumal selbst in der Husserl-Forschung in dieser Hinsicht kein Konsens zu finden ist.

»On va montrer que la phénoménologie dite existentielle n'est pas un secteur juxtaposé à la »phénoménologie transcendentale«, mais cette phénoménologie même, devenue *méthode* et mise au service d'une problématique dominante, la problématique de l'*existence*.«<sup>25</sup>

Zur Methode gewordene Transzendentalphänomenologie im Dienste der Problematik der Existenz, diese Charakteristika unterscheiden sich auf den ersten Blick nicht von Heideggers Verständnis von Phänomenologie in *Sein und Zeit*. Auch die dort vorgenommene Ontologisierung der Phänomenologie findet sich bei den französischen Autoren wieder. So ist etwa Sartres phänomenologisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* im Untertitel ausgewiesen als »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«. Dennoch sind Unterschiede festzustellen, die es angeraten erscheinen lassen, den Terminus der »Existenzialphänomenologie« den französischen Autoren vorzubehalten und als Oberbegriff denjenigen der »existenzphilosophischen Phänomenologie« zu wählen. Diese Unterscheidung ist für die Thesen der vorliegenden Arbeit nicht zentral, da im Laufe der Untersuchung die betreffenden Positionen ständig in Beziehung gesetzt werden und Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten dadurch klar werden. Der Genauigkeit halber und zur Begriffsklärung und -abgrenzung sollte aber im Zuge dieser Einleitung zumindest auf einige offensichtliche Differenzen hingewiesen werden. So ist etwa der heideggersche Grundansatz einer durch die Daseinsanalytik zu begründenden Fundamentalontologie unter der für Heideggers Denken insgesamt charakteristischen Fragestellung nach dem Sinn von Sein überhaupt in seiner Radikalität bei den französischen Phänomenologen nicht zu finden.<sup>26</sup> Bei diesen hingegen stehen die »existentiellen«

---

<sup>25</sup> Ricœur 1957, 19.10-8. Vgl. zu dieser Definition auch Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich* (Waldenfels 1998), 47. Ricœur konstatiert in diesem Artikel allerdings auch einen »existentiellen« Zug beim späten Husserl selbst, den er an der dort stärkeren Gewichtung der Analyse der Probleme der Wahrnehmung knüpft: »La phénoménologie husserlienne est devenue de plus en plus existentielle à mesure que le problème de la perception a pris le pas sur tous les autres« (19.10.9). Die Wahrnehmung, gefasst als vorgängiger Grund und genetischer Ursprung aller Operationen des Bewusstseins ist nach Ricœur Ausdruck einer Tendenz des späten Husserls zur existentiellen Problematik: »en effet, c'est dans la perception, ainsi réinterprétée, que se révèlent simultanément le sens de l'existence des choses et celui de l'existence du sujet« (19.10.9).

<sup>26</sup> Heidegger hat sich zwar oft missverstanden gefühlt, wenn seine Kritiker *Sein und Zeit* auf die existenzialen Analysen, ausgehend von den Phänomenen der Alltäglichkeit, reduzieren wollten und damit die fundamentalontologische Komponente übersahen, so

Grundmotive, also diejenigen, die das konkrete Situiert-sein des Menschen betreffen, wie etwa Freiheit, Leib und Anderer, im Zentrum der Betrachtung.

Für den so genannten Existentialismus wird ein Existenzbegriff bedeutsam, der die radikale Freiheit des Menschen im Sinne einer Verantwortlichkeit für die Selbstbestimmung der eigenen Existenz angesichts der Kontingenz der Welt betont.<sup>27</sup> Da der Existentialismus als Bezeichnung einer philosophischen Denkrichtung eine oft missverstandene oder umgedeutete Modeerscheinung innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt, würde er im Kontext der vorliegenden primär an der Phänomenologie orientierten Untersuchung nur Verwirrung stiften und wird daher als Begriff nicht weiter verwendet. Bekanntlich ist ja Heidegger von Sartre als Existentialist bezeichnet worden, hat sich aber gegen diese Bezeichnung gewehrt.<sup>28</sup>

Auch im phänomenologischen Stil lassen sich Unterschiede feststellen. Besonders bei Sartre wird sich zeigen, dass das Beispielhafte und Prosaische an seinen phänomenalen Ausführungen an vielen

---

wie es der folgende Satz aus dem zwei Jahre nach *Sein und Zeit* erschienenen Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger 1991) [GA 3] mit anekdotischem Reiz belegt: »Die existenziale Analytik der Alltäglichkeit will nicht beschreiben, wie wir mit Messer und Gabel umgehen« (GA 3, 235). Der darin ausgedrückte Vorwurf trifft allerdings die französischen Interpreten nicht, es liegt lediglich eine Akzentverschiebung vor: bei Heidegger soll die existenziale Analytik zur Ontologie führen, bei Sartre u. a. dient die Ontologie zur Erhellung der Existenz.

<sup>27</sup> Vgl. Karl-Heinz Lembeck: *Einführung in die phänomenologische Philosophie* (Lembeck 1994), 118f. Dort wird über das Anliegen, das die französische Existenzialphänomenologie antreibt, und welches sowohl von der transzendentalen Phänomenologie Husserls wie auch der »hermeneutischen« Phänomenologie Heideggers verfehlt wird, gesagt: »Dieses Anliegen betrifft die Aufgabe menschlicher Selbstbestimmung, die ihre Krisis in der scheinbar unüberwindlichen Spannung zwischen dem Anspruch auf radikale Selbstverantwortung für die eigene Existenz und dem Faktum unvermeidbarer Eingebundenheit in die kontingenten Strukturen der Welt findet.«

<sup>28</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: »Der Existentialismus ist ein Humanismus« (Sartre 2000), 148. Sartre rechnet hier Heidegger und sich selbst zu den atheistischen Existentialisten. Vgl. dazu Heideggers »Brief über den Humanismus« (Heidegger 1996a) [Hum]: »Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt in dessen den Namen ›Existentialismus‹ als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des ›Existentialismus‹ hat mit jenem Satz in ›Sein und Zeit‹ nicht das geringste gemeinsam« (Hum 329). Er bezieht sich hier auf den Satz: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz« (SuZ 42). Sartre, so Heidegger, verwende in seiner Formel weiterhin den metaphysischen Begriff der existentia, während der Satz aus *Sein und Zeit* existenzial-ontologisch zu lesen ist: »der Mensch west so, daß er das ›Da‹, das heißt die Lichtung des Seins, ist« (Hum 325).

Stellen über eine bloße Veranschaulichung abstrakter Sachverhalte hinausgeht. Dies ist auch bei Heidegger so und gilt natürlich generell für die Phänomenologie. Aber während Heidegger in seinen Analysen letztlich doch das Abstrakte in Form der den Phänomenen zugrunde liegenden Existenziale im Blick hat, liegt im »deskriptiven Stil«<sup>29</sup> der Existenzialphänomenologie das Bestreben, die Existenz sich uns nicht primär in der Analyse, sondern in ihrem Vollzug, in der konkreten Situation, enthüllen zu lassen. Das prägnante Vorwort, das Maurice Merleau-Ponty seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* voranstellte, gilt inzwischen als ein »Manifest« der französischen Phänomenologie.<sup>30</sup> Merleau-Ponty stellt dort heraus, die Notwendigkeit, die Frage: »Phänomenologie – was ist das?«<sup>31</sup> immer wieder zu stellen, gründe darin, dass in ihr nicht ein abgeschlossenes System vorliegt, sondern ein Stil, eine Bewegung des Denkens.<sup>32</sup> Ein »Stil« ist wieder etwas anderes als eine Methode. Die Phänomenologie als Stil des Denkens ist nicht ein Vehikel der Ontologie, sondern eine eigenständige Bewegung, die von einer internen Dynamik getragen ist:

»Phänomenologie ist Transzendentalphilosophie, die die Thesen der natürlichen Einstellung, um sie zu verstehen, außer Geltung setzt – und doch eine Philosophie, die lehrt, daß Welt vor aller Reflexion in unveräußerlicher Gegenwart »je schon da« ist, eine Philosophie, die auf nichts anderes abzielt, als diesem naiven Weltbezug nachzugehen, um ihm endlich eine philosophische Satzung zu geben.«<sup>33</sup>

Die naive Einstellung, unser natürlicher präreflexiver Zugang zur Welt ist demnach nicht nur Ausgangs-, sondern auch Zielpunkt der Phänomenologie. Jede durch Reflexion gewonnene Abstraktion will zurück versetzt werden in die Sphäre unmittelbaren und lebendigen Weltzugangs. Reflexion, so betont Merleau-Ponty immer wieder, ist »Reflexion auf ein Unreflektiertes«<sup>34</sup>, doch dieses Unreflektierte wird zumeist nicht bedacht. Aufgabe der Phänomenologie ist es zu versuchen, sich aller reflexiven Voreingenommenheit zu enthalten,

<sup>29</sup> Ricœur 1957, 19.10-10.

<sup>30</sup> Vgl. Waldenfels 1998, 47.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966) [PhW], 3.

<sup>32</sup> PhW 4.

<sup>33</sup> PhW 3.

<sup>34</sup> PhW 6.

um jenes Unreflektierte des natürlichen Weltbezugs in den Blick nehmen zu können. Doch die phänomenologische Reduktion ist nicht Ziel, sondern nur Mittel, sie ist ebenfalls Reflexion und keineswegs in der Lage, unseren natürlichen Weltzugang rational zu fassen. Damit wird deutlich, dass die Phänomenologie nicht nur als System ungeschlossen bleibt, sondern als Stil des Denkens sogar prinzipiell *unabschließbar* ist.

»Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der vollständigen Reduktion. Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem. Doch da wir zur Welt sind, da alle unsere Reflexionen ihrerseits auch in den Zeitstrom verfließen, den sie zu fassen suchen (in ihn, sagt Husserl, »sich einströmen«), gibt es kein Denken, das all unser Denken umfaßte.«<sup>35</sup>

Hierin liegt für Merleau-Ponty der tiefere Grund dafür, dass die Phänomenologie immer wieder und immer noch – auch ein halbes Jahrhundert nach ihrer Begründung – ein Neubeginn ist. Dann bliebe aber immer noch die Frage nach der Motivation des phänomenologischen Denkstils zu stellen. Warum lässt sich das Denken stets von Neuem auf eine unabschließbare Bewegung ein und verbleibt nicht bei seinen reflexiven Analysen, die das Unreflektierte des unmittelbaren Weltzugangs unangetastet lassen? Merleau-Ponty führt das von Eugen Fink herausgestellte Motiv des »Erstaunens angesichts einer Welt«<sup>36</sup> an. Im naiven Staunen, das zur Initialzündung einer philosophischen Bewegung wird, klingt zum ersten Mal ein Topos an, der für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung sein wird. Gemeint ist der in ihm liegende »Bruch« des natürlichen Weltzugangs. Im Staunen zerbricht die Naivität, und unser Denken wird auf den Weg geschickt, die bislang unhinterfragte fundamentale Verbundenheit mit der Welt zu hinterfragen. Es wird zu zeigen sein, dass alle hier behandelten phänomenologischen Positionen einen spezifischen Bruch einschließen. Allen gemeinsam ist, und auch hierin zeigt sich die Unabschließbarkeit phänomenologischen Denkens, dass der Bruch keinerlei Ansatz zu seiner Aufhebung liefert. Er wird sich nicht im Nachhinein als notwendig erweisen, die Ergebnisse der Analyse lassen sich nicht in ihm begründen, sondern sein Auftauchen wird ebenso kontingent bleiben wie die Welt selbst. Es ist be-

<sup>35</sup> PhW 11.

<sup>36</sup> Vgl. Eugen Fink: »Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik« (Fink 1933) sowie S. 41 f.



merkwürdig, dass Merleau-Ponty diese zentrale Einsicht bereits auf den ersten Seiten seines Hauptwerkes ausspricht:

»Alles Mißverständnis zwischen Husserl und seinen Interpreten wie der ›existenzphilosophischen‹ Dissidenz, auch alles Selbstmißverständnis Husserls kommt letztlich daher, daß ein Bruch in unserem Vertrautsein mit der Welt notwendig ist, soll die Welt erblickt und ihr Paradox erfaßt werden können, dieser Bruch aber nichts uns zu lehren hat als ihr unmotiviertes Entspringen.«<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> PhW 11.

## 2. Edmund Husserl: Der Andere auf dem Weg zur objektiven Welt

Die erste Theorie der Intersubjektivität, die uns im Rahmen der vorliegenden Untersuchung interessieren wird, ist diejenige Edmund Husserls.<sup>1</sup> Es wird zu zeigen sein, wie die transzendente Konstitution des Anderen die entscheidende Brücke vom solipsistisch vereinzelter Ego zur für alle Menschen allgemein verbindlichen Konstitution der objektiven Welt wird. Der Andere gelangt also nicht – wie es in später zu behandelnden Positionen der Fall sein wird – als existentielles Problem, sondern als methodischer Schritt zur streng philosophischen Herleitung der Struktur der objektiven Welt in den Blick des Phänomenologen. Was dies im Einzelnen bedeutet, wird im Laufe dieses Kapitels zu klären sein. Den Einstieg in Husserls Denken liefert hierbei der Begriff des Transzendentalen, der für ihn untrennbar mit der Phänomenologie verbunden ist.

Die monumentale Größe und der inhaltliche Reichtum des husserlschen Werkes zwingen uns dazu, bei der Ausarbeitung gewisse Schwerpunkte zu setzen. Im einleitenden Teil wird besonders die jeglicher Phänomenologie zugrunde liegende Reflexionsproblematik Beachtung finden, denn gerade in dieser Hinsicht hat Husserl die Philosophie, namentlich die Transzendentalphilosophie, um wesentliche Einsichten bereichert. Das eigentliche Kernstück unserer Betrachtung der Intersubjektivitätstheorie wird dann auf der Grundlage der *Cartesischen Meditationen* (Husserliana I) entwickelt werden. In der fünften Meditation findet sich die am präzisesten ausgeführte Fassung innerhalb des veröffentlichten Werkes. Aber auch die entsprechenden Stellen der *Formalen und transzendentalen Lo-*

---

<sup>1</sup> Zur Einführung in die Phänomenologie Husserls empfehlen sich Karl-Heinz Lembeck: *Einführung in die phänomenologische Philosophie* (Lembeck 1994), Wilhelm Szilasi: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls* (Szilasi 1959), so wie speziell zur Thematik der Intersubjektivität Julia V. Iribarne: *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (Iribarne 1994).

gik (Husserliana XVII), die Bände zur Intersubjektivität (Husserliana XIII – XV) und einzelne Passagen anderer ausgewählter Texte werden ergänzend betrachtet werden. Es werden verschiedene Ansätze vergleichend berücksichtigt<sup>2</sup>, ohne jedoch dabei näher auf einzelne innerweltliche Entwicklungslinien, die in der Rezeption Husserls durchaus kontrovers gesehen werden, einzugehen. Wir berufen uns hierbei auf eine Tendenz der Husserlforschung, die sein Werk als homogenes Ganzes betrachtet.<sup>3</sup>

## 2.1 Das transzendente Problem

Die Phänomenologie versteht sich als Transzendentalphilosophie – darauf wurden wir bereits in der Einleitung durch ein Zitat Merleau-Pontys aufmerksam.<sup>4</sup> Wenn nun ihr Begründer Edmund Husserl in seinem »Encyclopaedia Britannica«-Artikel zur Phänomenologie gar von ihr als der »echten Transzendentalphilosophie«<sup>5</sup> spricht, dann

---

<sup>2</sup> Hermann Zeltner hat in seinem Aufsatz »Das Ich und die Andern« (Zeltner 1959) darauf hingewiesen, dass Husserl gerade das Problem der Intersubjektivität »von immer neuen Ansatzpunkten« (ebd., 291) her angegangen ist, vgl. auch Iribarne 1994, 21.

<sup>3</sup> Bereits unter den ersten Husserl-Schülern herrschte Uneinigkeit darüber, ob etwa die in den *Ideen* vorgefundene »transzendente Wendung« Husserls einen Bruch innerhalb der Phänomenologie darstelle. Bereits 1933 weist aber Eugen Fink in seinem Aufsatz »Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik« auf die innere Stringenz der gedanklichen Entwicklung Husserls hin: »Dieser innere Umbruch vollzieht sich im Ringen um die Gewinnung des philosophischen Selbstverständnisses, als die Selbstbemächtigung der sein Denken im Innersten forttreibenden Intentionen.« (Fink 1933, 321) Auch Ludwig Landgrebe weist darauf hin, dass es sich eher um einen Bruch innerhalb der phänomenologischen Schule als einen Bruch innerhalb des husserlschen Denkens selbst handelt. Die meisten der neueren Untersuchungen über Husserls Phänomenologie seien bereits methodisch so vorgegangen, dass sie »vom Spätwerk und den Manuskripten der letzten Lebensperiode Husserls ausgehen, um die früheren Arbeiten als Schritte auf dem Wege zu seinen letzten Einsichten zu verstehen.« (Landgrebe 1976, 18) Dieses methodische Prinzip habe sich als fruchtbar erwiesen, »indem mit ihm nachgewiesen werden konnte, daß sich in der Entwicklung der Gedanken Husserls kein Bruch finden läßt, sondern daß sie einer von Anfang an leitenden Intention entspricht, die freilich in ihrer Entfaltung erst allmählich zur Klarheit über das kommt, worauf sie von Anfang an hinaus war.« (ebd.) Vgl. auch Lembeck 1994, 23, der dort ebenfalls auf die Themenkonstanz innerhalb des husserlschen Werkes hinweist.

<sup>4</sup> Vgl. S. 30

<sup>5</sup> Edmund Husserl: Der Encyclopaedia Britannica Artikel, in: Husserl 1962a [Enc], 288. Vgl. auch Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die trans-*

liegt darin mehr als der Hinweis auf das thematische Feld, mit dem sich die Phänomenologie befasst. Es wird zugleich der Anspruch ausgedrückt, das transzendente Feld in besonders ursprünglicher Weise und adäquater als andere Transzendentalphilosophien zu erfassen.<sup>6</sup> Der Begriff einer Transzendentalphilosophie erinnert natürlich sofort an Kant, und obwohl sich Husserl bei der Bestimmung des transzendentalen Feldes der Phänomenologie eher auf Descartes als auf Kant beruft, ist es angemessen, an dieser Stelle mit der klassischen Formulierung aus der *Kritik der reinen Vernunft* einzusetzen. Dort heißt es in der Einleitung der zweiten Auflage:

»Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde *Transzendental-Philosophie* heißen.«<sup>7</sup>

Gegenstand transzendentaler Erkenntnis ist unsere »Erkenntnisart« von Gegenständen; es handelt sich somit um Erkenntnis über Erkenntnis – gleichsam um Erkenntnis zweiten Grades. Wenn unser Erkenntnisvermögen sich auf sich selbst richtet, so steht damit das erkennende Subjekt selbst im Blick. Die transzendente Denkweise ist also im Kern die philosophische Reflexion des Denkens auf sich. Bekanntlich ist die *Kritik der reinen Vernunft* in Kants eigenem Verständnis nicht die Transzendentalphilosophie selbst, sondern sie ist die methodische Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Wissenschaft von der apriorischen Erkenntnis.<sup>8</sup> Als solche enthält sie

---

*zendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserl 1962b) [Krisis], 71: »Es ist, wie ich hier versuchen werde zu zeigen, eine Ausgerichtetheit auf eine *Endform* der Transzendentalphilosophie – als Phänomenologie –, in der als aufgehobenes Moment die *Endform der Psychologie* liegt, die den naturalistischen Sinn der neuzeitlichen Psychologie entwirrt.

<sup>6</sup> Namentlich setzt sich Husserl hier gegen einen bis auf John Locke zurückgehenden Psychologismus ab, der das durch Descartes aufgeworfene Problem der transzendentalen Subjektivität durch eine systematische Erforschung der reinen Seele in der inneren Erfahrung zu fassen suchte (vgl. Enc 287).

<sup>7</sup> KrV B 25. In der ersten Auflage heißt es an dieser Stelle: »..., die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unsern Begriffen* a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt« (KrV A 11 f.). Hieraus erhellt, worauf sich das »System solcher Begriffe« im zweiten zitierten Satz bezieht. Gleichwohl trifft die B-Variante genauer die Intention transzendentaler Fragestellung.

<sup>8</sup> Dieser Formulierung trägt die Auffassung Heideggers Rechnung, bei der *Kritik der reinen Vernunft* handle es sich entgegen der üblichen Interpretation nicht um eine Erkenntnistheorie. Erkenntnis ist zwar der *Gegenstand* der *Kritik*, das *Prinzip* aber, das

aber bereits die »vollständige Idee«<sup>9</sup> der Transzendentalphilosophie, die dann nur noch die konsequente Auslegung der in der Kritik gewonnenen Prinzipien ist.

Die Besonderheit transzendentaler Argumentation liegt nun darin, dass nicht aus einem allgemeinen Prinzip deduktiv das Besondere abgeleitet wird, sondern es werden, ausgehend von einem unhintergehbaren Faktum, die – dann transzendental zu nennenden – Bedingungen reflektiert, die diesem Faktum notwendig vorausgehen müssen und es erst ermöglichen. Bei Kant ist dies das Faktum menschlicher Erkenntnis. Die Suche nach nicht-empirischer synthetischer Erkenntnis gerät in transzendentaler Einstellung zu einer Suche nach nicht-empirischen Bedingungen der Möglichkeit dieser Erkenntnis. Die zentrale Frage ist nicht, *welche* synthetischen Urteile *a priori* es gibt, sondern: *Wie* sind diese *möglich*?

Eine solche Betrachtung zielt auf die transzendente Beschaffenheit nicht nur des erkennenden Subjekts, sondern auch der *Gegenstände* der Erkenntnis. Dasjenige, was für uns Gegenstand ist, muss uns in einer Weise erscheinen, die der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens angemessen ist. In dieser Einsicht liegt die entscheidende Umwendung des Denkens, die Kant so gern mit Kopernikus vergleicht, und die er in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durch Formulierungen wie die folgende einleitet:

»Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.«<sup>10</sup>

Wenn sich, wie hier hypothetisch formuliert ist, der Gegenstand nach der Beschaffenheit der Anschauung richtet, so ist damit nicht gemeint, dass diese dem Gegenstand sein Sein verleiht, sondern dass

---

dort aufgefunden wird, reicht ontologisch tiefer: »Die Kritik der reinen Vernunft hat mit ›Erkenntnistheorie‹ nichts zu schaffen. Wenn man überhaupt die Auslegung als Erkenntnistheorie gelten lassen könnte, dann wäre zu sagen: die Kritik der reinen Vernunft ist nicht eine Theorie der ontischen Erkenntnis (Erfahrung), sondern eine solche der ontologischen. [...] Mit dem Problem der Transzendenz wird an die Stelle der Metaphysik nicht ›Erkenntnistheorie‹ gesetzt, sondern die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt« (GA 3, 17).

<sup>9</sup> KrV A 14, B 28.

<sup>10</sup> KrV B XVII.

sie ihm die Strukturen vorgibt, nach denen er für ein menschliches Anschauungsvermögen zum Gegenstand werden kann. In Termini der Phänomenologie gesprochen bedeutet dies: die Subjektivität des Subjekts ist *konstitutiv* für die Objektivität ihrer Objekte. Es ist für ein Verständnis der Phänomenologie nicht produktiv, Husserl direkt mit Kant zu vergleichen, zumal sich Husserl entschieden vom kantischen Idealismus absetzt, der einerseits durch die Voraussetzung bestimmter Seelenvermögen Annahmen an den Beginn der Philosophie stellt, die unzulässige Anleihen aus psychologischen Wissenschaften enthalten<sup>11</sup>, andererseits durch den Grenzbegriff einer Welt der »Dinge an sich«<sup>12</sup> eine aus phänomenologischer Sicht uneinholbare transzendente Struktur in das Wesen der Dinge einführt. Die transzendente *Denkweise* hingegen findet sich auch in Husserls Ansatz, und insofern ist der Weg über Kant durchaus ein hilfreicher Einstieg in die Phänomenologie.

Husserls Ausgangspunkt, an dem die transzendente Reflexion einsetzt, ist die »natürliche Einstellung«, unser natürliches und unreflektiertes Sein in der Welt. Wir finden die Welt nicht einfach als massive Barriere vor, die sich unserem Sinnesapparat entgegenstellt, sondern befinden uns immer schon mitten in ihr und im Umgang mit ihr. Durch diesen unreflektierten Umgang beziehen wir immer schon eine gewisse Stellung gegenüber der Welt. »Leben ist Stellungnehmen«<sup>13</sup> heißt es bei Husserl, und darin liegt die ständige Bezugnahme auf bestimmte Aspekte der Welt und Ausblendung anderer Aspekte.<sup>14</sup> Ein erster fundamentaler Wesenszug unseres Weltbezugs ist also sein Gerichtet-sein, oder mit dem gängigen Terminus ausgedrückt: seine *Intentionalität*<sup>15</sup>. Wir sind immer gerichtet auf etwas, nehmen stets eine Stellung ein, sind also in Bezug auf die Welt

<sup>11</sup> Vgl. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen I* (Husserl 1975) [Hua XVIII]; dort wird in einer Anmerkung Kants Erkenntnistheorie in weiten Teilen als »Psychologismus der Seelenvermögen« bezeichnet.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Husserl 1995) [CM], 88.

<sup>13</sup> Hua XXV, 56.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Lembeck 1994, 39.

<sup>15</sup> Der Begriff der Intentionalität entstammt der Scholastik, wurde im 19. Jahrhundert von Husserls Lehrer Franz Brentano aufgegriffen und von Husserl modifiziert übernommen. Zur »tiefergehenden Differenz« des Terminus der Intentionalität bei Brentano und Husserl vgl. Ludwig Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie* (Landgrebe 1963), 11–18, insbes. 11: »Brentano spricht nie wie Husserl von der »Intentionalität des Bewußtseins«, sondern immer nur von der intentionalen Beziehung, der Beziehung, die die einzelnen Akte auf etwas, auf ihr intentionales, »mentales« Objekt haben.«

immer involviert, niemals distanziert. Träger der Intentionalität ist das Bewusstsein, und die Sphäre, innerhalb derer sich der natürliche Weltzugang des Bewusstseins abspielt, ist der unmittelbare vorstellende Akt: das Erlebnis. Diese Konstellation findet sich immer wieder an jenen Stellen, an denen Husserl in die phänomenologische Denkweise einführt. So findet sich beispielsweise im ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* eine Meditation über die natürliche Einstellung, die wie folgt beginnt: »Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie.«<sup>16</sup> Das Bewusstsein ist hier selbst in dieser elementaren Betrachtung nicht mit sich allein, sondern es ist sich einer Welt bewußt, die es unmittelbar erfährt und deren »Mitglied«<sup>17</sup> es zugleich ist.

Das Bewusstsein in seiner Intentionalität ist in Husserls Phänomenologie der Ausgangspunkt, das Faktum, an dem die transzendente Reflexion einsetzt. Die natürliche Einstellung kennzeichnet hierbei die vorphänomenologische Bewusstseins-sphäre, zu der auch die Einstellung der positiven Wissenschaften gerechnet wird. Positiv heißen diese Wissenschaften deshalb, weil ihnen eine Setzung zugrunde liegt, die allerdings innerhalb der Wissenschaften unreflektiert bleibt. Diese naive Setzung teilt die Wissenschaft mit dem allgemeinen vorphänomenologischen Bewusstseinsleben in natürlicher Einstellung. Husserl nennt sie die *Generalthesis* der natürlichen Einstellung:

»Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die ›Wirklichkeit‹, das sagt schon das Wort, finde ich als *daseiende* vor und *nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als Daseiende* hin.«<sup>18</sup>

Diese Thesis ist in mehrfacher Hinsicht naiv. Einerseits finde ich die Wirklichkeit als ein »Gegenüber« vor, als ein Außen gegenüber dem Innen des Bewusstseins. Andererseits nehme ich qua Bewusstsein

---

<sup>16</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch* (Husserl 1976) [Ideen I], 56.

<sup>17</sup> Ideen I, 58.

<sup>18</sup> Ideen I, 61.

aber zugleich einen Platz ein in dieser Wirklichkeit. Hier deutet sich das klassische Problem an, wie die *res cogitans* mit der *res extensa* in einer Welt verbunden sein kann, wenn beide Substanzen einander prinzipiell disjunkt sind. Weiterhin finde ich auch andere Menschen in der Welt vor, bei denen ich davon ausgehe, dass sie in gleicher Weise wie ich selbst mit der Welt natürlich verbunden sind. Schließlich nimmt die natürliche Einstellung unhinterfragt das Dasein der sich ihr anbietenden Welt an. Diese drei Aspekte – die Äußerlichkeit der Welt, dass sie von Bewusstsein »bewohnt« wird und dass sie von diesen unabhängig real existiert – charakterisieren »die« eine Welt, in der wir leben. Die Thesis der natürlichen Einstellung legitimiert sich durch die Vorfindlichkeit der Welt, also den Umstand, dass unsere Haltung ihr gegenüber zwangsweise eine passive ist und dass die Welt dadurch in ihrer Beschaffenheit nicht von konstitutiven Leistungen der Subjektivität abhängen kann. Die Unhinterfragtheit der Vorfindlichkeit der Welt wird als Unhinterfragbarkeit interpretiert, und folglich muss alle Leistung der positiven Wissenschaft darin bestehen, die Erkenntnis der vorhandenen Welt auf dem Boden der Generalthesis zu vervollständigen und vervollkommen.

Wird die natürliche Einstellung aber erst einmal *als Einstellung* entlarvt und begriffen, so ergibt sich nach Husserl für die Philosophie die Möglichkeit einer radikalen Umwendung. Wenn jedes Erleben intentional ist und jeder *intentio* eine Einstellung zugehört, so kann im Strom des Erlebens die Einstellung dahingehend modifiziert werden, dass die in ihr liegenden unreflektierten Setzungen schlicht nicht »mitgemacht« werden. Resultat ist wiederum eine Einstellung, die ihrerseits in den Erlebnisstrom einfließt, die aber einen Bruch in der natürlichen Einstellung markiert. Husserl nennt diese Einstellung die *ἐποχή*, das Inne-halten, das dem Philosophierenden die Pforte zur phänomenologischen Betrachtung öffnet. Alle phänomenologische Reduktion, alles Außer-Geltung-setzen, Einklammern und Ausschalten beruht auf *ἐποχή*. Da *ἐποχή* und Reduktion oft gleichgesetzt werden, ihre Unterscheidung uns aber präziser jenen Punkt des Bruchs mit der natürlichen Einstellung markieren lässt, der für die vorliegende Untersuchung wichtig sein wird, lohnt es sich, noch etwas bei der genaueren Betrachtung jener genuin philosophischen Haltung der *ἐποχή* zu verweilen. Zunächst einmal ist sie, darauf wurde bereits hingewiesen, immer noch eine Einstellung bezüglich der Welt. Die allgemeine Struktur der Intentionalität kann auch in der *ἐποχή* nicht außer Geltung gesetzt werden. Gleichwohl ist sie



eine reflexive Einstellung, da sie sich als Einstellung auf das generelle Eingestellt-sein des Bewusstseins bezieht. Auch in der natürlichen Einstellung findet sich Reflexion, aber die durch die ἐποχή begründete Reflexion ist reflexiv in jenem Sinne, den Husserl *transzendental* nennt:

»In der natürlichen Reflexion des Alltagslebens [...] stehen wir auf dem Boden der als seiend vorgegebenen Welt [...]. In der transzendental-phänomenologischen Reflexion entheben wir uns dieses Bodens durch die universale ἐποχή hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt.«<sup>19</sup>

An dieser Stelle lässt sich zugleich verdeutlichen, dass auch ἐποχή und Reflexion keinesfalls gleichgesetzt sind. Der Bruch der alltäglichen Einstellung liegt *in* der Reflexion und geschieht *durch* die ἐποχή. Es ist deutlich, dass aus Husserls Formulierung nicht hervorgeht, der Bruch der natürlichen Einstellung würde durch einen reflexiven Akt *bewirkt*. Vielmehr scheint es so zu sein, dass die transzendente Reflexion durch die ἐποχή *wachgerufen* wird. Wenn dies zutrifft, dann ergibt sich eine interessante Perspektive für den Blick auf die Genesis von philosophischer Reflexion und somit den Beginn von Philosophie überhaupt. Es stellt sich dann nämlich die Frage, wodurch der die Philosophie begründende Bruch mit der Alltäglichkeit motiviert ist. Husserl selbst argumentiert häufig auf der Ebene einer Absetzung gegen eine voraussetzungsbehaftete empirische Psychologie und allgemeiner mit dem Streben nach letztgültiger apodiktischer Evidenz zur Grundlegung aller Wissenschaften. Dies wären Motive, die alle noch ausgehen von der Sphäre natürlicher Reflexion. Gleichwohl ist deutlich, dass diese Sphäre durch die ἐποχή radikal überschritten wird, und die Motivation sowie überhaupt die Möglichkeit einer solchen Überschreitung kann aus natürlicher Reflexion allein nicht abgeleitet werden. Es scheint doch so, als zeige sich hier im Kern ein Grundvermögen und eine Tendenz menschlichen Denkens zur Philosophie. Eugen Fink, Husserls Assistent und einer der ersten prominenten Interpreten der Phänomenologie, weist in seinem klassischen Aufsatz »Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik« auf die schwierige Motivlage der Phänomenologie hin, wenn er schreibt, dass »vor dem Vollzug der Reduktion das phänomenologische Grundproblem gar

---

<sup>19</sup> CM 35.

nicht besteht«<sup>20</sup>. Die »transzendente Motivation«<sup>21</sup> der phänomenologischen Reduktion findet sich im Vollzug der Reduktion und ist in dieser selbst begründet: »[...] die Reduktion setzt sich selbst voraus, und zwar so, daß sie erst die Problemdimension aufreißt, im Hinblick auf die sie theoretische Erkenntnismöglichkeit begründet.«<sup>22</sup> Das Transzendente ist uns also in der natürlichen Einstellung wesenhaft verschlossen. Die »faktische« Motivation hingegen, also der konkrete Grund, der uns dazu veranlasst, in die Reflexion der Phänomenologie einzutreten, ist weit schwieriger zu fassen. Fink deutet an, dass es ein urtümliches Erstaunen angesichts der Welt – das »erste aller Rätsel« – ist, das uns letztlich zu philosophieren veranlasst:

»Wenn die erste und notwendig vorläufige Bestimmung des Wesens der natürlichen Einstellung als Weltgläubigkeit, als die universal strömende Weltapperzeption, sich auch innerhalb ihrer selbst, d.i. auf dem Boden dieses Glaubens selbst, vollzieht, so ist dabei das Entscheidende das Erwachen einer maßlosen Verwunderung über die Rätselhaftigkeit dieser Sachlage.«<sup>23</sup>

Diese Rätselhaftigkeit gilt es nach Fink zu ergreifen und in eine Philosophie zu überführen:

»Wenn der Ursprung des philosophischen Problems wesentlich im Staunen liegt, so ist doch sein Hervorgang aus diesem nicht ein passives Geschehen, sondern wird nur wirklich im freien Einsatz des Menschen, im Aushalten und Austragen des Staunens in der wachen Kraft begrifflicher Erkenntnis.«<sup>24</sup>

Den Schlüssel für den Übergang von einer ursprünglichen Rätselhaftigkeit der Welt zur phänomenologischen Reduktion, die als transzendente sich selbst begründet, liefert offenbar die *ἐποχή*. Da diese in erster Linie nicht eine methodisch-theoretische Einstellung ist, sondern am unmittelbaren Erleben ansetzt, hat sie für Husserl auch durchaus das Potential, unsere Weltsicht existentiell zu verändern. So schreibt er etwa in der *Krisis-Schrift*:

»Vielleicht wird es sich sogar zeigen, daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zu-

<sup>20</sup> Fink 1933, 344.

<sup>21</sup> Ebd., 346.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., 350.

<sup>24</sup> Eugen Fink: *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls* (Fink 1966), 184.

nächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.«<sup>25</sup>

Die Radikalität dieser Wandlung führt Husserl jedoch in seinen Einleitungen in die Phänomenologie immer wieder dazu, sich nicht primär auf die Rätselhaftigkeit der Welt zu berufen, sondern vielmehr den Weg einer Propädeutik über die reine Psychologie zu wählen. Die transzendente Einstellung, so heißt es im *Encyclopaedia*-Artikel, bedeute »eine Art Änderung der ganzen Lebensform, die alle bisherige Lebenserfahrung völlig übersteigt, also vermöge ihrer absoluten Fremdartigkeit schwer verständlich sein muß«<sup>26</sup>. Bisweilen wehrt Husserl die Frage nach der Motivation der Phänomenologie sogar ausdrücklich ab. So schreibt er im Rahmen einer Erörterung einiger Einwände gegen die phänomenologische Reduktion: »Der Phänomenologie *braucht man gar keine Motive zu unterschieben*, warum sie Erfahrungssetzung ausschaltet. Als Phänomenologie hat sie keine solchen Motive; diese mag der betreffende Phänomenologe haben, und das sind Privatsachen.«<sup>27</sup> Es ist bemerkenswert, dass Husserl in dieser Hinsicht die Philosophie von dem sie Denkenden bewusst trennt. Die Philosophie selbst mag gewissen Nutzen für die Wissenschaft haben und sich von dort her im Nachhinein legitimieren. Die ursprünglichen Motive des Philosophen hingegen sind, zumindest wenn sie ins Schussfeld einer Kritik an der Theorie gelangen, Privatsache. Unabhängig von der Frage nach möglicher Motivation ist aber festzuhalten, dass, sobald die transzendente Einstellung erst einmal vollzogen ist, der in ihr liegende Bruch uns die Welt in ihrer naiven Unhinterfragtheit verlieren lässt, um sie uns am Ende modifiziert zurückzugeben. So heißt es etwa am Ende der *Cartesischen Meditationen*: »Positive Wissenschaft ist Wissen-

---

<sup>25</sup> Krisis 140.

<sup>26</sup> Enc 295.

<sup>27</sup> Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Band I (Husserl 1973a) [Inter I], 156 f. Interessant ist auch die Fußnote zu diesem Satz: »Oder, es gibt Wissenschaften, denen Phänomenologie dienen kann; dann sind das eben Interessen dieser Wissenschaften. Phänomenologie selbst kann aber für sich selbst stehen. Sie kann mit der Epoché beginnen und braucht nach weiteren Motiven nicht zu fragen.« (157) Hier wird offenbar die Meinung vertreten, die *ἐποχή* könne sich aus sich selbst herleiten. Diese Einsicht setzt aber immerhin voraus, dass die transzendente Einstellung bereits eingenommen ist. Wir sehen uns hier vor einen klassischen hermeneutischen Zirkel gestellt.

schaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.«<sup>28</sup>

Nun ist zunächst einmal zu klären, inwiefern in der ἐποχή die Möglichkeit einer universalen Selbstbesinnung begründet liegt. Als konkreter und methodischer Vollzug der in ihr liegenden Reflexion ist die ἐποχή in Husserls Terminologie die *phänomenologische Reduktion*. Sie enthält sich von jenen Vorurteilen, die in der natürlichen Einstellung immer mit getroffen werden. Bestehen bleiben kann nur dasjenige, von dem wir apodiktische Gewissheit haben, und das heißt, dass die einer solchen Sache zukommende Evidenz von der Art ist, dass sie »sich durch eine kritische Reflexion zugleich als schlechthinige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt«<sup>29</sup>. Alles nicht apodiktisch Evidente fällt unter die Klammer der ἐποχή, insbesondere alle *Seinsstellungen* bezüglich der objektiven Welt, also etwa »Sein, Schein, Möglicherweise-Sein, Vermutlich-, Wahrscheinlich-Sein u. dgl.«<sup>30</sup>.

Bis hierher finden wir eine Argumentation, die der cartesianischen ganz analog ist und sich auch ausdrücklich auf diese beruft. Die Neuerung liegt in Husserls Einsicht, dass das meditativ gewonnene reine *cogito* in noch zu spezifizierendem Sinne transzendentes Bewusstsein und damit wie jedes Bewusstsein *intentional* ist. Wir können uns zwar bezüglich der Seinsgeltung der objektiven Welt enthalten, aber das in der Klammer Stehende bleibt uns weiterhin in seinem Sinn *als intentionaler Gegenstand* erhalten. Das Seiende in der Klammer ist nicht im naiven Sinne seiend, aber es ist auch nicht nichts. Es ist *Seinsphänomen*. Auch die Geltung wird nicht mehr objektiv, sondern als Geltungsphänomen gefasst: »was mir, dem Meditierenden, dadurch zueigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomene im besonderen und weiteren Sinne der Phänomenologie.«<sup>31</sup> Auch die Welt selbst wird so, und darin wird die ἐποχή *universal*, zum Weltphänomen. Das Bewusstsein erweist sich in der Reduktion nicht als reine Immanenz, der die massive Transzendenz der objektiven Welt gegenübersteht. Vielmehr ist

<sup>28</sup> CM 161.

<sup>29</sup> CM 17.

<sup>30</sup> CM 22.

<sup>31</sup> CM 22.

es eine Immanenz, die als intentionale immer schon über sich hinaus und damit *bei ihren Gegenständen* ist.<sup>32</sup> Die Transzendenz der Welt als Phänomen erweist sich auf der anderen Seite als durch die Subjektivität aufgespanntes Feld.

Das Bewusstsein ist also konstitutiv für die Welt und ihre Gegenstände. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass es die Welt ins Sein bringt; es konstituiert die Welt in ihrer Phänomenalität, und das heißt in ihrem Sinn *als Welt für das Bewusstsein*. Das Bewusstsein ist also nicht seinsstiftend, sondern sinnkonstitutiv. Dasjenige, was uns die *ἐποχή* also zunächst enthüllt, ist »dieses Für-uns-sein der Welt als der nur subjektiv zur Geltung gekommenen und zur begründeten Evidenz gebrachten und zu bringenden«<sup>33</sup>. Der Gedanke einer subjektunabhängigen Welt ist somit ausgeschlossen: »[...] alles im weitesten Sinne Gegenständliche ist nur denkbar als Korrelat möglichen Bewusstseins, näher: eines möglichen ›ich denke‹ und somit beziehbar auf ein reines Ich.«<sup>34</sup>

Damit ist auch eine neue Perspektive auf das Subjekt selbst gewonnen: das konstituierende Ich kann nicht das empirisch auffindbare Ich der natürlichen Einstellung sein, da seine Konstitution nirgends in der natürlichen Welt sichtbar ist und es der *ἐποχή* bedarf, um sie aufzufinden:

»Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft, sagte ich, ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen *ἐποχή* hervortretenden.«<sup>35</sup>

Mit diesen Einsichten erst eröffnet sich für Husserl die eigentliche Dimension des *transzendentalen Problems* im Sinne der Phänomenologie. Transzendental ist es nach Husserl deswegen zu nennen, weil es das »den bewußtseinsrelativen Seinssinn des ›Transzendenten‹ betreffende«<sup>36</sup> Problem ist. Die transzendente Subjektivität ist

---

<sup>32</sup> Sartre weist in seinem Frühwerk immer wieder vehement auf diesen Umstand hin. Vgl. etwa besonders eindrücklich den Essay »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserl: Die Intentionalität«, in: Sartre 1997b, 33–38.

<sup>33</sup> Enc 289.

<sup>34</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserl 1952b) [Ideen II], 101.

<sup>35</sup> CM 26.

<sup>36</sup> Enc 289.

somit die konstituierende und transzendenzbildende Subjektivität. Die durch sie aufgespannte Transzendenz ist als intentionales Korrelat des Bewusstseins eine immanente Transzendenz<sup>37</sup>:

»Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinssinn. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden.«<sup>38</sup>

Hier wird besonders deutlich, dass nicht zunächst ein Sein gegeben ist, dem dann ein Sinn verliehen wird, sondern Sinn und Sein sind in eins durch die transzendente Subjektivität konstituiert. Dies bedeutet keinen Widerspruch zu der oben getroffenen Feststellung, das Bewusstsein sei nicht seinsstiftend, da der Begriff »Sein« dort in einem absoluten, subjektunabhängigen Sinne gemeint war. Das durch die Subjektivität konstituierte Sein hingegen kongruiert mit seinem Sinn; so ist der husserlsche Begriff »Seinssinn« zu lesen. Der durch die Phänomenologie aufgedeckte Bereich der Transzendenz entdeckt das Seiende in seiner Phänomenalität, also in der Entsprechung von Sein und So-Sein. Ein erster Aspekt des transzendentalen Problems ergibt sich dann aus der Kollision dieser Einsicht mit den Meinungen der natürlichen Einstellung:

»Das erste Innewerden der Bewußtseinsbezogenheit der Welt in seiner leeren Allgemeinheit gibt kein Verständnis dafür, *wie* das mannigfaltige, kaum erschaut ins Dunkel zurücksinkende Bewußtseinsleben es zu solchen Leistungen bringt, wie es das sozusagen macht, daß in seiner Immanenz irgend etwas *als* an sich seiend auftreten kann.«<sup>39</sup>

Die Schwierigkeit, die Vorstellung der Welt als Phänomen mit der Vorstellung einer an sich seienden Welt vereinbar machen zu können, spiegelt sich auf der Seite der Subjektivität in der Frage nach deren *eigener* Konstitution: »Wir (Einzelne und Gemeinschaft) sollen es sein, in deren Bewußtseinsleben die reale Welt, die für uns vorhanden ist, als solche Sinn und Geltung gewinnt. Wir als Menschen sollen aber selbst zur Welt gehören.«<sup>40</sup> Wie kann eine Subjektivität zugleich konstituierend und konstituiert sein? Die transzendente Betrachtung entdeckt hier einen Bruch innerhalb der

<sup>37</sup> Vgl. S. 70.

<sup>38</sup> CM 86.

<sup>39</sup> Enc 289.

<sup>40</sup> Enc 289.

Subjektivität; es wird eine Unterscheidung zwischen der transzendentalen Subjektivität und ihrer Konkretion als *Mensch* getroffen werden müssen.<sup>41</sup> Aus diesem Bruch entspringt auch das transzendente Problem des Anderen: Wie kann der Andere zugleich von mir als transzendentaler Subjektivität konstituiert, also transzendenter Gegenstand, und selbst wiederum weltkonstituierende Subjektivität sein, und schließlich: Wie ist es möglich, dass die transzendentalen Sinngebungen sich in der Weise decken, dass sie *eine* Welt konstituieren, deren Geltung intersubjektiv verbindlich ist, also die »Welt der Menschen«? Diese Fragen, die durch die ἐποχή aufgeworfen werden, bilden die zentrale Problematik, bezüglich der die Phänomenologie Husserls sich durch die Methode der Reduktion Aufklärung verspricht.

## 2.2 Die transzendente Subjektivität

In der transzendentalen Phänomenologie sieht sich die transzendente Subjektivität vor sich selbst gestellt. Sie ist einerseits der in der ἐποχή konstituierte Gegenstand phänomenologischer Forschung, andererseits ist sie als das konstitutive Vermögen selbst dasjenige, welches phänomenologische Forschung betreibt.<sup>42</sup> Transzendente Phänomenologie ist also in ihrem Kern »die Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität«<sup>43</sup>. Diese Selbstausslegung weist in ihrer Tragweite und durch die Aufdeckung des konstitutiven Ele-

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch Sebastian Luft, »Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion«: »Die Epoché als Seinsinhibierung des gesamten natürlichen Lebens ist nicht eine Spaltung innerhalb dieses natürlichen Lebens selbst, sondern als radikaler Bruch mit diesem natürlichen Leben gleichzeitig eine Ab-Spaltung von ihm« (Luft 2003, 40).

<sup>42</sup> Vgl. zur lebensweltlichen Relevanz dieses Selbstverhältnisses Ernst Wolfgang Orth: *Edmund Husserls »Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«* (Orth 1999), 21 f.: »Die Wege in die Phänomenologie können somit nicht einfach von außen, indifferent objektiv gewählt werden; ihre Begehung (das heißt auch die Forschung) wird motiviert und wesentlich mitbestimmt durch das intentionale Geflecht von Verständnissen (und Mißverständnissen!), welche die Subjektivität immer schon gewoben hat und in welche sie verwoben ist. [...] Wichtig ist hier festzuhalten, daß die forschende Subjektivität, das phänomenologisierende Forschungssubjekt selbst eine Größe ist, die eben nicht nur dem Intentionalitätsproblem, dem subjektiven Weltverständnis gegenüber steht, sondern in komplexer Weise in es verflochten ist.«

<sup>43</sup> Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik* (Husserl 1974) [Hua XVII], 280.

ments der Subjektivität über die cartesianische Selbstgewissheit des Denkens hinaus. Mit diesem Anspruch kann Husserl am Ende der *Cartesischen Meditationen* bemerken: »So verwirklicht sich die Idee einer universalen Philosophie [...] als ein System von phänomenologischen, in der Thematik korrelativen Disziplinen auf dem untersten Grunde nicht des Axioms *ego cogito*, sondern einer universalen Selbstbesinnung.«<sup>44</sup>

Husserl benutzt die Begriffe »transzendente Subjektivität«, »reines transzendentales Bewusstsein«, »reines Ich« oder auch »transzendentales Ego« nicht immer einheitlich und mit zum Teil schwankender Bedeutung, was die Differenzierung der Termini erheblich erschwert.<sup>45</sup> Es ist aber im Rahmen einer Hinführung zur Intersubjektivitätstheorie dennoch sinnvoll, auf einige Bedeutungsaspekte der verschiedenen Begriffe ohne Anspruch auf Vollständigkeit oder Eindeutigkeit im gesamten husserlschen Werk zumindest hinzuweisen. Zunächst einmal kann grundsätzlich unterschieden werden zwischen der konstituierenden Subjektivität und dem durch sie konstituierten transzendentalen Subjekt oder Ich.<sup>46</sup> Die Reduktion führt innerhalb der Phänomenologie auf die transzendente Subjektivität, und die anschließende Konstitutionsanalyse bedenkt das Wesen des konstituierten Subjekts. Im § 13 der *Cartesischen Meditationen* findet sich eine längere Charakterisierung der Phänomenologie anhand der Eigenschaften der transzendentalen Subjektivität. Michael Theunissen hat diesen Abschnitt in *Der Andere* ausführlich analysiert.<sup>47</sup> Da das Verständnis der eigenen Subjektivität bei Husserl entscheidend ist für die Konstitution des Anderen, soll die genannte zentrale Passage auch hier angeführt und besprochen werden:

»Eine unerhört eigenartige Wissenschaft tritt in unseren Gesichtskreis, eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung gegeben, die den äußersten Gegensatz bildet zu den Wissenschaften im bisherigen Sinne, den objektiven

<sup>44</sup> CM 160 f.

<sup>45</sup> Vgl. Lembeck 1994, 47.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Gerhard Funke: *Zur transzendentalen Phänomenologie* (Funke 1957), 22: »Das vor-mundane, vor-objektive und in vorauszusetzenden Leistungen sinn-gebende Bewußtsein ist hier transzendente Subjektivität, nicht aber transzendentes oder transzendentales Subjekt. Es ist fungierende Ichlichkeit und nicht selbst schon konstituiertes Ich.«

<sup>47</sup> Michael Theunissen: *Der Andere* (Theunissen 1977), 16 ff.



Wissenschaften. Unter diesen findet sich zwar auch eine Wissenschaft von der Subjektivität, aber von der objektiven, animalischen, der Welt zugehörigen Subjektivität. Jetzt aber handelt es sich um eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft, eine Wissenschaft, deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist. Aber noch mehr. Es scheint so wie ihr erster, so ihr einziger Gegenstand mein, des Philosophierenden transzendentes Ego zu sein und nur sein zu können.«<sup>48</sup>

*Konkret* ist die transzendente Subjektivität in der Interpretation Theunissens darin, dass sie ihrer Welt nicht gegenüber steht, sondern sie »ist ihre Welt«<sup>49</sup>, indem sie diese als *constitutum* in sich birgt. Für das Ego bedeutet dies, dass es nicht ohne die Welt sein kann, was es ist, dass es eine tiefe Verbundenheit von Ego und Welt gibt. Als konkrete ist diese Subjektivität aber zugleich nicht der Welt *zugehörig* im objektiven Sinne. Die Frage der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt wird also für eine spätere Stufe der Entwicklung aufgehoben werden müssen. Die transzendente Wissenschaft soll selbst absolut subjektiv sein, und damit ist zunächst einmal gemeint, dass sie von objektiven Bestimmungen rein gehalten werden soll. Insbesondere ist ihr »Gegenstand«, das transzendente Ego, in seinem Sein nicht von einer Entscheidung über Sein oder Nichtsein der Welt abhängig und dieses fällt damit nicht unter die ἐποχή.<sup>50</sup> Es ist fraglich, ob man aus dieser Formulierung einer »absolut subjektiven Wissenschaft« auch, wie Theunissen es tut, auf die Absolutheit der transzendentalen Subjektivität schließen kann.<sup>51</sup> Gleichwohl gibt es Stellen, die Theunissen auch anführt, in denen Husserl etwa von ihr als »dem einzigen absolut Seienden«<sup>52</sup> spricht. Theunissen interpretiert den hier verwendeten Begriff des Absoluten<sup>53</sup> auf das im letzten Satz

---

<sup>48</sup> CM 31.

<sup>49</sup> Theunissen 1977, 24.

<sup>50</sup> Sartre hat dies in *Die Transzendenz des Ego* (Sartre 1997b, 39–96) vehement bestritten.

<sup>51</sup> Vgl. Theunissen 1977, 21 f.

<sup>52</sup> Hua XVII, 240.

<sup>53</sup> Zu den verschiedenen Bedeutungen des Absoluten bei Husserl vgl. insbesondere Rudolf Boehm: »Zum Begriff des ›Absoluten‹ bei Husserl« (Boehm 1959). Boehm weist insbesondere darauf hin, die Absolutheit des Bewusstseins bei Husserl bedeute, dass es zu seiner Existenz keines realen Seins bedürfe, während reales Sein niemals absolut, sondern stets bewusstseinsrelativ sei. Daraus ergebe sich das »Paradoxon«: »Husserl *verneint* ein absolutes Sein des Realen auf Grund der Behauptung der eigenständigen Seinsart des Realen als des ›An-sich-seins‹ von Transzendtem, welches prinzipiell die

der zitierten Passage Gesagte hin. Die Absolutheit bestehe darin, dass das zur Untersuchung stehende Ego notwendig nur *meines* sein kann.

Der im ursprünglich von Martin Heidegger eingeführten Begriff der *Jemeinigkeit* ausgedrückte Sachverhalt ist in der Tat zentral für die Exposition des Problems des Anderen, wie es in der vorliegenden Arbeit behandelt werden soll. Bei Husserl begegnet uns die Jemeinigkeit auf der Ebene der transzendentalen Reflexion. Die Reflexion kennt *nur sich*, da sie Rückwendung von sich auf sich ist. Das Ich in der Reflexion ist nicht *ein* Ich unter anderen, sondern es ist *das* Ich, und daraus folgt, »daß ich – als absolute Subjektivität – *meinesgleichen gar nicht kenne*.«<sup>54</sup> Der Zugang zum Anderen kann also, wie es zunächst einmal aussieht, nicht auf der gleichen reflexiven Ebene wie der Zugang zur je eigenen Subjektivität erfolgen. Dennoch liest Theunissen das »es scheint so« bei Husserl auch als ein »es ist nur scheinbar so«. Nur scheinbar ist mein transzendentes Ego der einzige Gegenstand der Phänomenologie, da diese »nicht Egologie bleibt, sondern als Intersubjektivitätstheorie das ›alter ego‹ in die Untersuchung einbezieht«<sup>55</sup>. Damit ist aber auch die entscheidende Schwierigkeit angesprochen. Wenn die Egologie aus sich heraustritt und Intersubjektivitätstheorie wird, so muss *in ihr* der Ansatz zu diesem Schritt gefunden werden. Sollte sich jedoch herausstellen, dass die Egologie sich in die Sackgasse eines transzendentalen Solipsismus »verrannt« hat, so ist die Frage zu stellen, ob sie in der gewünschten Radikalität überhaupt aufrecht erhalten werden kann.

Bei Heidegger wird, wie in einem späteren Kapitel deutlich werden wird, die Jemeinigkeit in einer anderen Hinsicht tragend.<sup>56</sup> Dort ist es nicht die transzendente Reflexion, die notwendig je auf mich führt, sondern das Dasein ist in seinem Sein ursprünglich bereits so beschaffen, dass es sich immer schon als ein »meines« versteht. Die Reflexion kann nur nachträglich hinzutreten und wird durch die Setzung des »Ich« den ursprünglichen Selbstbezug des Daseins nicht nur

---

Möglichkeit seiner absoluten Gegebenheit ausschließt. Das »eigenständige« Wesen des Realen, gründend im An-sich-sein der Dinge, schließt die »Selbständigkeit« der Realität prinzipiell aus.« (Ebd., 232) Dieses paradoxe Wesen der Realität entspricht derjenigen Struktur, die innerhalb der Konstitutionsforschung im Begriff der »immanenten Transzendenz« ausgedrückt ist (Vgl. unten, S. 70).

<sup>54</sup> Theunissen 1977, 22.

<sup>55</sup> Theunissen 1977, 17.

<sup>56</sup> Vgl. Kap. 3.1, S. 94 ff.

verdecken, sondern es als Quasi-Objekt geradezu in die Nähe der anderen Ich-Objekte versetzen. Auf der Folie dieser beiden Positionen wird deutlich werden, dass sich bei Sartre ein Denken findet, das nicht so sehr die Jemeinigkeit, sondern vielmehr das Sich-selbst-Entgehen des Bewusstseins auf den Anderen hin thematisiert. Sartre vollzieht hier eine Art Umkehrung der Jemeinigkeit, wenn er zeigt, dass das Für-Sich und mit ihm die Welt unter dem Blick des Anderen eben gerade nicht je meine sind. Diese Dezentrierung des Selbst geht einher mit einer Änderung des Wesens der Reflexion. Bei Merleau-Ponty schließlich wird die Jemeinigkeit nicht mehr als Existenzial gedacht. Leibliches Zur-Welt-sein bedeutet, dass der Leib nie vollständig »meiner« sein kann, genau wie der fremde Leib niemals vollständig den Anderen präsentiert. Mein Leib muss mit dem Leib des Anderen zusammen ein System<sup>57</sup> bilden, und in der doppelten Undurchsichtigkeit dieses Systems wurzeln der Andere *und* die Reflexion gleichursprünglich im Boden einer Selbstgegebenheit, die nicht mehr Jemeinigkeit, sondern das Sich-Affizieren der Existenz selbst ist. Doch davon später mehr.

Kehren wir zunächst zurück zu Husserl. Die Bestimmungen der konstituierenden Subjektivität sind nun umrissen, es fehlen noch die Erläuterungen zum »Ego« und zum »Ich«. Das transzendente Ego, so erfahren wir in unserem obigen Zitat, ist Gegenstand jener neuartigen phänomenologischen Wissenschaft, die folglich bei Husserl auch als *Egologie* bezeichnet wird. Es ist somit das phänomenologische Pendant zum psychologischen Begriff der Seele. Das Ego ist das in voller Konkretion, und das heißt »in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und evtl. als seiend für es konstituierten Gegenständen«<sup>58</sup> genommene Subjekt. Dergestalt in voller Konkretion begriffen, also in den Strom des intentionalen Lebens eingebettet, verschmelzen konstituierende Subjektivität und konstituiertes Ego. »Das Ego selbst ist für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes.«<sup>59</sup> Das Ich hingegen bezeichnet einen bestimmten Aspekt des Ego, nämlich dieses als Identitätspol begriffen. Das Ego erfasst sich, etwa im *cogito*, als Ich. Die

<sup>57</sup> Merleau-Pontys Systembegriff wird an einer späteren Stelle erläutert, vgl. Kap. 5.2, S. 205.

<sup>58</sup> CM 69.

<sup>59</sup> CM 67.

identitätsstiftende Funktion des Ich findet sich in der philosophischen Tradition an zahlreichen Stellen, nicht nur bei Descartes, sondern etwa auch in der transzendentalen Apperzeption Kants.<sup>60</sup> Das transzendente oder reine Ich als Pol bei Husserl betont einen Aspekt der Intentionalität. Das Bewusstsein ist immer bezogen auf etwas, und dieses Etwas ist nicht bereits an sich ein Einheitliches, sondern wird dies durch das auf es bezogene reine Ich, das gleichsam »Identitäts-Strahlen« aussendet:

»Im gewissen allgemeinen Sinn richtet sich zwar überall das Ich auf das Objekt, aber im besonderen Sinn geht mitunter ein vom reinen Ich vorschießender Ichstrahl auf das Objekt hin, und kommen von diesem gleichsam Gegenstrahlen entgegen.«<sup>61</sup>

Das reine Ich ist also Pol, es zentriert die Welt auf sich hin, allerdings ist es kein »leerer Identitätspol«<sup>62</sup>. Es ist das vollziehende, sein Akt-leben im Sinne einer transzendentalen Genesis konstituierende Ich:

»Das reine Ich lebt nicht nur in einzelnen Akten als vollziehendes, tätiges, leidendes; frei und doch objektiv angezogen geht es von Akt zu Akt fort, es erfährt Reize von den im »Hintergrund« konstituierten Objekten, ohne ihnen gleich Folge zu leisten, läßt sie sich steigern, an die Bewußtseinspforte klopfen, es gibt nach [...].«<sup>63</sup>

Das Ich ist also nicht nur identitätsstiftend in Bezug auf seine Erlebnisse, sondern als *Substrat von Habitualitäten*<sup>64</sup> ebenso in Bezug auf das strömende Bewusstsein selbst. Wann immer ich etwa in einem Urteilsakt einen Entschluss fasse, konstituiert sich dadurch genetisch eine bestimmte Eigenheit meines Ich. »Ich« bin fortan der betreffenden Überzeugung.

Anhand dieser kurzen Ausführungen zur transzendentalen Terminologie bei Husserl, die bei weitem nicht erschöpfend sein können,

<sup>60</sup> Vgl. die berühmte Formulierung in der transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft*: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.« (KrV B 131) Es kann »nur *eine* Erfahrung« (KrV A 110) sein, in der die mannigfaltigen Erscheinungen zu einer Anschauung verbunden werden, und folglich muss auf Seiten des Verstandes ein einheitsstiftendes Ich angenommen werden, das in der Lage ist, alle Vorstellungen als seine zu indizieren und somit die Synthesis transzendental zu ermöglichen.

<sup>61</sup> Ideen II, 98.

<sup>62</sup> CM 68.

<sup>63</sup> Ideen II, 98.

<sup>64</sup> CM 68.

wird bereits deutlich, auf welch verwobenes und verschachteltes und seinerseits problematisches Feld das transzendente Problem ihn stoßen lässt. Einerseits soll die transzendente Subjektivität universal konstituierend sein. Dann muss sie andererseits aber auch »sich selbst« in irgendeiner Weise konstituieren. Analog dazu ergibt sich für die transzendente Betrachtung das Problem, dass Betrachter und Betrachtetes identisch zu sein scheinen. Überhaupt muten die transzendentalen Entitäten, die Husserl einführt, einerseits als formale Prinzipien (ähnlich der Apperzeption Kants) an, als Bedingungen der Möglichkeit eines konkreten intentionalen Bewusstseinslebens. Andererseits ist das reine transzendente Ich selbst aber auch das konkret und faktisch wirksame und handelnde Ich. Diese Schwierigkeiten haben einige Schüler Husserls dazu veranlasst, sich von der transzendentalen Phänomenologie zu lösen. Auf diese Debatte kann jedoch hier, insbesondere da die Intersubjektivitätslehre auf dem Boden der Betrachtung zur transzendentalen Subjektivität erwächst, nicht weiter eingegangen werden. Vielmehr muss nun das entscheidende methodische Kernstück der Phänomenologie, die transzendente Reduktion, herausgearbeitet werden.

### 2.3 Formen der Reduktion

Die allgemeinste Fassung der Reduktion bezeichnet Husserl in der Regel als *phänomenologische Reduktion*. Sie beinhaltet die methodische Einnahme der Haltung der ἐποχή, also die Enthaltung von allen Seinsbehauptungen. Dadurch wird die Intentionalität des Bewusstseins und die Sphäre der korrelierenden Phänomene freigelegt. Von hier aus bietet sich die grundsätzliche Möglichkeit, eine reine phänomenologische Psychologie zu formulieren oder zur Transzendentalphilosophie fortzuschreiten und reine transzendente Phänomenologie zu betreiben.<sup>65</sup>

Eine zweite Form von Reduktion, ebenfalls noch in der thematischen Schnittmenge von reiner Psychologie und Phänomenologie, begegnet uns in der phänomenologischen Wesensforschung: die so genannte *eidetische Reduktion* oder *Ideation*. Zu ihrem Verständnis muss die intentionale Struktur des Bewusstseins näher betrachtet werden. Der in der Intentionalität liegende Bezug, das wurde bereits

---

<sup>65</sup> Vgl. etwa Enc 279 ff.

deutlich, ist keine Verbindung von einem Innen zu einem Außen. Es ist ein immanenter Bezug, welcher der Reflexion als Bezug von *cogito* und *cogitatum* erscheint: »Jedes *cogito*, jedes Bewußtseinserlebnis, so sagen wir auch, meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*, und jeder tut das in seiner Weise.«<sup>66</sup> Für eine Wesensforschung bedeutet diese Einsicht, dass sie ihren Gegenstand, das Wesen, bewusstseinsimmanent aufsuchen muss. Husserl bezeichnet diesen Bezug auch als noetisch-noematische Korrelation. Das Noema ist das Gemeinte in seinem Sinn, etwa ein wahrgenommenes Haus, und die zugehörige Noesis ist die Weise des Meinens, in diesem Falle die Wahrnehmung. Man kann sich schnell verdeutlichen, dass ein solcher Bezug vielschichtig ist. Die sensuelle ὕλη, der Stoff der Empfindung, wird im Erlebnisstrom durch intentionale μορφή »beseelt«.<sup>67</sup> Der so konstituierte noematische Gehalt beschränkt sich aber nicht auf ein zugrunde liegendes Ereignis. Er kann als identischer gegenständlicher Kern<sup>68</sup> in einer Fülle von Noemata gegenwärtig sein. Auch auf der noetischen Seite sind Variationen möglich. So kann der gleiche intentionale Gegenstand einmal wahrgenommen, später erinnert oder auch phantasiert werden.

Das Wesen des intentionalen Gegenstandes enthüllt sich nun wiederum in einer bestimmten reduktiven Einstellung. Die möglichen Variationen der Auffassungsweisen werden darin systematisch durchlaufen, explizit gemacht und auf das in ihm liegende Invariante zurückgeführt. Die Ideation hat somit drei Schritte:

- »1. erzeugendes Durchlaufen der Mannigfaltigkeit der Variationen;
2. einheitliche Verknüpfung in fortwährender Deckung;
3. herausschauende aktive Identifizierung des Kongruierenden gegenüber den Differenzen«<sup>69</sup>.

Nehme ich etwa ein rotes Haus wahr und suche nach dem Wesen des Roten, so kann ich zunächst von diesem konkreten Haus absehen. Ich kann den roten Gegenstand beliebig umfingieren, und dadurch wird deutlich, dass das rote Haus nur ein beliebiges Exempel einer all-

<sup>66</sup> CM 34.

<sup>67</sup> Vgl. etwa Ideen I, 192 ff.

<sup>68</sup> Ideen I, 232 ff.

<sup>69</sup> Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen : Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Husserl 1984) [Hua XIX/1], 149.

gemeineren Ereignisgattung war, das Wesen des Roten also nicht im phänomenalen Erscheinen dieses Hauses begründet liegt. Ebenfalls kann ich die noetische Seite variieren, indem ich die aktuelle Rotwahrnehmung in eine Erinnerung oder Phantasie umfingiere und so fort. Das Wesen des Roten ist dann das durch alle Variationen invariante Eidos, dasjenige, was es mir in allen Fällen erlaubt, von einem Rot-Erlebnis zu sprechen. Durch die Ideation wird »die Sache selbst« im phänomenologischen Sinne in den Blick genommen. Mit dieser Auffassung distanziert sich Husserl von der am neukantianischen Kritizismus orientierten Diskussion seiner Zeit.<sup>70</sup> Wesensallgemeinheiten sind bei ihm keine Urteilkategorien, die auf Gegenstände bezogen werden. Das Allgemeine, die Sache selbst, findet sich in der konkreten Vorstellung. Weder eine Kategorientafel noch platonische Ideenschau sind notwendig, um das Wesen zu enthüllen, sondern mein konkretes Sehen – als intentionales und damit sinnkonstitutives Erschauen – dieses roten Hauses erfasst unmittelbar das wesentlich Rote in ihm. Dieses Geschehen spielt sich in der natürlichen Einstellung zumeist unreflektiert ab, und in der Tat ist es eine These Husserls, dass die eidetische Reduktion im Grunde nur die reflexive Explikation einer in jedem menschlichen Bewusstsein immer schon vollzogenen originären Wesensintuition ist: »In Wahrheit sehen alle und sozusagen immerfort ›Ideen‹, ›Wesen‹, sie operieren mit ihnen im Denken, vollziehen auch Wesensurteile, nur daß sie dieselben von ihrem erkenntnistheoretischen ›Standpunkte‹ aus wegdeuten.«<sup>71</sup> Das Wesen ist also nicht etwas »in« oder »hinter« den Dingen, sondern es ist konstituiert in eins mit der Phänomenalität der Dinge und durch die auf sie gerichteten Intentionen. Die Allgemeinheit der Ideen besteht nicht unabhängig von den in den Wahrnehmungsakten erschauten Dingen, sondern das Eidos ist »erschautes bzw. erschaubares Allgemeines, ein reines, ›unbedingtes‹, nämlich durch kein Faktum bedingt, seinem eigenen intuitiven Sinne gemäß.«<sup>72</sup> Die explizite Wesensschau der Phänomenologie, aber auch die der sinnlichen Wahrnehmung innewohnende implizite, nicht-reflexive Form, sind somit *gebende Akte* in jenem Sinne, den Husserl im Band I der *Ideen* mit seinem berühmten *Prinzip aller Prinzipien* formuliert:

---

<sup>70</sup> Vgl. Lembeck 1994, 32.

<sup>71</sup> Ideen I, 48.

<sup>72</sup> CM 73.

»Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.«<sup>73</sup>

Die Phänomenologie darf allerdings nicht bei der Aufdeckung der Wesenssphäre stehen bleiben, wenn die reine transzendente Subjektivität in den Blick gelangen soll, denn dieser Sphäre haftet immer noch der Sinn einer Transzendenz an. Es bedarf daher einer dritten Form der Reduktion: der transzendentalen Reduktion. Alle Konstitutionen des Bewusstseins geraten nun in die methodische Klammer der radikalen ἐποχή. Es ist vielleicht etwas schwierig, genau zwischen phänomenologischer und transzendentaler Reduktion zu unterscheiden, zumal Husserl selbst diesen Unterschied nicht immer macht. Im Encyclopaedia-Britannica-Artikel aber beispielsweise, in dem die Nähe der Phänomenologie zu einer reinen Psychologie fokussiert wird, unterscheidet Husserl die beiden Reduktionsformen. Die phänomenologische Reduktion ist in diesen Texten allgemeiner gehalten, sie betrifft generell die Einklammerung jeglicher objektiver Setzungen. Die »geradehin daseiende Welt«<sup>74</sup> der natürlichen Einstellung wird in Frage gestellt. Die transzendente Reduktion hingegen reicht tiefer. Sie fokussiert das konstituierende Bewusstsein selbst unter Ausblendung aller Setzungen, die das natürliche Ich postuliert. Das Bewusstsein muss entgegen der Stoßrichtung der Psychologie »entweltlicht« werden, und damit ist auch der Punkt erreicht, an dem die Wege der beiden Wissenschaften sich endgültig trennen:

»Während also der Psychologe innerhalb der für ihn natürlich geltenden Welt die vorkommende Subjektivität auf die rein seelische Subjektivität – in der Welt – reduziert, reduziert der transzendente Phänomenologe durch seine absolut universale Epoché diese psychologisch reine auf die transzendental reine Subjektivität, auf diejenige, welche die Weltapperzeption und darin die objektivierende Apperzeption ›Seele animalischer Realitäten‹ vollzieht und in sich in Geltung setzt.«<sup>75</sup>

Die transzendente Reduktion eröffnet also das transzendente Feld, indem sie das reine Ich freilegt. Damit ist nun mehr gemeint

<sup>73</sup> Ideen I, 51.

<sup>74</sup> Vgl. Enc 282.

<sup>75</sup> Enc 293.



als ein allgemeines Prinzip formaler Subjektivität. Es ist das transzendente Ego als je meines und in voller Konkretion. Das Schema der Intentionalität gerät also in der Reduktion zur Trias »*ego-cogito-cogitatum*«. <sup>76</sup> Jeder Vollzug des *cogito* verweist auf ein Gedachtes, das *cogitatum*, dann über die Weise seines Gedachtseins auf sich selbst und schließlich auf das Ego als Einheitspol im Strom der *cogitationes* und Vollzieher des Denkens. Dieses Ego ist transzendental, gleichwohl es noch *faktisch* zu nennen ist, weil es auf das jeweilige konkrete *cogito* bezogen ist. Es ist wiederum die Methode der Ideation, die das faktische Ego auf sein *Eidos* zurückführt. Bereits in der freien Variation der noematischen Strukturen des intentionalen Gegenstandes lag die Variation der korrelierenden Noesen und damit auch des zugrunde liegenden Ego. Explizit gefasst als eidetische Ego-logie ist die Phänomenologie dann in ihrem Kern die Enthüllung des »universalen *Eidos* transzendentales Ego überhaupt, das alle reinen Möglichkeitsabwandlungen meines faktischen und dieses selbst als Möglichkeit in sich faßt.« <sup>77</sup>

Ideation bedeutet also das Versetzen in reine Möglichkeit, und diese Möglichkeit geht der Wirklichkeit voraus, sie bildet den wesensgesetzlichen Boden, der die Wirklichkeit vorzeichnet. In diesem klassisch transzendentalphilosophischen Sinne einer Bedingung der Möglichkeit erforscht die eidetische Ego-logie das »universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht »erdenklich« ist« <sup>78</sup>. Im Zusammenhang der später zu erörternden Inter-subjektivitätstheorie ist es besonders wichtig, auf das *Eidos* Ego hinzuweisen, weil es innerhalb der Eidetik zunächst so scheint, als könne der Andere gar nicht zum Problem werden. Wenn die transzendente Reduktion den methodisch tiefsten Punkt der Phänomenologie darstellt, so ist bemerkenswert, dass der Andere scheinbar völlig unter die Klammer der ἐποχή fällt. Auch Husserl weist auf diesen Umstand hin:

»Es ist wohl darauf zu achten, daß im Übergang von meinem Ego zu einem Ego überhaupt weder die Wirklichkeit noch Möglichkeit eines Umfanges von Anderen vorausgesetzt ist. Hier ist der Umfang des *Eidos* Ego durch Selbst-

---

<sup>76</sup> CM 52.

<sup>77</sup> CM 73 f.

<sup>78</sup> CM 73.

variation meines Ego bestimmt. Mich fingiere ich nur, als wäre ich anders, nicht fingiere ich Andere.«<sup>79</sup>

Diese Passage lässt sich bereits als Hinweis auf die spätere Problemlage lesen. Der Andere wird in der Selbstvariation nicht nur nicht vorausgesetzt, er kann sogar in ihr gar nicht in seinem Sinn erfasst werden. Alle Fiktion des Ego ist Variation meines Ego, und ich kann den Anderen nicht denken, indem ich mein Ego zu einem fremden umfingiere, denn es bleibt immer noch mein Ego im Status des »als ob es ein anderes wäre«, und nicht das Ego eines Anderen. Der Andere muss also in seinem Anderssein durch mich konstituiert sein. Als Konstitution aber ist der Andere nicht eine Möglichkeit meines Ego, denn »ich« kann nie ein Anderer werden, sein Wesen kann nicht als Variation meines Wesens verstanden werden. Die grundlegende Dichotomie des Anderen wird deutlich: Er ist einerseits einer wie ich, fremdes Ego, konstituierende Subjektivität, Subjekt für die Welt. Er ist andererseits nicht ich, sondern durch mich konstituiert, Objekt in der Welt. Es muss also geklärt werden, wie sich unter die von mir konstituierten Dinge ein besonderes Ding einschleichen kann, dem ich seinerseits weltkonstituierendes Vermögen zugestehe. Der Andere ist also nicht ein Problem der Reduktion, sondern eines der Konstitution und fällt damit unter die Konstitutionsforschung als die zweite Stufe der Selbstausslegung des Ego. Husserl grenzt die beiden Stufen an zentraler Stelle, kurz vor dem Übergang zur Intersubjektivitätstheorie in den *Cartesischen Meditationen* wie folgt voneinander ab:

»[...] so ergibt sich als Konsequenz eine universale Phänomenologie [...] als eine Selbstausslegung im prägnanten Sinne, die systematisch zeigt, wie das Ego sich als in sich und für sich Seiendes eines eigenen Wesens konstituiert; und dann zweitens als eine Selbstausslegung im erweiterten Sinne, die von da aus zeigt, wie das Ego in sich vermöge dieses Eigenwesens auch ›Anderes‹, ›Objektives‹ konstituiert, und so überhaupt alles, was für es je im Ich als Nicht-Ich Seinsgeltung hat.«<sup>80</sup>

<sup>79</sup> CM 73.

<sup>80</sup> CM 88.

## 2.4 Der Andere und der Verdacht des Solipsismus

Es ist nun zunächst zu prüfen, an welcher Stelle genau der Andere in den Blick des Phänomenologen gelangt. Es ist jener tiefste Punkt der transzendentalen Reduktion, an dem das reine absolute Ego vor Augen steht, also der Übergang zur Konstitutionsforschung, diejenige Stelle, an der überprüft werden muss, ob die transzendente Phänomenologie ihrem Anspruch, bereits Transzendentalphilosophie zu sein<sup>81</sup>, gerecht werden kann. Die Reduktion hat die Welt als Konstitution, als Welt für-mich, aufgedeckt. Nun hat aber die Welt in natürlicher Einstellung den Sinn des »Für-jedermann-da«. Ich erfahre die Welt »nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann daseiende, in ihren Objekten jedermann zugängliche Welt.«<sup>82</sup> Dieser unreflektierte Anspruch an die natürliche Welt, jedermann in gleicher Weise zugänglich zu sein, findet ihr Pendant in der philosophischen Reflexion. Die allgemein verbindliche apodiktische Evidenz, die von der Philosophie gesucht wird, soll gerade nicht nur eine Privatsache des einzelnen Philosophen sein, sondern die Philosophie soll eine echte *philosophia perennis*<sup>83</sup> sein, sie soll ewig und allgemein verbindlich, nachvollziehbar und kommunizierbar sein. Ist jedoch die Welt auf ihr Sein-für-mich transzendental reduziert, so scheint der Andere und seine Konstitution ein für alle Mal aus der Sphäre meines unmittelbaren Weltzugangs ausgeschlossen. Damit ist der Verdacht eines transzendentalen Solipsismus ausgesprochen:

»Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische ἐποχή auf mein absolutes transzendentales Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe?«<sup>84</sup>

Die Änderung der Blickrichtung von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung führt zu einer *philosophischen Vereinzelung*. Mit der Einklammerung der natürlichen objektiven Seinsgeltungen und der Einschränkung auf die Primordialsphäre verschwindet auch der naive Sinn des Für-jedermann-da der Welt und damit der unmittelbare intuitive Zugang zum Anderen. Husserl

---

<sup>81</sup> Vgl. CM 93.

<sup>82</sup> CM 94.

<sup>83</sup> CM 90.

<sup>84</sup> CM 91.

schreibt: »als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist.«<sup>85</sup> Zwar bleibt das Eingeklammerte innerhalb der Klammer weiter bestehen, aber auf reflexiver Ebene sieht sich der Philosophierende nun vor die schwierige Aufgabe gestellt, das Eingeklammerte von jeglicher Naivität gereinigt für sich zurückzugewinnen. Husserl beschreibt diese Vereinzelung etwa auch in der *Krisis*-Schrift: »Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit ...«<sup>86</sup> Sie ist begründet einerseits durch die Reduktion, die das Ich durch Absehen von allen transzendenten Seinsgeltungen radikal auf sich zurückwirft, andererseits durch die Relativität der Welt auf das sie konstituierende Ich. Wenn ich die Welt konstituiere, so ist für mich undenkbar, dass es auch andere Iche geben können soll, die ebenfalls – und unabhängig von meiner Konstitution – die Welt konstituieren. Transzendente Subjektivität ist immer absolute Subjektivität.

Husserl scheint aber – darauf hat bereits Theunissen hingewiesen<sup>87</sup> – die beiden Ebenen der Einsamkeit nicht zu unterscheiden. Die eine Ebene ist die Einsamkeit desjenigen, der die Reduktion vollzieht, also sich in reflexiver Einstellung befindet, die andere Ebene ist die Einsamkeit des durch die Reduktion freigelegten transzendentalen Ich. Sie ist nicht mehr durch die reflexive Einstellung bedingt, sondern durch den weltkonstitutiven Charakter des transzendentalen Ich. Husserls Theorie der transzendentalen Intersubjektivität lässt sich, wenn man diese beiden Ebenen dennoch unterscheidet, als Versuch lesen, der Welt die Objektivität im Sinne des »Für-jedermann-da« zurückzugeben, aber auch als Versuch, die radikale Trennung des reflektierenden Ich von allen als naiv entlarvten sozialen Bezügen wieder rückgängig zu machen.

Die Absolutheit des transzendentalen Ego geht über eine Je-meinigkeit des Ego als einzig der untersuchenden Reflexion zu Verfügung stehendem hinaus. Sie meint hier vielmehr eine Je-Einzigkeit des Ego, als einzig denkmöglichem Pol von Weltkonstitution. Die Konstitution durch Andere ist nicht nur nicht zugänglich, sondern grundsätzlich ausgeschlossen. Sie wäre ein Sinn ohne korrelierende Intention, ein *cogitatum* ohne *cogito*. Ist das radikal reduzierte Ich tatsächlich ein transzendentales *solus ipse*, dann ist es fraglich, ob der Anspruch einer Welt für jedermann von hier aus noch eingelöst

<sup>85</sup> Hua VIII, 174.

<sup>86</sup> *Krisis* 187 f.

<sup>87</sup> Vgl. Theunissen 1977, 35.

werden kann. Die Radikalität des Ansatzes wird an dieser Stelle diesem selbst zum Problem. Die Reduktion streicht zu viel, als dass sie in ihrer Radikalität durchzuhalten wäre. Vielmehr kommt es darauf an, das hyperbolische Element<sup>88</sup> in geeigneter und konstruktiver Weise zurückzunehmen, so dass die fundamentale Aporie radikaler Reflexion nicht zur Sackgasse für das Denken wird. Es wird zu untersuchen sein, inwieweit bei Husserl ein solches konstruktives Zurückweichen vom äußersten radikalen Standpunkt zu beobachten ist. Zunächst einmal scheint sich diese Vermutung nicht zu bestätigen. Vielmehr führt Husserl eine weitere Verschärfung durch eine zusätzliche Ebene der Reduktion ein. Andererseits hat er immerhin wiederholt darauf hingewiesen, dass alles in der Reduktion Eingeklammerte »innerhalb der Klammer« weiter bestehen bleibt, also auch die Anderen und ihr Geltungsanspruch an die objektive Welt. Die Klammer markiert die sogenannten »schlechte«, unhinterfragte Transzendenz. Gibt es aber einen die Unmittelbarkeit des Weltzugangs nicht verstellenden Weg zur »echten« Transzendenz des Anderen und seiner Konstitutionen? Der Schlüssel ist, um auf das obige Zitat zurückzukommen, in dem Titel der »konsequenten Selbstausslegung« zu finden. Bedeutet Selbstausslegung lediglich ein Auseinanderlegen im analytischen Sinne, oder ist es auch so zu verstehen, dass das Selbst sich auslegt im Sinne eines Aus-sich-Hinauslegens und hinein in den Anderen?

Obwohl die eigentliche Antwort auf die Solipsismus-Frage natürlich durch die Intersubjektivitätstheorie gegeben wird, lassen sich bei Husserl auch Ansätze zu einer Erwiderung auf der Grundlage der Reduktionslehre finden. In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Wintersemester 1910/11 etwa heißt es:

»*Solus ipse* – das hiesse, ich allein bin, oder, ich schalte alle übrige Welt aus, nur nicht mich selbst und meine psychischen Zustände und Akte. Im Gegenteil schalte ich aber als Phänomenologe mich selbst genauso aus wie alle Welt, und nicht minder meine psychischen Zustände und Akte, die als *meine* eben Natur sind.«<sup>89</sup>

Wenn »ich selbst« als Einheitspol meiner psychischen Zustände genau so wenig Geltung habe wie die Welt, dann findet auch der Solipsismus keinen Anhaltspunkt. Hiermit ist allerdings nur der Vorwurf

<sup>88</sup> Auf den hyperbolischen Charakter philosophischer Reflexion hat Paul Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* (Ricœur 1996, 399 ff.) hingewiesen. Vgl. hierzu auch S. 92.

<sup>89</sup> Inter I, 154.

eines »psychologischen Solipsismus« entkräftet, der »die psychologische und psychologistische Immanenz mit der echten phänomenologischen verwechselt«<sup>90</sup>. An einer anderen Stelle macht Husserl allerdings deutlich, dass die im nächsten Abschnitt zu behandelnde eigenheitliche Reduktion in ihrer Radikalität über die Konstruktion eines solchen psychologischen Solipsismus hinausweist:

»Die solipsistisch reduzierte Welt ist nicht zu verwechseln mit der primordialen Welt, oder die solipsistische Reduktion nicht mit der primordialen Reduktion. Denn diese ist die Reduktion dessen von der Welt, die ich erfahrungsmässig in Geltung habe, auf das von ihr, was ich *originaliter* erfahre und je erfahren kann. [...] Zum Primordialen gehören alle meine Erfahrungserlebnisse, nicht aber die darin rechtmässig erfahrenen Anderen. [...] Allerdings kann eine solipsistische Welt in ihrer Raumzeitlichkeit und ihren solipsistischen Erfahrungsrealitäten so in der Fortföhrung sich gestalten, sich so neuen Sinn zueignen [...], dass in mir die Erfahrungsmotivationen erwachsen, mit denen Einföhlungen auftreten, und in der möglichen Einstimmigkeit einföhlungsmässiger Fortbestätigung sind dann rechtmässig Andere da, und damit gewinnt die solipsistische Welt im Lauf der Forterföhrung den Sinn einer intersubjektiven Welt, und ich werde dann zum Menschen im gewöhnlichen Sinne usw.«<sup>91</sup>

Die solipsistisch reduzierte Welt hat sich mithin als eine konstruierte psychologische Immanenz erwiesen, deren Abgeschlossenheit sich in der fortlaufenden Erfahrung nicht bewährt. Die echte phänomenologische Immanenz hingegen ist die transzendente Sphäre. Auch die eigenheitliche Reduktion föhrt auf eine abgeschlossene Sphäre, die sich aber nicht als eine echte phänomenale Teilmenge, sondern als »Schicht« der Welt erweisen wird. Der an dieser Stelle drohende transzendente Solipsismus wird, so Husserl in *Formale und transzendente Logik*, in der konkreten Auslegung dieser Sphäre entschärft.

»Die Welt ist beständig für uns da, aber zunächst doch für *mich* da. Für mich da ist dabei auch dies, und nur daher hat es für mich Sinn, daß sie *für uns* da ist und da als eine und dieselbe und als Welt eines nicht so und so zu postulierenden – und etwa gar zur Versöhnung der Interessen des Verstandes und

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Band III (Husserl 1973c) [Inter III], 51. Husserl verwendet die Begriffe »primordial« und »primordial« synonym. Da in der Husserl-Forschung kein Bedeutungsunterschied festgestellt werden konnte, wird in der vorliegenden Arbeit mit Ausnahme der zitierten Passagen der etymologisch naheliegendere Begriff »primordial« verwendet.

Gemüts passend zu ›interpretierenden‹ – Sinnes, sondern eines Sinnes der zunächst und in erster Ursprünglichkeit aus der Erfahrung selbst herauszulegen ist.«<sup>92</sup>

Die Beweislast liegt somit ganz bei der Konstitutionsforschung, die zu untersuchen hat, wie die Welt-für-uns ihrem Sinn nach in der Welt-für-mich bereits enthalten ist. Echte Interpretation, schreibt Husserl in einer Randbemerkung seines Handexemplars von *Formale und transzendente Logik*, ist »Auslegung dessen, was in einem Sinn als Sinn impliziert ist«<sup>93</sup>. Das »Sinnhaben der Anderen, und der Welt für Andere«<sup>94</sup> ist eine Tatsache, deren Sinn wiederum in mir selbst aufzusuchen ist.

## 2.5 Eigenheit und Leib

Die Intersubjektivitätstheorie teilt sich nach Husserl gemäß der ihr zugrunde liegenden Problemlage in zwei Gebiete. Zunächst einmal steht die Gegebenheit des Anderen *für mich* und damit seine Konstitution *durch mich* im Vordergrund: »Das Problem ist also zunächst wie ein spezielles, eben als das des ›Für-mich-da‹ der Anderen gestellt, als Thema also einer transzendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten ›Einfühlung‹.«<sup>95</sup> Der Begriff »Einfühlung« steht hier deshalb in Anführungszeichen, weil er gängiger Terminus der Psychologie und als solcher wie stets von Husserl kritisch beleuchtet und transzendental modifiziert werden wird. Zweitens wird durch die so gewonnene Intersubjektivität die Objektivität der Welt als einer »universalen Sinnesschicht«<sup>96</sup> begründet: »Aber es erweist sich eben alsbald, daß die Tragweite einer solchen Theorie sehr viel größer ist als es zunächst scheint, daß sie nämlich auch mitfundierte eine transzendente Theorie der objektiven Welt«<sup>97</sup>. Die beiden soeben zitierten Titel der transzendentalen Theorie der Fremderfahrung und derjenigen der objektiven Welt<sup>98</sup> geben die Gliederung unseres weiteren Vorgehens bei der Entwicklung der In-

---

<sup>92</sup> Hua XVII, 249.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> CM 94.

<sup>96</sup> CM 95.

<sup>97</sup> CM 94.

<sup>98</sup> Vgl. auch CM 109.

tersubjektivitätstheorie vor. Zuerst muss aber der transzendente Boden, auf dem die Intersubjektivität bei Husserl entwickelt wird, freigelegt werden.

Hierzu ist ein weiterer Reduktionsschritt nötig. In ihm wird die bereits transzendental reduzierte Erfahrung auf den Bereich der so genannten *Eigenheit* reduziert. Als mir-eigen gilt dabei erst einmal negativ all jenes, was nicht fremd ist. Fremd ist im allgemeinsten Sinne alles, was dem Ich als Nicht-Ich gegenübertritt<sup>99</sup>. Damit ist aber nicht jegliches vom Ich Verschiedene gemeint, da jedes intentionale Bewusstsein auf etwas von ihm Verschiedenes hindeutet und somit alles Intentionale fremd wäre. Das Fremde steht vielmehr dem Ich auf eine solche Weise gegenüber, dass es zu seinen Konstitutionen in Konkurrenz tritt, indem es »sinnmitbestimmend«<sup>100</sup> auftritt. Zudem ist das Fremde dadurch charakterisiert, dass in der Verschiedenheit eine Gleichheit wohnt: »Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit.«<sup>101</sup> Dies entspricht der Struktur, die in der Einleitung als Ähnlichkeit–Differenz<sup>102</sup> bezeichnet wurde, allerdings jetzt mit dem Fokus auf »Menschheiten und Kulturen«. Bernhard Waldenfels hat darauf hingewiesen, dass die in der Fremdheit liegende Beziehung nicht auf der Ähnlichkeit, sondern auf der Differenz beruht: »Etwas ist zugänglich nicht trotz, sondern *in seiner Unzugänglichkeit*, genau das besagt Fremdheit.«<sup>103</sup>

Es geht nun bei dieser Stufe der Reduktion nicht mehr darum, Seinsgeltungen zu negieren, denn dies war ja schon durch die transzendente Reduktion geschehen, die weiterhin aufrecht erhalten wird, sondern, wenn man so sagen darf, von »Sinngeltungen« zu abstrahieren. Alle meine Konstitutionen, die in sich den Sinn einer fremden Konstitution tragen, werden so außer Geltung gesetzt. Namentlich sind dies der ich-artige Sinn aller lebenden Wesen, alle

<sup>99</sup> Zum Begriff des Fremden bei Husserl vgl. die Arbeiten von Bernhard Waldenfels: »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie« (Waldenfels 1989), sowie allgemeiner: *Der Stachel des Fremden* (Waldenfels 1990), dort insbes. S. 33 f. und 57–79. Waldenfels betont den Aspekt der Unverfügbarkeit des Fremden, der auf das Eigene zurückschlägt (Waldenfels 1990, 33): »Die Fremdausschließung nimmt Züge der Selbst-ausschließung an, so daß Eigenes am Ende nicht nur Fremdem, sondern sich selbst ausgeliefert ist.«

<sup>100</sup> CM 97.

<sup>101</sup> Inter III, 631.

<sup>102</sup> Vgl. S. 15 ff.

<sup>103</sup> Waldenfels 1989, 41.



»Kulturprädikate«<sup>104</sup>, alles Fremdgeistige und der bereits angesprochene Weltsinn des Für-jedermann-da. Ein Beispiel Husserls<sup>105</sup> hilft, um die genaue Intention der eigenheitlichen Reduktion zu verdeutlichen. Würde ich etwa von allen anderen Menschen abstrahieren, indem ich mir eine Welt ohne sie vorstelle, etwa durch eine universale tödliche Krankheit dahingerafft, die mich als einzigen Überlebenden zurücklässt, so wäre ich in dieser Vorstellung allein. Dieses Allein-sein ist aber nicht eigenheitlich, da ihm der Sinn des Fremden noch innewohnt, nämlich mittels der mir fehlenden anderen Menschen und mittels der prinzipiellen Erfahrbarkeit der Welt für alle. In der eigenheitlichen Reduktion wäre der Sinn des Allein-seins ausgeschaltet, weil er eine Fremdkonstitution enthält.

So wird eine Sphäre des reinen Ich-selbst gebildet, von der zunächst einmal zu überprüfen ist, ob ihr überhaupt noch ein eigener Sinn zukommt. Für Husserl ist dies sehr wohl der Fall. Die eigenheitliche Reduktion entdeckt eine »Natur«, eine »einheitlich zusammenhängende Schicht des Phänomens Welt, des transzendentalen Korrelats der kontinuierlich einstimmig fortgehenden Welterfahrung.«<sup>106</sup> Diese »Natur«, die auch als »bloße Natur« bezeichnet wird, ist deswegen in Anführungszeichen gesetzt, weil sie nicht mehr die Natur der natürlichen Einstellung ist, da ihr der naive Sinn des Für-jedermann-da fehlt. Trotzdem ist sie kein willkürliches Konstrukt, sondern eine faktische phänomenale Schicht der Welt: »Wir können trotz unserer Abstraktion kontinuierlich in der erfahrenden Anschauung fortgehen, ausschließlich in dieser Schicht verbleibend.«<sup>107</sup> Es lässt sich nach Husserl sogar zeigen, dass die eigenheitliche Sphäre, die darum auch die Primordialsphäre heißen wird, im konstitutiven Gefüge der Welt ursprünglicher ist als die des Fremden:

»Diese einheitliche Schicht ist ferner dadurch ausgezeichnet, daß sie die wesensmäßig fundierende ist, d. h. ich kann offenbar nicht das ›Fremde‹ als Erfahrung haben, also nicht den Sinn objektive Welt als Erfahrungssinn haben, ohne jene Schicht in wirklicher Erfahrung zu haben, während nicht das Umgekehrte der Fall ist.«<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> CM 98.

<sup>105</sup> CM 95 f.

<sup>106</sup> CM 98.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd.

Der Ertrag der eigenheitlichen Reduktion für die Phänomenologie besteht wesentlich aus zwei Aspekten. Erstens ist dies der Aufweis der Konstitution des *Leibes*. Da der Leib später innerhalb der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys die zentrale Rolle einnehmen wird, soll seiner Betrachtung bereits hier bei Husserl besonderes Interesse gelten. Rufen wir uns in Erinnerung, dass die eigenheitliche Reduktion nicht wie die transzendente Reduktion auf das reine konstituierende Ich abzielt, sondern auf dessen Konstitutionen. Die Abstraktion von allem Fremden bildet eine Weltschicht eigenheitlicher »Natur« mit ebenfalls eigenheitlichen »Objekten«, die nur für mich sind. Da die gesamte Phänomenologie Selbstauslegung ist, kommt demjenigen Objekt, das ich selbst »bin«, bei der Betrachtung besonderes Interesse zu. Das Bewusstsein konstituiert sich selbst als *Ich*, und konkret als Seiendes unter anderem Seienden in der Welt ist es gefasst als *Mensch*. Der Ansatzpunkt für die Reduktion der objektiven Selbstkonstitution ist also das Phänomen »Ich als dieser Mensch«. Wenn ich nun einen beliebigen Menschen eigenheitlich reduziere, also von seinen kulturellen Attributen sowie der Anwesenheit fremdem Bewusstseins in ihm abstrahiere, so bleibt nichts als sein Körper, reduziere ich hingegen mich, so wird deutlich, dass mein eigener menschlicher Körper nicht mittels Fremdkonstitution als von meinem Bewusstsein »bewohnt« erfasst wird, sondern ich als dieser Mensch *bin* dieser Körper in originärer Selbstgegebenheit. Dieses Phänomen wird mit dem Terminus des *Leibes* gekennzeichnet:

»Wenn ich andere Menschen eigenheitlich reduziere, so gewinne ich eigenheitliche Körper, wenn ich mich reduziere als Menschen, so gewinne ich »meinen Leib« und meine »Seele«, oder mich als psychophysische Einheit, in ihr mein personales Ich, das in diesem Leib und »mittels« seiner in der »Außenwelt« wirkt«<sup>109</sup>.

Der eigenheitliche Leib ist, im Unterschied zu allen anderen Körpern, das einzige »Objekt« innerhalb der eigenheitlichen Natur, dem ich eine originäre Verbundenheit mit der Welt zurechne, da er das Objekt ist, »in« dem ich unmittelbar »schalte und walte«<sup>110</sup>. Das eigenheitliche Ich, das in psychophysischer Einheit mit meinem Leib ist,

<sup>109</sup> CM 99f.

<sup>110</sup> CM 99.

stellt immer noch den einheitlichen Pol meiner intentionalen Erlebnisse dar, aber ihm fehlt der Bezug auf ein mögliches Wir.

Es wird bereits hier deutlich, dass dem Leib eine Sonderstellung unter den »Objekten« zukommt. Im gegenständlichen Sinne ist der Leib nämlich kein Objekt, aber er ermöglicht das Erfassen von Objektivität: »Jedenfalls, so sehr der Leib ›für sich selbst‹ Objekt wird und so etwas wie *res extensa* ist, ist er es doch nicht im vollen Sinn der Natur – er ist die Voraussetzung jedes An-sich-seins und nicht selbst ein An-sich in der *originalen* Erfahrungssphäre.«<sup>111</sup>

Eine ausführlichere Analyse der Konstitution des Leibes findet sich in den *Ideen II*. Hierbei handelt es sich aber nicht um eine Betrachtung innerhalb der *eigenheitlich* reduzierten »Natur«, sondern um eine Fassung der »Naturrealität Mensch«<sup>112</sup>, allerdings in »solipsistischer Erfahrung«<sup>113</sup>, also in Absehung von jeder möglichen Fremderfahrung. Der Unterschied besteht darin, dass hier keine transzendental-eigenheitliche Reduktion vorgenommen wird, die den Leib negativ in Absetzung der bloßen Körper der Anderen konstituiert, sondern es wird stärker die positive Konstitution durch die eigene Leiberfahrung, die bereits in natürlicher Einstellung vorliegt und in sich keine Fremderfahrung enthält, herausgestellt. Der Solipsismus ist hier also keine methodisch eingenommene Position, sondern er entspringt der Naivität einer nicht-transzendentalen Reflexion auf das »Ich als dieser Mensch«.

Dabei ergeben sich zwei Perspektiven, eine »Inneneinstellung« und eine »Außeneinstellung«<sup>114</sup>. Von innen her gesehen erscheint der Leib als Lokalisationsfeld seiner Empfindungen und als frei bewegliches Organ des Willens. Bei aller äußeren Wahrnehmung ist der Leib »dabei« mittels Empfindungen, etwa taktueller oder visueller Art, die in ihm oder an ihm lokalisiert sind. Eine taktuelle Tischwahrnehmung etwa ist mit einer Berührungsempfindung verbunden, die ihrerseits eine Leibeswahrnehmung darstellt. Die Konstitution des Leibes durch die Lokalisation, die Husserl auch als das »Einlegen von Empfindungen«<sup>115</sup> beschreibt, lassen ihn sich von allen anderen Dingen unterscheiden. In der Lokalisation erscheint der

---

<sup>111</sup> Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Band II (Husserl 1973b) [Inter II], Beilage LVI, 454.

<sup>112</sup> *Ideen II*, 143.

<sup>113</sup> *Ideen II*, 161.

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> *Ideen II*, 151.

Leib als Vermögen. Während bloße materielle Dinge nur mechanisch und indirekt beweglich sind, ist der Leib das »*einzigste Objekt*, das für den Willen meines reinen Ich *unmittelbar spontan beweglich ist*«<sup>116</sup>. Der Leib als spontanes Vermögen, als ein »Ich kann«, das einem »Ich will« untersteht, konstituiert durch seine spontanen Akte eine Objektwelt raumkörperlicher Dinge. Er ist damit das konstitutive Verbindungsglied zwischen Ich und Welt. Insbesondere konstituiert er sich so, diesmal im Sinne der zweiten Perspektive »von außen her gesehen« auch selbst als raumkörperliches Objekt. Allerdings ist diese Konstitution ein Sonderfall. Durch die sich überlappende Konstitution in Innen- und Außenperspektive ist er stets »ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.«<sup>117</sup> So erscheint das spontane und freie »Ich kann« als Ding in den Kausalzusammenhang der Natur eingegliedert. Der Leib ist ein spontanes Vermögen, das zugleich einer Passivität unterliegt. Auch hier ist er also als ein Verbindungsglied zwischen Innen und Außen konstituiert, nämlich als »Umschlagspunkt« zwischen kausalem und konditionalem Vorgang.«<sup>118</sup> Der Leib als Objekt erscheint außerdem konstituiert als Orientierungszentrum für sein Ich. Von ihm aus als zentralem Hier wird die Umwelt in ihrem Dort aufgespannt. Dabei ergibt sich für den Leib selbst wiederum die Merkwürdigkeit, dass er als Nullpunkt der wahrnehmbaren Welt niemals selbst ganz in der Wahrnehmung erscheint. Wir können etwa nicht unseren eigenen Kopf sehen und manche Körperteile erscheinen uns nur in perspektivischer Verkrümmung.

Ein entscheidendes Merkmal des Leibes ist also, und darin liegt zugleich der fundamentale Unterschied zur ontologischen Fassung des Leibes bei Merleau-Ponty, dass er in seinem Sinn als Umschlagspunkt von Innen und Außen zugleich als innerweltliches Objekt konstituiert ist. Paul Ricœur hat mit Recht darauf hingewiesen, dass dieses Merkmal den Leib als »Paradigma der Andersheit«<sup>119</sup> auszeichnet. Der Leib ist als das am ursprünglichsten Meinige das Organ des Wollens. Er ist aber durch seine ihm eigene Passivität nicht selbst möglicher *Gegenstand* des Wollens. »Ich, als dieser Mensch: Dies ist die erste Andersheit des Leibes gegenüber jeder Initiative. Anders-

<sup>116</sup> Ideen II, 152.

<sup>117</sup> Ideen II, 159. Der Topos der Unvollständigkeit des Leibes wird in anderem Zusammenhang bei Merleau-Ponty wiederkehren. Vgl. Kap. 5.2, S. 202

<sup>118</sup> Ideen II, 160.

<sup>119</sup> Ricœur 1996, 390.

heit bedeutet hier Primordialität gegenüber jedem *Vorsatz*.<sup>120</sup> Ist der Leib aber Paradigma der Andersheit, so wird der solipsistische Gesichtspunkt fraglich, unter dem die Leibkonstitution bisher gesehen wurde. Die ricœur'sche These, dass das Selbst *als ein Anderer* ist, würde die Untersuchung an dieser Stelle zu weit von Husserl entfernen. Allerdings lassen sich auch bei Husserl Betrachtungen über den Leib finden, die nicht von einer solipsistischen Einstellung ausgehen. Die eigenheitliche Reduktion entdeckte ein leiblich-psychophysisches Ich, das ohne ein *Wir* ist. Die methodische Tiefe dieser Reduktion, die den Eigenleib erschließt, darf, wie bereits in den Ausführungen der *Ideen II* gesehen werden konnte, allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sein eigentlicher Ort nicht die transzendente Ebene, sondern die Welt der natürlichen Einstellung ist. Hier gibt es dann allerdings sehr wohl einen Bezug zum *Wir*. Der Ausdruck des seelischen Lebens, der sich im Leib, also im Phänomen »Ich als dieser Mensch« manifestiert, ist geradezu getragen vom Bezug auf ein mögliches *Wir*. Oder, anders ausgedrückt, der natürliche Leib ist das Prinzip des natürlichen Zugangs zu Anderen, jenes Zugangs, der dann allerdings in der ἐποχή fraglich wird. Dies kann etwa anhand des Ansatzes zur Leibkonstitution aus der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem Wintersemester 1910/11 verdeutlicht werden. Dort heißt es in Bezug auf das Ich der natürlichen Einstellung:

»Jeder von uns sagt »ich« und weiss sich so redend als Ich. Als das *findet* er sich *vor*, und er findet sich dabei jederzeit als Zentrum einer *Umgebung*. »Ich«, das bedeutet für jeden von uns etwas Verschiedenes, für jeden die ganz bestimmte Person, die den bestimmten Eigennamen hat, die ihre Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen, Phantasievorstellungen, Gefühle, Wünsche, Wollungen erlebt, die ihre Zustände hat, ihre Akte vollzieht, ferner, die ihre Dispositionen hat, ihre angeborenen Anlagen, ihre erworbenen Fähigkeiten und Fertigkeiten etc.«<sup>121</sup>

Das natürliche Ich wird also vorgefunden als Träger der Eigenschaften einer jeweils bestimmten Person. Auffällig ist hierbei der konsequente Ausgang vom *Wir*, der jedes Abgleiten in eine reflexive Vereinzelung des Ich vermeidet. Das Ich wird hier ganz im Sinne eines natürlichen sprachlichen Platzhalters verwendet, den »jeder von uns« in gleicher Weise, aber mit je verschiedenem Inhalt, für sich

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Inter I, 112.

zu beanspruchen befugt ist. Das Ich ist also allgemein gesprochen das Habende, das allerdings nicht in dem von ihm Gehabten aufgeht: »Das Ich selbst ist kein Erlebnis, sondern der Erlebende, nicht ein Akt, sondern das den Akt Vollziehende, nicht ein Charakterzug, sondern das den Charakterzug eigenschaftlich Habende usw.«<sup>122</sup> Insbesondere gilt: »Jedes Ich findet sich als einen organischen Leib habend. Der Leib ist seinerseits kein Ich, sondern raumzeitliches ›Ding‹, um welches sich eine ins Unbegrenzte fortgehende dingliche Umgebung gruppiert.«<sup>123</sup> Der Leib ist somit nicht die Verdinglichung des Ich, nicht die Inkarnation der Seele in der Welt, sondern die Inkarnation der gehabten Eigenschaften des Ich: »Auch seine Icherlebnisse, überhaupt seinen spezifischen Ichbesitz bezieht jedermann auf den Leib. So *lokalisiert* er sie im Leibe«<sup>124</sup>. Diese Lokalisation ist nun das auf den Anderen transformierbare Prinzip der wechselseitigen Zuweisung von Leib und Ich:

»Jedes Ich findet in seiner Umgebung und öfter auch in seiner aktuellen Umgebung Dinge, die es als Leiber ansieht, aber scharf dem »eigenen« Leib gegenüberstellt als fremde Leiber derart, dass zu jedem solchen Leib wieder ein Ich, aber ein anderes, fremdes Ich gehört (es sieht die Leiber an als »Träger« von Ichsubjekten, es »sieht« aber nicht die fremden Ich in dem Sinn, wie es sich selbst sieht, erfahrend vorfindet. Er setzt sie in der Weise der »Einfühlung«, also auch fremdes Erleben, fremde Charakteranlagen werden »vorgefunden«; sie sind aber nicht in dem Sinn gegebene, gehabte wie eigene): ein Ich, das ebenfalls seine »Seele«, sein aktuelles Bewusstsein, seine Dispositionen, Charakteranlagen hat [...].«<sup>125</sup>

Diese Einfühlung über den dinglich vorgefundenen fremden Leib lässt sich nicht ohne weiteres auf die transzendente Ebene übertragen. Das psychophysische Ich, das diesen Leib zusammen mit seinen sonstigen Eigenschaften, Dispositionen etc. »hat«, ist nicht das reduzierte transzendente Ich.

Der Leib, dieses merkwürdig unvollkommen konstituierte Ding, ist also einerseits das am ursprünglichsten Meinige. Gleichzeitig kann man ihn aber andererseits als das Paradigma von Andersheit ansehen. Er ist monadischer Eigenleib, aber er ist ebenso die Schablone für die Konstitution fremder Leiber. Er ist Umschlagspunkt von

<sup>122</sup> Inter I, 112f.

<sup>123</sup> Inter I, 113.

<sup>124</sup> Inter I, 114.

<sup>125</sup> Inter I, 116.

Innen und Außen, die Grenze zwischen Ich und Welt, partizipiert aber zugleich wesensmäßig an beiden Seiten. Diese Ambivalenzen lassen sich durch keine weiteren Konstitutionsanalysen ausräumen. Die Unmöglichkeit eindeutiger Bestimmung als Unzulänglichkeit der Phänomenologie zu deuten, hieße, den eigentlichen Nutzen der darin liegenden Erkenntnis zu verkennen. Erst durch den Aufweis eines Seienden, das sich der vollständigen Konstitution durch das reine Ich entzieht, ist die Möglichkeit angedeutet, die hermetische Sphäre der Reduktion, die für sich einen universalen Relativismus bedeuten würde, im Hinblick auf die Zurückerschließung einer Welt »für jedermann« aufzubrechen.

Der zweite Ertrag der eigenheitlichen Reduktion ist die Fassung der *primordialen Welt* als einer *immanenten Transzendenz*. Die genaue Betrachtung der Primordialsphäre, also derjenigen Sphäre, die von der eigenheitlichen Reduktion übrig gelassen wird, zeigt, dass ihr Umfang größer und ihr Inhalt reicher ist, als die Radikalität der Reduktion vermuten lassen würde. Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass die reduzierte »Welt« nicht eine echte phänomenale Teilmenge, sondern eine *Schicht* der Welt darstellt. Diese Schicht umfasst die ganze Welt, allerdings nicht in ihrer objektiven Struktur, sondern in der Auslegung des monadischen Ego. Es geht also der »Welt« kein Phänomen verloren, vielmehr erscheinen die Phänomene in ihrem Sinn eigenheitlich modifiziert. Das transzendente Ego etwa wird durch »verweltlichende Selbstapperzeption«<sup>126</sup> eigenheitlich als menschlich-personales Ich konstituiert. Weiterhin führt mir die Explikation des Seinshorizontes meines Ich meine immanente Zeitlichkeit und damit die Aktualitäten und Potentialitäten meines Erlebnisstromes als eigenwesentliche vor Augen. Auch die transzenten intentionalen Gegenstände gehören, insofern sie von ihrer Konstitution durch mich und meiner selbsteigenen Auffassungsweise von ihnen unabtrennbar sind, zum Bereich des Eigenwesentlichen. Dasjenige, was durch die universale *ἐποχή* eingeklammert wurde, ist nun durch die eigenheitliche Reduktion zurückgewonnen, allerdings nicht mehr als objektiv Seiendes, sondern mit dem Sinn einer *immanenten Transzendenz*: »Innerhalb dieser ›Originalsphäre‹ (der originalen Selbstauslegung) finden wir auch eine ›transzendente Welt‹, die durch Reduktion auf das Selbsteigene [...] auf Grund des inten-

---

<sup>126</sup> CM 102.

tionalen Phänomens ›objektive Welt‹ erwächst«<sup>127</sup>. Die Transzendenz der objektiven Welt ist gegenüber der immanenten Welt konstitutiv sekundär, oder, wie Husserl es auch ausdrückt, höherstufig. An dieser Stelle begegnet innerhalb der hier durchgeführten Konstitutionsanalyse zum ersten Mal das wichtige Motiv der Stufung. Die schichtenweise vorgenommene Reduktion bewirkt, dass sich die Konstitutionen ebenfalls als Schichtungen in umgekehrter Reihenfolge ergeben, wobei dann zu beachten ist, dass diese Schichtungen der Konstitution nicht faktisch nacheinander vollzogen werden, sondern dass es sich hierbei um passive Synthesen handelt.<sup>128</sup>

Husserl unterscheidet bei der Konstitution generell zwischen aktiver und passiver Genesis. In der aktiven Genesis »fungiert das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugende, konstituierenden«<sup>129</sup>. Der Akt des Zählens etwa erzeugt die Zahl, das Zusammenfassen von Dingen erzeugt die Menge. Im Untergrund all dieser Ichakte fungieren aber stets vorgängige passive Genesen. »Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding [...], das ist in der Ursprünglichkeit des »es selbst« in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben.«<sup>130</sup> Zum Beispiel nehme ich Gegenstände innerhalb meiner aktuellen Umgebung wahr. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes aber, sein Auftreten *als* Gegenstand, ist nicht Teil des Wahrnehmungsprozesses. Diese Synthesis muss nicht eigens vom Ich in jeder Wahrnehmung vollzogen werden, sondern es kann und muss sie jederzeit voraussetzen: »Es liegt an einer wesensmäßigen Genesis, daß ich, das Ego, und schon im ersten Blick, ein Ding erfahren kann.«<sup>131</sup>

Dieser Hinweis auf die passiven Synthesen ist insbesondere bei den verschiedenen Stufen der Konstitution der Intersubjektivität im Hinblick auf die objektive Welt stets im Blick zu behalten. Es gilt immer: »Die objektive Welt ist für mich immerfort schon fertig da, Gegebenheit meiner lebendig fortlaufenden objektiven Erfahrung, und auch nach dem Nicht-mehr-Erfahren in habitueller Fortgeltung.«<sup>132</sup>

Wenn die eigenheitliche Reduktion in dieser Art auf eine Sphäre

<sup>127</sup> CM 107.

<sup>128</sup> Vgl. CM 108.

<sup>129</sup> CM 79.

<sup>130</sup> CM 81.

<sup>131</sup> CM 81.

<sup>132</sup> CM 108 f.



universaler immanenter Transzendenz führt, dann kann auch, und dies mutet geradezu paradox an, der »Bereich« des Fremden, insofern er intentionaler Gegenstand für mein Bewusstsein ist, nicht aus der Primordialsphäre herausfallen. Alle Fremdkonstitution ist ausgeschaltet, aber die Sphäre des Fremden und ihre Abgrenzung vom Mir-Eigenen erweist sich nach Husserl als selbstkonstituiert: »Halten wir uns an das letzte transzendente Ego und an das Universum des in ihm Konstituierten, so gehört ihm unmittelbar zu die Scheidung seines transzendentalen Erfahrungsfeldes in die Sphäre seiner Eigenheit [...] und in die Sphäre des Fremden.«<sup>133</sup> Die Gliederungen der Welt – und damit auch die Grenze zwischen Eigenem und Fremdem – sind nicht erst Resultat der Objektivität, sondern finden sich bereits in der reduzierten »Welt«.<sup>134</sup> Das Fremde selbst und seine Konstitutionen sind also ausgeblendet, nicht aber mein Bewusstsein von Fremdem. Die primäre Erscheinungsweise des Fremden im Bewusstsein ist aber der *Andere*. Sein Auftreten in der Primordialsphäre bildet das »Motivationsfundament«<sup>135</sup> für die Konstitution der intersubjektiv-objektiven Welt. Dieses Fundament lässt sich daher natürlich auch in jeder intersubjektiven Konstitution ausweisen: »Alle Objektivität dieses [des alltäglichen, T. W.] Sinnes ist konstitutiv zurückbezogen auf das *erste* Ich-Fremde, das in der Form des ›Anderen‹, d. h. des Nicht-Ich in der Form ›anderes Ich‹.«<sup>136</sup> Die eigenheitliche Konstitution des Anderen ist somit der Einstieg in die Intersubjektivitätstheorie:

»Was irgend das transzendente Ego in jener ersten Schicht als Nichtfremdes – als ›Eigenes‹ – konstituiert, das gehört in der Tat zu ihm als Komponente seines konkret eigenen Wesens [...]. Innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen konstituiert es aber die ›objektive‹ Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego*.«<sup>137</sup>

Der Andere als *alter ego* ist nicht selbstgegeben wie das eigene Ego, aber er ist in diesem Sinn durch das transzendente Ego konstituiert. Das *alter ego* als eigenheitlich reduziertes ist Spiegelung des monadischen Ego: »Der Andere verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch

<sup>133</sup> CM 102.

<sup>134</sup> Vgl. CM 98.

<sup>135</sup> Hua XVII, 248.

<sup>136</sup> Hua XVII, 248.

<sup>137</sup> CM 102 f.

nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne.«<sup>138</sup> Diese eigentümlich schillernde Spiegelung, die doch keine ist, umschreibt an dieser Stelle den Bruch der eigenheitlichen Reduktion, der einer intersubjektivitätstheorie vorangehen muss. Obwohl in der Selbsteigenheit des Ego konstituiert, übersteigt das *alter ego* diese Selbsteigenheit, es geht nicht völlig in der Analogie auf. Die sich hier zeigende Transzendenz des Anderen ist »echte«<sup>139</sup> Transzendenz, oder nach einer Bemerkung Husserls, die bereits oben in der Einleitung zitiert wurde<sup>140</sup>, die einzig wirklich so zu nennende Transzendenz, also die einzige, die sich nicht in eine immanente Transzendenz überführen lässt. Da diese Fußnote der Beilage XXXI zur Vorlesung *Erste Philosophie* von 1923/24 diesen zentralen Punkt so deutlich herausstellt und zugleich auf die Appräsentation als Gegebenheitsweise des Anderen und die Einfühlung vorweist, sei sie an dieser Stelle noch einmal und diesmal in voller Länge wiedergegeben:

»Daran ist die wichtige Bemerkung zu fügen:

1) Was sich in einer Subjektivität ursprünglich wahrnehmungsmäßig konstituiert bzw. wahrnehmungsmäßig konstituieren kann, gehört auch ursprünglich als Korrelat zu *dieser* Subjektivität, ist ihr also immanent, wenn auch nicht gerade ihrem reellen Erleben reell immanent.

2) Was sich in einer Subjektivität *nur* durch Appräsentation, *nicht* aber durch Wahrnehmung konstituieren kann, das ist ihr auch nicht mehr immanent, *weder reell immanent noch ideell immanent*. All solche Transzendenz, all solches Überschreiten und Hinausgehen einer Subjektivität über sich selbst beruht auf *Einfühlung* und *ursprünglicher Interpretation*. Hier ist die *allein eigentlich so zu nennende Transzendenz*, und alles, was sonst noch Transzendenz heißt, wie die objektive Welt, *beruht* auf der Transzendenz fremder Subjektivität und hat seinen Sinn darin, daß durch die interpretative Erfahrung Gemeinschaft der in Bezug auf einander transzendenten Subjektivitäten sich herstellt und daß die jedem einzelnen Subjekt immanenten Gegenständlichkeiten, wenn sie nicht reell immanente sind, durch intersubjektive Identifizierung als identische erfahren und erkannt werden können. So ist die Welt *intersubjektiv-ideell-immanent*.«<sup>141</sup>

<sup>138</sup> CM 96.

<sup>139</sup> Vgl. Hua XVII, 248

<sup>140</sup> Vgl. S. 17.

<sup>141</sup> Hua VIII, 495 f.

## 2.6 Die Fremderfahrung

Die Erfahrung von Fremdem, also von sinnmitbestimmendem Nicht-Ich, in dem ursprünglichen Sinne, »in dem der Andere noch nicht zu dem Sinn Mensch gekommen ist«<sup>142</sup>, bilden den Ausgangspunkt der Analyse der Konstitution des Anderen. Der »Sinn Mensch« ist ein intersubjektiv konstituierter Sinn, der in diesem Stadium der Betrachtung noch in der Klammer der eigenheitlichen Reduktion steht. Die ursprünglichste Form echter Transzendenz ist also das *alter ego*, das Nicht-Ich im Sinne des Fremd-Ich. Dieser für Husserl ursprünglichsten Fassung des Anderen wohnt eine Negation inne. Das fremde prä-menschliche Ich steht in negierender Relation zu meinem eigenen prä-menschlichen Ich. Zu einer solchen Konstellation gehört immer eine wesensmäßige Verbundenheit der beiden Neganden. Die Negation, die als intentionaler Bezug in der Andersheit zum Ausdruck kommt, ist nicht das bloße Komplement eines Gegebenen, sondern sie ist Negation in einer je bestimmten Hinsicht.<sup>143</sup> Damit geht einher, dass das Negierende, hier das Nicht-Ich, das Negierte, also das Ich, nicht durchstreicht, sondern es in seiner Position – in wörtlicher Bedeutung als *positum* – stärkt. Das Ich und das Nicht-Ich verweisen in ihrer gegenseitigen Negation aufeinander und verleihen so ihrer Ähnlichkeit Ausdruck.

Das Feld der ersten Transzendenz ist also gleichermaßen getragen von Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Diese Spannung muss sich auch in derjenigen intentionalen Struktur, in der sie sich ursprünglich konkretisiert, also der Hinsicht, unter der das *alter ego* negierend auftritt, auffinden lassen. Diese Struktur ist die *Erfahrung*. »Erfahrung ist Originalbewußtsein«<sup>144</sup>, schreibt Husserl. Diese Originalität drückt einerseits die für die Phänomenologie charakteristische Ursprünglichkeit der Erfahrung aus. Andererseits wird hier der Modus der Evidenz der Erfahrung angesprochen. Erfahrung ist Bewusstsein von der originalen Präsenz des in ihr Gegebenen. Was immer wir erfahren, ist uns in dieser Erfahrung präsent, allerdings in Verbindung mit einer genau so wesentlichen Absenz. Nehme ich etwa einen Würfel wahr, so ist mir seine mir zugewandte Seite präsent, die Rückseite hingegen nicht. Die Wahrnehmung des Würfels ist also

---

<sup>142</sup> CM 111.

<sup>143</sup> Vgl. S. 14 ff.

<sup>144</sup> CM 111.

charakterisiert durch einen *Horizont* des nicht mehr aktuell Präsenten, aber immer potentiell Präsentierbaren. Ich kann jederzeit um den Würfel herumgehen, seine Rückseite sehen, und diese Möglichkeit ist Teil der Wahrnehmung selbst. Um den Würfel als solchen wahrzunehmen, muss ich daher nicht jede nur mögliche Perspektive zu ihm einnehmen – ich kann es auch gar nicht –, sondern ich muss diese Perspektiven als Möglichkeiten im Horizont meiner Intentionalität bewahren.

Intentionalität hat bei Husserl stets *horizontalen* Charakter.<sup>145</sup> Jedes intentionale Meinen ist ein Mehr-meinen.<sup>146</sup> Das intentionale »Mehr« des Würfels ist dessen *appräsente* Rückseite. Appräsentation bezeichnet die Leistung des intentionalen Bewusstseins, aktuell nicht präsente Gegebenheiten in einem offenen Horizont der Mehrmeinung zu halten, es sozusagen zu vergegenwärtigen. Es ist deutlich, dass die Appräsentation der Rückseite zur urpräsenten Vorderseite nicht in einem explizit vollzogenen Akt geschieht, sondern es ist eine passive Synthesis retentionaler und protentionaler Bezüge, die sich immer schon vollzogen hat, wenn ich einen Würfel als solchen wahrnehme.

Auch in der Fremdwahrnehmung liegt ein intentionales Mehr-meinen. Ein fremder Leib tritt in mein Wahrnehmungsfeld, er ist das Urpräsenste an dieser Wahrnehmung. Der Leib ist allerdings nur urpräsent als Teil meines Eigenwesens. Es deutet sich jedoch in ihm etwas an – es wird noch darauf einzugehen sein, wie dies geschieht –, das auf ein zweites, fremdes Eigenwesen verweist, denn jener Leib dort ist mir nicht in der gleichen Weise zugänglich wie mein eigener. Obwohl der Andere »leibhaftig« vor mir steht, ist es nicht ein fremdes Ich, das dort präsent ist, sondern lediglich sein Körper. Wäre mir das Ich dort zugänglich mit seinen Erlebnissen und Intentionen, so

<sup>145</sup> Der Horizontgedanke ist ein zentraler Topos der husserlschen Phänomenologie. Lázló Tengelyi vertritt in »Husserls Begriff des Horizontes« (Tengelyi 2004) die Auffassung, dass dieser Gedanke an Bedeutung dem des »universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen« (Krisis 237), der nach Husserls eigenen Worten den großen Durchbruch der Phänomenologie bedeutete, mindestens gleichzusetzen ist. Im Grunde ist nach Tengelyi sogar der Horizontgedanke reichhaltiger als der des Korrelationsapriori, denn der Erfahrungsgegenstand ist weit mehr als der habituell konstituierte Inbegriff aller möglichen Anblicke; er ist vielmehr in jedem Anblick horizontal vorgezeichnet und seine Evidenz ist eine potentielle. Husserl selbst neige allerdings gerade in seiner späten Philosophie dazu, »den Horizontgedanken auf die Korrelationsidee zu reduzieren« (Tengelyi 2004, 158).

<sup>146</sup> Vgl. CM 48 f., sowie 46.

wäre ich nicht unterschieden von ihm. Es gäbe kein zweites Ich, sondern ich hätte einen zweiten Leib. Fremdes Eigenwesen muss mir prinzipiell unzugänglich sein, und diese Unzugänglichkeit des *alter ego* durch seinen Leib hindurch bildet den appräsenten Horizont der Fremdwahrnehmung.

Die hier zugrunde liegende Intentionalität ist also eine mittelbare. Sie verweist auf ein »Mit-da«, das in meiner Eigenheitssphäre niemals ein »Selbst-da«<sup>147</sup> werden kann. Diese Appräsentation unterscheidet sich jedoch ganz wesentlich von derjenigen, die in der Dingwahrnehmung liegt. Während die Wahrnehmung etwa der Vorderseite eines Würfels immer die Möglichkeit in sich birgt, den appräsenten Horizont präsent werden zu lassen, indem ich mich etwa auf die Rückseite begeben, während sich also die Appräsentation in der Dingwahrnehmung immer erfüllend bewähren kann, ist dies bei der Fremdwahrnehmung nie der Fall. In der Dingwahrnehmung sind Präsenz und Appräsenz immer situationsabhängig und grundsätzlich austauschbar. Bei der Fremdwahrnehmung hingegen ist die Appräsenz echte Transzendenz. Die Bewährung der Fremdwahrnehmung, die Erfüllung der in ihr liegenden Intention, muss also auf einer anderen Ebene gesucht werden als bei der Dingwahrnehmung.

Zur näheren Klärung ist es hilfreich, die Konstitution des fremden Leibes bei Husserl zu betrachten. Primordial reduziert bedeutet das Auftreten eines anderen Menschen in meinem Wahrnehmungsfeld nichts weiter als das Auftreten eines Körpers als immanenter Transzendenz innerhalb meiner Eigenheitssphäre. Dieser Körper wird allerdings in der Wahrnehmung als Leib aufgefasst. Wie ist das möglich? Wenn ein fremder Leib mir prinzipiell unzugänglich ist, so kann die eigenheitliche Reduktion nichts von ihm übrig lassen. Andererseits soll die Eigenheitssphäre gerade nicht eine Teilmenge, sondern eine phänomenale Schicht der Welt darstellen. Folglich muss es eine eigenheitliche Entsprechung fremder Leiblichkeit geben. Husserl wendet an dieser Stelle einen umstrittenen Kunstgriff an, um das fehlende Glied einzufügen:

»Da in dieser [primordialen, T. W.] Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirklich direkte und somit

<sup>147</sup> Vgl. CM 112.

primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt.«<sup>148</sup>

Es muss also eine apperzeptive Sinnübertragung stattfinden, so dass der Leib dort Leib ist in Analogie zu meinem Leib hier. Damit diese Sinnübertragung möglich ist, muss es bereits auf primordialer Ebene eine verbindende Ähnlichkeit geben: »Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die ›analogisierende‹ Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann.«<sup>149</sup>

Die phänomenologische Grundlage dieser Analogie fasst Husserl unter dem Terminus der *Paarung*. Paarung ist »eine Urform derjenigen passiven Synthesis, die wir gegenüber der passiven Synthesis der ›Identifikation‹ als ›Assoziation‹ bezeichnen«<sup>150</sup>, sie ist »phänomenale Einheit in wechselseitiger Weckung«<sup>151</sup>. Die Glieder einer Paarung müssen dabei von vornherein eine phänomenale Ähnlichkeit aufweisen, sie müssen als *Konfiguration* auftreten. Paarung bedeutet dann nichts anderes als das intentionale Aufgreifen dieser Konfiguration »in purer Passivität«, also mit einem Schlag, ohne aktive Synthesis durch das Subjekt. Die Assoziation wird nicht mittels eines Schlusses gezogen, sondern sie drängt sich von Seiten des Phänomens der Konfiguration her dem Subjekt auf. Wichtig ist hierbei, dass keinem der beiden Glieder konstitutive Priorität zukommt.

»Wir finden bei genauer Analyse wesensmäßig dabei vorliegend ein intentionales Übergreifen, genetisch alsbald (und zwar wesensmäßig) eintretend, sowie die sich Paarenden zugleich und abgehoben bewußt geworden sind; des näheren ein lebendiges, wechselseitiges Sich-Wecken, ein wechselseitiges, überschiebendes Sich-Überdecken nach dem gegenständlichen Sinn.«<sup>152</sup>

Zudem muss die Paarung »aktuell« sein, um eine »lebendige« Assoziation hervorzurufen, sie muss sich also in der wechselseitigen Bezogenheit ihrer Glieder erfahrungsmäßig bewähren. Im Falle der Fremdwahrnehmung liegt die Paarung zweier Körper vor. Die Beschreibung dieser Paarung muss zu unseren Zwecken im Detail un-

148 CM 113.

149 CM 113.

150 CM 115.

151 Inter II, Text Nr. 35, 1927, 531.

152 CM 115.

tersucht werden, daher sei zunächst die entsprechende Passage im Zusammenhang zitiert:

»Im besonderen ist stets da und abgehoben mein Leibkörper, aber zudem ebenfalls in primordialer Ursprünglichkeit ausgestattet mit dem spezifischen Sinn der Leiblichkeit. Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen ›ähnlich‹ ist, d. h. so beschaffen ist, daß er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muß, so scheint nun ohne weiteres klar, daß er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muß.«<sup>153</sup>

Diese Paarung begründet nach Husserl die Assoziation des *alter ego* durch das Ego. Sie ist allerdings in mehrfacher Hinsicht problematisch. Einen ersten Hinweis gibt Husserl selbst durch seine Formulierung. Stets da ist, so heißt es, mein »Leibkörper«, der »ebenfalls« ursprünglich mit dem Sinn »Leiblichkeit« ausgestattet ist. Das alles klingt so, als ob der eigene Körper als Gegenstand mindestens gleichursprünglich zum eigenen phänomenalen Leib, in dem ich schalte und walte, wäre. Das liefe aber dem zuvor Entwickelten entgegen. Der Leib als Phänomen meiner Inkarnation in der Welt ist konstitutiv ursprünglicher als seine Gegenständlichkeit. Diese Nuance wird durch die Verwendung des Begriffs »Leibkörper« völlig verwischt. Selbst wenn Leiblichkeit und Körperlichkeit qua Gegenständlichkeit identisch wären, ergäbe sich zweitens das Problem, dass der Körper als Gegenstand innerhalb der immer noch geltenden phänomenologischen Reduktion gar nicht zur Verfügung steht. Er ist in seiner Seinsgeltung eingeklammert und existiert lediglich als Phänomen für mich. Auf diese Weise ist ein Schritt zur echten Transzendenz des fremden Körpers dort drüben gar nicht möglich. Aber selbst wenn man die Problematik der Transzendenz vorerst noch ausblendet und beide Körper als immanente Transendenzen in meiner eigenheitlich reduzierten Primordialsphäre begreift, bleibt drittens die Schwierigkeit, dass die geforderte Ähnlichkeit nicht trivial ist. Der eigene Leib als Gegenstand erscheint ja stets unvollständig und in perspektivischer Verkrümmung, gleichsam aus dem Zentrum meiner Wahrnehmung heraus. Dieses »merkwürdig unvollständig konstituierte Ding« soll nun aber immerhin sicher genug erfasst sein, um die Grundlage einer Ähnlichkeitsassoziation bilden zu können. Meinen Körper kenne ich gleichsam primär von innen, während ich den Kör-

---

<sup>153</sup> CM 116.

per des Anderen *nur* von außen kenne.<sup>154</sup> Es sei hierbei etwa an Husserls Unterscheidung zwischen Innen- und Außeneinstellung erinnert.<sup>155</sup>

Der Andere ist primordial als Körper gegeben. Mein eigener Körper als Gegenstand ist hingegen primordial sekundär zu meinem Leib. Husserls kurze Ausführungen an dieser Stelle können nicht deutlich machen, wie sich ein primordialer Leib und ein primordialer Körper so ähnlich sein können, dass sie geradezu eine phänomenale Paarung eingehen *müssen*. Es ist Michael Theunissens Verdienst, die Konstitution des fremden Leibes durch eine Aufgliederung in drei Schritte deutlicher zu machen.<sup>156</sup> Es wird allerdings zu prüfen sein, ob eine solche Aufgliederung der husserlschen Forderung noch gerecht wird, die Analogie dürfe kein Analogieschluss, im Sinne eines vom Subjekt vollzogenen aktiven Verbindens, sondern passive Synthesis sein. Theunissen unterscheidet das eigentliche Fremdleibverstehen von einer ihm vorausgehenden und einer ihm nachfolgenden Paarung. Die erste, vorausgehende Paarung assoziiert meinen und den fremden Körper. Darauf folgt die eigentliche Fremdleiberfahrung, also die Übertragung des Sinnes »Leib« von meinem Leib auf den fremden Körper und damit die »Urkonstitution des Anderen«<sup>157</sup>. Drittens gehen Ego und *alter ego* vermittelt über ihre Leiber eine Paarung ein. Diese zweite Paarung, die, wie Theunissen mit Recht betont, nicht mit der Paarung der Körper identisch ist, findet sich bei Husserl beispielsweise, wenn er feststellt, dass »Ego und *alter ego* immerzu notwendig in ursprünglicher ›Paarung‹ gegeben sind.«<sup>158</sup> Mit dieser Aufteilung bezweckt Theunissen einerseits die Aufklärung des Problems, das sich aus der Wechselseitigkeit der Paarungsrelation ergibt: Die Übertragung des Sinnes »Leib« verläuft einseitig von mir zum Anderen, so dass von einem lebendigen, wech-

<sup>154</sup> Diese Kritik wurde bereits von Alfred Schütz in »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl« (Schütz 1957) formuliert: »Husserls Annahme einer analogisierenden Auffassung des fremden Leibes auf Grund einer Ähnlichkeit mit meinem eigenen Leib widerspricht dem phänomenologischen Befund, daß mein Leib in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld in grundsätzlich anderer Weise ›abgehoben‹ ist als der darin auftretende, vorgeblich ähnliche, Körper des Anderen.« (ebd., 90)

<sup>155</sup> Vgl. S. 67.

<sup>156</sup> Theunissen 1977, 62 f.

<sup>157</sup> Theunissen 1977, 63.

<sup>158</sup> CM 115.



selseitigen Sich-Wecken kaum die Rede sein kann.<sup>159</sup> Wird diese Einseitigkeit allerdings in der mittleren Phase verortet, die keine Paarung darstellt, so ist das Problem gelöst. Die Paarung der Körper weckt diese in ihrer sie zu einer Sinneinheit verbindenden Gegenständlichkeit. Die Paarung von Ego und *alter ego* weckt diese in ihrem wiederum gegenständlichen Sinn als personale Iche. In diesem Schritt, der die anderen beiden voraussetzt, kann nun der Andere »als ›Modifikation‹ meines Selbst«<sup>160</sup> auftreten.

Andererseits tritt Theunissen mit dieser Dreiteilung auch dem Argument der wahrnehmungsmäßigen Verschiedenheit von eigenem Leib und fremdem Körper von Alfred Schütz entgegen. Die erste Paarung findet eben nicht zwischen von innen bekanntem Leib und von außen gesehenem Körper statt, sondern zwischen zwei Körpern. Voraussetzung hierfür ist lediglich eine durch die Wahrnehmung des fremden Körpers initiierte Verkörperung meines eigenen Leibes, die Theunissen als Indiz für jene fremdinduzierte Tendenz zur Objektivation des Selbst auffasst, die er mit dem zentralen Terminus der »Veränderung« belegt.<sup>161</sup> Mit diesem Konzept der Veränderung verlässt Theunissen allerdings den Boden der husserlschen Konzeption. Eine Fremdkonstitution, die zur Vergegenständlichung meines Leibes führt, ist in diesem Stadium aufgrund der geltenden eigenheitlichen Reduktion unmöglich. Es ist klar, dass im Zuge der Konstitution des Anderen die eigenheitliche Sphäre verlassen werden muss. Nach Theunissen geschieht das in der zweiten Stufe, also der eigentlichen Analogie. Sie ist aber im Grunde bereits auf der ersten Stufe verlassen, wie Theunissen auch selbst feststellt: »Sofern der in die Paarung mit meinem Körper eintretende andere Körper eben doch dem nachmals *Anderen* gehört, wirkt mit ihm zugleich schon der Andere auf mich.«<sup>162</sup>

Insgesamt ergibt sich folgendes Problem: Es soll eine Analogie ohne Analogieschluss zustande kommen, also rein auf passiver Synthesis begründet. Dazu müssen die Glieder der Analogie hinreichende Ähnlichkeit aufweisen. Diese Ähnlichkeit ist bewirkt durch eine vorgängige Paarung der Körper, ein gegenseitiges Sich-Wecken im

---

<sup>159</sup> Auf dieses Problem macht auch Richard Kozlowski in *Die Aporien der Intersubjektivität* (Kozlowski 1991, 121 f.) aufmerksam.

<sup>160</sup> CM 118.

<sup>161</sup> Theunissen 1977, 65.

<sup>162</sup> Theunissen 1977, 65.

gegenständlichen Sinn. Dazu bedarf es einer Verkörperung meines Leibes. Bewirke ich diese Verkörperung selbst, so habe ich bereits ein Konzept von Objektivität, und zwar immer schon, denn die Analogie soll ja passive Synthesis sein. Objektivität wird aber erst im Zuge der höherstufigen Assoziation auf einer späteren Stufe der Konstitution entwickelt. Ist die Verkörperung hingegen durch den Anderen bewirkt, so bedeutet das, dass nicht nur das Konzept von Körperlichkeit, sondern auch der konstitutive Schritt vom Leib zum Körper und umgekehrt bereits bekannt sein muss. Der Andere ist dann nicht durch die Analogie konstituiert, sondern ist Bedingung ihrer Möglichkeit. In beiden Fällen setzt die Körper-Paarung das bereits voraus, was sich erst durch die Analogieapperzeption ergeben soll. Anders ausgedrückt: entweder die phänomenologische Reduktion, das Aussetzen aller objektiven Seinsgeltung, oder die eigenheitliche Reduktion, das Aussetzen aller Fremdkonstitution, ist unhaltbar.

Theunissens über Husserl hinausweisender Vorschlag zur Interpretation hat deutlich gemacht, an welcher Stelle Husserls Ansatz problematisch ist. Eine statische Analyse passiver Synthesen, die sich genetischer Terminologie bedient, läuft immer Gefahr, in ihren Schritten das bereits zu enthalten, was sie erst herausstellen möchte. Husserl selbst geht in den *Cartesischen Meditationen* nur vergleichsweise kurz auf die Genesis der Fremdapperzeption ein. Allgemein stellt er fest:

»Jede Apperzeption, in der wir vorgegebene Gegenstände, etwa die vorgegebene Alltagswelt ohne weiteres auffassen und gewahrend erfassen, mit einem Blick ihren Sinn mit seinen Horizonten verstehen, weist intentional auf eine ›Urstiftung‹ zurück, in der sich ein Gegenstand ähnlichen Sinnes erstmalig konstituiert hatte.«<sup>163</sup>

Wenn ein Kind etwa erstmalig den Zwecksinn einer Schere erfasst, sieht es von nun an Scheren mit einem Blick als solche. Die Analogie geschieht nicht mittels einer expliziten Reproduktion der Ur-Schere, sondern mittels retentionaler paarender Assoziation. Dieser Mechanismus soll nun auch im Spezialfall der Fremdapperzeption gelten. Das Besondere an diesem Fall ist, dass das urstiftende Original, der eigene Leib, nicht in der Vergangenheit liegt, sondern immerzu gegenwärtig im Sinne originärer Präsenz ist. In dieser Konstellation

<sup>163</sup> CM 114.

liegt womöglich ein Ansatz für die Lösung des oben angesprochenen Problems. Wenn der urstiftende eigene Leib prinzipiell immer präsent ist, ist die Urstiftung im Grunde niemals abgeschlossen, sondern sie ist noch und beständig im Gange. Die Apperzeption des fremden Leibes weist also nicht zurück auf einen festen Bestand ursprünglich konstituierter Leiblichkeit, sondern auf ein lebendiges System, das sich selbst noch im Prozess unabgeschlossener und prinzipiell sogar unabschließbarer Konstitution befindet. Dieser Ansatz, der allerdings mehr auf Merleau-Pontys denn auf Husserls Konzeption von Leiblichkeit verweist, würde das Paarungs-Paradox entschärfen. Weder paaren sich hier phänomenal erlebte Leiber – den fremden Leib erlebe ich nicht –, noch paaren sich bloße Gegenstände – den eigenen Leib sehe ich nicht als Objekt. Die merkwürdige Unvollkommenheit des Leibes ist nicht defizitär, sondern Ausdruck eines Systems wechselseitiger und niemals abgeschlossener Konstitution. Dann ist aber auch das Problem der Genesis dieses Systems neu zu bedenken. Auch eine unabgeschlossene Konstitution muss auf eine Urstiftung verweisen.

Aus den gewonnenen Erkenntnissen über die analogisierende Apperzeption entwickelt Husserl nun seine zentrale Bestimmung von Eigenheit und Fremdheit. Der horizontale Charakter der Intentionalität hat zur Folge, dass jede Erfahrungsevidenz prinzipiell bewährbar sein muss. Im Falle der Wahrnehmung eines Würfels besteht die Bewährung in der Möglichkeit, durch Umdrehen des Würfels oder Herumgehen um ihn die appräsenten Rückseiten zu präsentieren. Im Falle der Wahrnehmung des Anderen ist der apprä-sente fremde Leib nicht präsentierbar. Ihm muss also ein besonderer Bewährungsstil eignen. Die Etablierung des fremden Leibes als Leib geschieht über das leibliche »Gebaren«, also den sichtbaren Ausdruck von Psychischem im Physischem. Das fortlaufende Gebaren erzeugt »synthetisch einstimmig verlaufende neue Appräsentationen«<sup>164</sup>, die den fremden Leib als psychophysische Einheit bestätigen.

Das negative Beispiel einer versagenden Bewährung, das bereits in der Einleitung kurz angesprochen wurde, mag dies illustrieren. Ich betrete einen Raum, ohne zu wissen, dass es sich um einen Teil eines Wachfigurenkabinetts handelt. Dort steht jemand. Er scheint mich noch nicht bemerkt zu haben. Vielleicht bin ich leise, um ihn nicht zu stören. Ich mache mich eventuell bemerkbar. Die ganze Situation ist

---

<sup>164</sup> CM 117.

getragen vom plötzlichen Auftritt dieses Anderen in meinem Blickfeld. Wäre er nicht dort, hätte ich einfach nur einen Raum betreten. So bin ich aber in eine Situation geworfen mit tausendfachen Entwicklungsmöglichkeiten und Handlungsoptionen. Aber warum dreht er sich nicht zu mir um, wie zu erwarten gewesen wäre? Seine unnatürliche Starre fällt mir auf. Die Unvollständigkeit einer Geste, die er nie zu Ende führen wird. Der leichte Glanz seiner Haut. Mir wird klar, wo ich bin und ich gehe amüsiert auf diesen Gegenstand zu, zu dem mir der Andere nun geworden ist, und versuche erfolglos, die Illusion neu zu beleben. An diesem Beispiel lässt sich auch gut die konstitutionelle Eigenleistung am Phänomen des Anderen demonstrieren. Man kann nicht sagen, dass von Anfang an niemand außer mir dort im Raum gewesen ist. Ich habe seine Anwesenheit deutlich gespürt. Die Wachfigur war *für mich* im ersten Moment apperzipiert als Anderer, lediglich die darauf folgenden Apperzeptionen haben diese Konstitution nicht bestätigt, da das leibliche Gebaren des vermeintlich Anderen meinen intentional-horizontalen Antizipationen nicht entsprach.

Die Sphäre fremder Subjektivität ist mir also nicht potentiell original zugänglich wie die Rückseite eines Würfels, aber sie ist appräsent in einer »Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen.«<sup>165</sup> Aufgrund dieser Unterscheidung definiert Husserl Eigenes und Fremdes:

»Was je original präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordial unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist ›Fremdes‹. Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem.«<sup>166</sup>

Das Fremde als Analogon von Eigenheitlichem – diese Bestimmung markiert den ursprünglichsten Punkt, an den Husserl mit seiner Strategie transzendentaler Reduktion bei der Frage der Fremdkonstitution gelangen kann. Analogie ist kein im strengen Sinne wechselseitiges Verhältnis. Der Andere ist primär »phänomenologisch als ›Modifikation‹ meines Selbst« gegeben, allerdings mit dem Zusatz: »das diesen Charakter ›mein‹ seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält«<sup>167</sup>. Ich selbst bin

<sup>165</sup> CM 117.

<sup>166</sup> CM 117f.

<sup>167</sup> CM 118.

mir ausschließlich durch eigene transzendente Konstitution gegeben. Die Möglichkeit, mich selbst als Modifikation des Anderen zu begreifen, kann, wenn überhaupt, dann erst sehr viel später bei der Konstitution von Objektivität erfasst werden. Der konstitutive Beitrag des Anderen an dieser Stelle besteht lediglich darin, mich dazu zu bringen, mich kontrastierend von ihm abzusetzen, meinem objektivierten Ich also den Charakter »mein« zu verleihen.

Die konstitutive Beziehung der Leibkörper mit Schwerpunkt auf dem eigenen Leib kann noch weiter durch Husserls Ausführungen zur räumlichen Situierung verdeutlicht werden. Mein Leib ist mir gegeben im Modus des zentralen »Hier«. Der Körper des Anderen ist mir gegeben im Modus des »Dort«. In jedem Dort liegt aber die Möglichkeit beschlossen, es durch Kinästhesen, also etwa durch Hingehen oder die Vorstellung »als wäre ich dort« in ein Hier zu verwandeln. Die ganze räumliche Natur ist in dieser Weise konstituiert als Gesamtheit der Potentialitäten meiner eigenheitlichen Leib-Situation. Erst auf dieser Ebene ist die Objektivation meines Leibes möglich, da ich ihn durch freie Abwandlung des Hier wie jeden anderen im Raum seienden Körper auffassen kann. Es sei allerdings angemerkt, dass diese Objektivation meinen Körper zwischen alle anderen Körper stellt und ihn noch nicht mit jenem Körper des »nachmals Anderen« assoziiert. Sie reicht also allein nicht aus, um die Körper-Paarung zu ermöglichen. Die Besonderheit des fremden Leibes muss mir in irgendeiner Weise bereits gegeben sein, damit mir seine Assoziation mit meinem ohne Analogieschluss gelingt. Die Begründung der Konstitution des Anderen anhand der Paarung setzt also den Anderen bereits als konstituiert voraus.

Die raumbildende Konstitution der Leiblichkeit kann allerdings die Modifikation des Selbst noch weiter verdeutlichen, die dieses im Anderen erfährt. Der Andere, so Husserl, wird nicht einfach als Duplikat meiner selbst apperzipiert, also mit einer der meinen identischen Originalsphäre, sondern er wird mit einer ihm eigenen Originalsphäre ausgestattet aufgefasst, die allerdings mit der meinen kongruieren würde, wenn ich dort wäre:

»Also indiziert in dieser Appräsentation der in meiner monadischen Sphäre auftretende Leibkörper im Modus Dort, der als fremder Leibkörper, als Leib des *alter ego* apperzipiert ist, ›denselben‹ Körper im Modus Hier, als den, den der Andere in seiner monadischen Sphäre erfahre.«<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> CM 120.

Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von einer vermittelnden »Weckung«. Die Assoziation zwischen Hier und Dort kann zunächst nur als mittelbare aufgefasst werden. Sie wird überhaupt nur möglich durch eine unausgesprochene Angleichung der beiden Pole: die Erscheinungsweise des Körpers im Modus Dort »weckt re produktiv eine andere unmittelbar ähnliche der zum konstitutiven System meines Leibes als Körpers im Raum gehörigen Erscheinungen.«<sup>169</sup>

Die Möglichkeit des »als ob ich dort wäre« markiert, obwohl sie hypothetisch bleiben muss, weil ich nie aktuell den Platz des Anderen einnehmen kann, die einzige Möglichkeit, einen vermittelnden Zugang zur monadischen Sphäre der fremden Eigenheit zu finden. Vielleicht kann man diesen Gedanken dahingehend weiterdenken, dass die Besonderheit des Anderen gerade darin besteht, dass er die einzige Stelle innerhalb der Welt ist, die mir in zweifacher Weise einen Widerstand entgegen bringt, nämlich einerseits dadurch, dass sein stofflicher Körper mich daran hindert, seine exakte Position einzunehmen, und dass andererseits dieser Körper mich auf eine mir verschlossene Eigenheitssphäre verweist, deren Gegebenheiten ich lediglich antizipierend vermuten kann.

Die soeben beschriebene erste räumliche Assoziation von Hier und Dort ermöglicht höherstufige Assoziationen, das heißt solche, die mehr assoziieren, als die ursprüngliche Ähnlichkeit hergab: Der »analogisch aufgefaßte Gegenstand bzw. sein indiziertes Erscheinungssystem [ist] eben analogisch angepaßt der analogen Erscheinung, die dieses ganze System mit weckte.«<sup>170</sup> In einer ersten Stufe äußert sich diese Höherstufigkeit darin, dass nicht nur mein körperliches Hier, sondern der Körper selbst als Synthese aller möglichen Erscheinungsweisen in die Paarung einbezogen ist. Auf der nächsten Stufe erhält der Körper dort von meinem den Sinn »Leib«, sowie eine ihm zugeeignete primordiale »Welt«. Schließlich und auf der vorerst höchsten Stufe assoziiere ich mit meinem Ego ein »jetzt mitdaseiendes Ego im Modus Dort«<sup>171</sup>. Dieses Ego kann nicht mein eigenes Ego sein, eben weil es »dort« ist und nicht »hier«. Es gehört nicht zum konstitutiven Kern meiner Primordialsphäre, aber es ist in dieser

<sup>169</sup> CM 120f.

<sup>170</sup> CM 121.

<sup>171</sup> CM 122.

Sphäre als Monade innerhalb meines monadischen Seins konstituiert; sein Sein ist Koexistenz mit meinem Ego, es ist das *alter ego*.

Die Bewährung dieser appräsenten Koexistenz geschieht auf der Ebene der Leiblichkeit – wie oben bereits angesprochen – durch das Verstehen des leiblichen Gebaren. Das Ich ist auf dieser Ebene verstanden als leiblich waltendes, psychophysisches *alter ego*. In höherstufigen komplexeren psychischen Zusammenhängen geschieht die Bewährung durch »Einfühlung«.

»Dabei wirkt auch jedes gelungene Einverstehen in den Anderen als neue Assoziationen und neue Verständnismöglichkeiten eröffnend; wie es umgekehrt, da jede paarende Assoziation wechselseitig ist, das eigene Seelenleben nach Ähnlichkeit und Andersheit enthüllt, und durch die neuen Abhebungen für neue Assoziationen fruchtbar macht.«<sup>172</sup>

Auch die hier konstatierte Wechselseitigkeit ist kritisch zu betrachten. Das Problem, das wir bereits auf der Ebene der Körper-Paarung aufgewiesen haben, vererbt sich auf die psychische Sphäre. Wir ziehen Husserls Beispiel des Gehabens eines Zornigen, »wohl verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen«<sup>173</sup>, zur Verdeutlichung hinzu.<sup>174</sup> Das Gehaben des Zornigen könnte nur unter einem explizit vollzogenen Schluss aus meinem eigenen Gehaben verständlich werden. Mein eigener Zorn ist nämlich für mich nicht primär mein zorniges Gesicht, sondern eine Disposition meiner Intentionalität, eine bestimmte Weise, die Welt zu sehen. Der Zorn des Anderen begegnet mir hingegen aus der Welt, er steht mir entgegen in Gestalt eines zornigen Gesichts, einer bestimmten Gestik etc. Ich müsste zunächst den Ausdruck meiner zornigen Stimmung, etwa durch intensive Betrachtung meines Gesichts im Spiegel, gegenständlich abstrahieren, um dann das innerweltliche Substrat meines Zorns auf den Anderen analogisierend übertragen zu können. Das ist aber nicht die Weise unserer Wahrnehmung von Zorn. Kleine Kinder etwa sind in der Lage, den Zorn der Eltern zu erspüren, bevor überhaupt so etwas wie eigener Zorn reflexiv erfasst wird. Ebenso ist die genannte Wechselseitigkeit fraglich. Ich »lerne« nicht, zornig zu sein, indem ich ein fremdes zorniges Gesicht imitiere.

---

<sup>172</sup> CM 123.

<sup>173</sup> CM 123.

<sup>174</sup> Eine entsprechende Kritik dieses Gedankens findet sich auch bei Merleau-Ponty; auf sie wird später noch genauer einzugehen sein (vgl. Kap. 5.4, S. 223).

## 2.7 Die Konstitution der objektiven Welt und des Menschen

Mit diesen Ausführungen sind die für Husserl grundlegenden und auch für die vorliegende Arbeit wichtigsten Schritte der Konstitution des Anderen abgeschlossen. Die beiden noch folgenden Schritte, die zum Abschluss der Begründung einer Phänomenologie als transzendentalen Idealismus durchgeführt werden müssen, ergeben sich iterativ als Konsequenz aus der bereits entwickelten Konstitution. Es handelt sich um die Konstitution der objektiven Welt und die Konstitution des Menschen. Kurz gesagt ist der erste der genannten Schritte das Problem der Identität der verschiedenen primordialen Welten in transzendentaler Intersubjektivität, und das zweite dasjenige der Identität des fremden Körpers und des fremden Ich als Naturobjekt.<sup>175</sup> Bei beiden Schritten ist zu betonen, dass sie ohne die vorgängige Konstitution des Anderen nicht möglich wären. So beschreibt Husserl die Urphänomene der Objektivität:

»Das Erfahrungsphänomen objektive Natur hat über der primordial konstituierten eine zweite aus der Fremderfahrung herstammende, bloß appräsen-  
tierte Schicht, und zwar betrifft das zunächst den fremden Leibkörper, der  
sozusagen das an sich erste Objekt ist, wie der fremde Mensch konstitutiv  
der an sich erste Mensch ist.«<sup>176</sup>

Beginnen wir mit der Konstitution von Objektivität. In meiner Primordialsphäre konstituiert sich, wie bereits dargestellt, eine zweite, fremde Primordialsphäre. Beide müssten kongruieren, damit Objektivität den geforderten Charakter des Für-jedermann-da haben kann. Das Rätsel einer scheinbar absoluten Trennung der Sphären ergibt sich nach Husserl aber nur, wenn »die Fremderfahrung ihr Werk getan hat«<sup>177</sup>. Die Möglichkeit einer Identität, nicht in dem Sinne, dass beide Sphären einerlei wären, sondern im Sinne einer Verschmelzung, einer Kongruenz<sup>178</sup>, ist daher auf der Ebene der in der Fremderfahrung liegenden Intentionalität und ihrer Motivation zu suchen. Diese Intentionalität ist diejenige der Appräsentation. Appräsentation aber, so Husserl, setzt immer einen »Kern von Präsen-

<sup>175</sup> Vgl. hierzu auch Theunissen 1977, 71 ff.

<sup>176</sup> CM 128.

<sup>177</sup> CM 124.

<sup>178</sup> Vgl. Theunissen 1977, 76: »Das von mir und das vom Anderen im Wechsel der jeweiligen Erscheinungen identisch Vermeinte ist nicht ›dasselbe‹, weil es einerlei wäre, sondern weil das Selbe darin erscheint«.



tation«<sup>179</sup> voraus, so dass beide in der Wahrnehmung eine »Funktionsgemeinschaft«<sup>180</sup> bilden. Bei der Wahrnehmung eines Hauses etwa kann die Rückseite nicht appräsentiert sein, ohne dass ihr auch Präsenz zugestanden wird, allerdings eben im Bereich des gerade nicht Sichtbaren. »So ist jede Wahrnehmung dieses Typus transzendierend, sie setzt mehr als Selbst-da, als was sie jeweils ›wirklich‹ präsent macht.«<sup>181</sup> Im Falle der Fremdwahrnehmung besteht diese Funktionsgemeinschaft darin, dass im appräsentierten Mit-Da des fremden Ego das Selbst-Da der leiblichen Verbundenheit mit jenem Körper dort mit konstituiert ist.

»Es ist nicht so und kann nicht so sein, daß der Körper meiner Primordialsphäre der mir das andere Ich ... indiziert, sein Dasein und Mitdasein also appräsentieren könne, ohne daß dieser Primordialkörper den Sinn gewönne eines mit zu dem anderen Ego gehörigen, also nach Art der ganzen assoziativ-apperzeptiven Leistung den Sinn des fremden Leibes, und zunächst des fremden Leibkörpers selbst.«<sup>182</sup>

Der fremde Leibkörper ist deswegen das erste Objekt, weil er mir und dem Anderen »gleichermaßen« gegeben ist, ihm als original eigenheitlich zugehörig und mir, insofern ich mich ihm analogisierend »einfühle«. Daher kann auch die fremde Primordialsphäre nicht inkompossibel zu meiner sein.

»Nicht habe ich eine appräsentierte zweite Originalsphäre mit einer zweiten ›Natur‹ und einen zweiten Leibkörper (den des Anderen selbst) und erst dann zu fragen, wie ich es mache, beide als Erscheinungsweisen derselben objektiven Natur aufzufassen. Sondern durch die Appräsentation selbst und die ihr als Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierenden Präsentation [...] ist schon der Identitätssinn ›meiner‹ primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt.«<sup>183</sup>

Die Identität der beiden Primordialsphären ist also im Grunde die Analogie der beiden Systeme »Präsentation-Appräsentation« hier und dort. Dies ist in der Tat ein bemerkenswertes Resultat; man muss allerdings die problematischen Voraussetzungen zugestehen und die Gefahr in Kauf nehmen, dass der ursprünglich phänomenal *be-fremdliche* Charakter des Fremden bei einer noch ursprünglicheren

---

<sup>179</sup> CM 124.

<sup>180</sup> CM 125.

<sup>181</sup> CM 125.

<sup>182</sup> CM 125.

<sup>183</sup> CM 127.

Analogie der Präsentationssysteme zu sehr vernachlässigt wird.<sup>184</sup> Folgt man Husserl auf seinem Weg bis hierher, so konstituiert sich von nun an in Iteration die gesamte objektive Welt:

»Von da aus bekommt, wie leicht verständlich, jedes von mir in der Unterschicht erfahrene und erfahrbare Naturobjekt eine appräsentative [...] Schicht, in synthetischer Identitätseinheit mit der mir in primordialer Originalität gegebenen: dasselbe Naturobjekt in den möglichen Gegebenheitsweisen des Anderen. Das wiederholt sich *mutatis mutandis* für die nochmals konstituierten höherstufigen Weltlichkeiten der konkreten objektiven Welt, wie sie als Menschen- und Kulturwelt für uns immer da ist.«<sup>185</sup>

In diesem Zitat ist auch der letzte noch zu vollziehende Schritt angesprochen, nämlich die Konstitution des Menschen. Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen kann natürlich iterativ auf weitere Subjekte angewendet werden, so dass sich insgesamt eine Monadengemeinschaft transzendentaler Subjekte ergibt. Die objektive Welt, die allen gemeinsam ist, ist dabei von keinem allein konstituiert, sie ist weder Teil meines Eigenwesens noch Teil des fremden Eigenwesens, sondern sie ist konstituiert als *transzendente Intersubjektivität*.

Vor dem Hintergrund einer vergemeinschafteten Welt erscheint mir der Andere nicht mehr nur als monadisches Subjekt mit einer eigenen Primordialsphäre, sondern als Wesen, mit dem ich mich in Gemeinschaft befinde und das der uns gemeinsamen, intersubjektiv-objektiven Welt zugehört, eben als *Mensch*. Der Andere ist also in der Tat konstitutiv der erste Mensch. Erst durch ihn und in analogisierender Einfühlung kann ich mich schließlich ebenfalls als Menschen auffassen.

»Den Andern als Menschen auffassen – das ist *originale Interpretation*, und nur so gewinne ich das originale Bewusstsein, Wahrnehmung eines Menschen als Menschen. *Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich*. Wenn ich mich als Menschen auffasse, so sagt das, ich fasse mich als denselben auf, den Andere, beliebige Andere in originaler Interpretation als Menschen auffassen würden. Andere habe ich beständig, mitunter in bestimmter, im allgemeinen horizontmässig in unbestimmter Allgemeinheit in meinem Feld und ich den-

<sup>184</sup> Zur Kritik und produktiven Weiterentwicklung dieses Ansatzes vgl. Theunissens Konzept der Veränderung (Theunissen 1977, 79 ff.), das allerdings den Boden des husserlschen Konzepts verlässt und auf das daher im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden kann.

<sup>185</sup> CM 128.

ke sie als mich menschlich auffassende. Diese unbestimmt mitgesetzten Interpretationen sind in Identitätseinheit mit meiner originalen Selbsterfahrung, die keine Interpretation ist. Aber jedenfalls auch ich bin für mich Mensch nur durch Interpretation.«<sup>186</sup>

Indem mir der Sinn »Mensch« von den konstitutiv ersten anderen Menschen zugesprochen wird, konstituiert sich dadurch eine menschliche Gemeinschaft, in der alle Glieder einander gleichgestellt sind.

»[Im] Sinne einer Menschengemeinschaft und des Menschen, der schon als Einzelner den Sinn eines Gemeinschaftsgliedes mit sich führt [...], liegt ein Wechselseitig-für-einander-Sein, das eine objektivierende Gleichstellung meines Daseins und des aller Anderen mit sich bringt; also ich und jedermann als ein Mensch unter anderen Menschen.«<sup>187</sup>

Der Mensch ist die konkret gewordene Identität von transzendentalen Subjekt und psychophysischem Leibkörper. Mit ihm ist das meditierende Ego aus seinem »transzendentalen Solipsismus« befreit und unter seinesgleichen gestellt. Wohlgemerkt ist der Mensch nicht als Resultat der Konstitutionsforschung zu begreifen, in dem das transzendente Subjekt aufginge. Er ist eine Konstitution, ein letztlich von mir hervorgebrachter Sinn, meine Inkarnation in eine gemeinsame objektive Welt. In dieser Hinsicht war der Schritt zum Menschen allerdings notwendig. Ich kann mich nur als einer gemeinsamen Welt zugehörig begreifen und diese Welt kann mir nur dann zugänglich sein, wenn ich mich als Menschen begreife: »Mein mir selbst apodiktisch gegebenes Ego [...] kann a priori nur welterfahrenendes Ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientierten Monadengemeinschaft.«<sup>188</sup>

An dieser Stelle verlassen wir Husserls Ausführungen, ohne noch näher auf die höherstufigen Ausprägungen menschlicher Gemeinschaft, etwa auf Kulturwelt als Welt gemeinsam gebildeter Bedeutsamkeiten (CM 136) und auf kulturell erwachsende Personalität (CM 138), einzugehen, die Husserl am Ende seiner Meditationen selbst eher cursorisch abhandelt. Auch der Begriff der Lebenswelt, der im Zusammenhang mit der Kulturwelt Erwähnung findet und für Husserls Spätwerk, insbesondere der Krisis-Schrift, von zentraler

---

<sup>186</sup> Inter II, Beilage XLVIII, 418.

<sup>187</sup> CM 133.

<sup>188</sup> CM 142.

Bedeutung ist, sei hier nur am Rande erwähnt. Damit ist das Ende des ersten Abschnitts der vorliegenden Betrachtung des Problems des Anderen in der existenzphilosophischen Phänomenologie erreicht. Der Ansatz Husserls wird hierbei als Problemaufriss verstanden, als erste Näherung an ein Problem, mit dem sich die Autoren, die im Folgenden behandelt werden, weiter auseinandersetzen werden.

Es ist daher angebracht, das Erreichte zu resümieren. Das Problem der Transzendenz, also des Überstieges des Subjekts zur objektiven Welt, hat Husserl reduziert auf die Sphäre der Immanenz. Die Welt, wie sie sich mir darbietet, bestünde nicht ohne mich. Allerdings folgt daraus nach Husserl kein Solipsismus bezüglich des realen Seins der Welt. Ich bin nicht seinsstiftend, sondern sinnbildend. Die Welt erhält durch mich eine jedem konkreten Umgang mit ihr vorgängige Bedeutsamkeit. Es ist ein »völlig neuartiges Apriori«<sup>189</sup> entdeckt: die Konstitution. Ihrer Erforschung dient ein großer Teil der Phänomenologie, die zu einem neuartigen transzendentalen Idealismus führt. Idealistisch ist diese Philosophie, weil sie von der Erkenntnis ausgeht, »daß alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann.«<sup>190</sup> Transzendental ist sie in ihrem Anspruch, alle Transzendenz durch Reduktion in immanente Transzendenz zu überführen. Lediglich ein Seiendes, der Andere, das fremde Subjekt, widersetzt sich meiner Konstitution. Als echte Transzendenz mit eigener mir unzugänglicher Immanenz ist er dennoch *als* Anderer für mich konstituiert; er ist *transzendente Immanenz*. Husserl musste also nachweisen, wie sich innerhalb meines monadischen Seins eine zweite Monade konstituieren konnte. Es kam im Rahmen unserer Untersuchung darauf an, diese Konstitution ursprünglichster und echter Transzendenz, das erste Auftreten des Anderen in meiner sich im reduktiven Ausnahmezustand befindlichen Welt in kleinsten Schritten zu erfassen und zu fixieren.

Bei aller gedanklichen Schärfe offenbarte sich hierbei ein elementarer Bruch. An irgendeiner Stelle muss der reflexive Ansatz, der alle Konstitution beim transzendentalen Subjekt ansetzt, aufgebrochen werden, wenn der Andere ins Spiel kommt. Eine Konstitution des Anderen, wie Husserl sie darlegt, setzt immer an irgendeiner Stelle ein Verständnis des Anderen bereits voraus. Wenn wir

<sup>189</sup> CM 140.

<sup>190</sup> CM 154.

aus der Erfahrung schöpfen müssen, bei Husserl der Erfahrung, dass der eigene phänomenale Leib als Gegenstand gesehen werden kann, und diese Erfahrung bereits der Existenz des fremden Körpers als gegenständlichem Index transzendenter Immanenz bedarf, so ist die Konstitution nicht mehr rein apriorisch, denn sie enthält ein Moment aktiver Genesis. Damit ist Husserls zentraler Anspruch an dieser einen Stelle in Frage gestellt, dass nämlich »an keiner Stelle die transzendente Einstellung, die der transzendentalen ἐποχή, verlassen worden ist«<sup>191</sup>.

Husserls Verdienst besteht in erster Linie nicht darin, das Problem des Anderen aufzulösen, sondern es zu seinem Ursprung in der reflexiven Subjektivität zurückzuführen und es damit im Grunde noch problematischer erscheinen zu lassen. Bereits Ricœur konstatiert ein hyperbolisches Element in der husserlschen Reduktion. So seien »alle Argumente, die den Ehrgeiz haben, den Anderen in und aus der Eigenheitssphäre zu ›konstituieren‹, zirkulär«<sup>192</sup>, weil sie den Anderen bereits voraussetzten. Dies zeigt sich Ricœur zufolge einerseits darin, dass die Tatsache, dass ich immer schon irgendwie gewusst habe, dass der Andere nicht lediglich mein Objekt ist, sich nicht eigenheitlich ausklammern lässt. Es zeigt sich ihm andererseits darin, dass die Bedeutung von Eigenheit nie ohne die »Unterstützung« des Anderen, eben des Fremden, gegen das sich das Eigene absetzt, zustande kommen könnte. Das im Zuge unserer Untersuchung entwickelte Argument, dass nämlich die Objektivation des eigenen Leibes der Konstitution des fremden Leibkörpers, des *ersten Objekts* im Sinne einer noch zu bildenden Intersubjektivität gar nicht vorhergehen kann, dies aber tun müsste, um die Möglichkeit der Körper-Paarung zu begründen, markiert einen weiteren Punkt, an dem man Husserls Konstitution des Anderen kritisch beleuchten kann, der gerade deswegen so interessant ist, weil er angeführt werden kann, selbst wenn man Husserl die reflexive Errichtung einer Eigenheitssphäre ohne den Einfluss fremder Konstitution zugesteht. Er kann zudem als erste Motivation zu einer im Verlaufe unserer Untersuchung noch durchzuführenden genaueren Untersuchung des Phänomens des Leibes dienen.

Als allen aufgewiesenen Problemen gemeinsam kann jedoch festgestellt werden, dass sie sämtlich im Wesen der ἐποχή begründet

---

<sup>191</sup> CM 152.

<sup>192</sup> Ricœur 1996, 399 f.

sind. Wenn sie alle zutreffen, dann ist damit gezeigt, dass die Reflexion ohne Hilfe des Anderen weder in eine Sphäre des genuin Eigenen hinein, noch aus dieser, wäre sie denn möglich, wieder hinaus gelangen könnte. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird zu zeigen sein, dass es eines anderen Ansatzes als des reflexiven bedarf, um das Problem des Anderen zumindest so weit zu entschärfen, dass die Rätselhaftigkeit nicht mehr als beunruhigend, sondern konstitutiv für menschliche Beziehung angesehen werden kann, oder genauer: dass die Rolle der Reflexion im Zusammenhang des Problems des Anderen neu bestimmt werden muss. Einen ersten Schritt in diese Richtung unternimmt Martin Heidegger in *Sein und Zeit*.

### 3. Der Andere als Moment des Verfallens bei Martin Heidegger

#### 3.1 Existenziale und existenzielle Jemeinigkeit des Daseins

In der Betrachtung der Philosophie Edmund Husserls wurde der Topos einer reflexiven Vereinzelung, die sich aus der Durchführung der transzendentalen und insbesondere der eigenheitlichen Reduktion ergaben, als problematisch für die Konstitution des Anderen herausgearbeitet. Bei Martin Heidegger finden wir in *Sein und Zeit* (1927) ebenfalls eine Theorie der philosophischen Vereinzelung, bei der die Vereinzelung *existenzial* in unser Wesen eingelassen ist, einhergehend mit dem Vollzug<sup>1</sup> einer *existenziellen* Vereinzelung. Die heideggersche Terminologie ist in Art und Umfang der verwendeten Spezialbegriffe und Neologismen, so empfinden es die meisten Leser seiner Werke, äußerst sperrig. Hat man sich an die Begriffe und Sprachspiele erst einmal gewöhnt, ist es schwer, die in dieser Terminologie entwickelten Theorien in eigenen Worten und mit eigenen Gedanken nachzuvollziehen, ohne selbst in eine bloße Wiederholung der heideggerschen Sprachspiele zu verfallen. Die Betrachtungen im folgenden Kapitel haben den Anspruch, auf der Basis des bereits Entwickelten eine neue Nuance der Betrachtung des Problems des Anderen herauszuarbeiten. Im Zuge dieser Bemühung wird sich auch eine immanente Kritik an einzelnen Stellen ergeben, die sich wiederum als konstruktiv für das weitere Vorgehen erweisen wird. Die folgenden Betrachtungen haben allerdings nicht den Anspruch, eine vollständige und erschöpfende Darstellung des Denken Heideggers

---

<sup>1</sup> Der Begriff »Vollzug« ist hier durchweg nicht im von Günter Figal in *Phänomenologie der Freiheit* (Figal 1988) kritisierten subjektivitätsphilosophischen Sinne zu verstehen. Es ist nicht ein transzendentaler, »die Korrelation des Bewußtseins und seiner Gegenstände erst verständlich [machender]« (ebd., 19f.) Vollzug gemeint, sondern der Vollzug der Existenz, der es dieser ermöglicht, sich selbst zu ergreifen, wie im Folgenden noch ausgeführt werden wird.

zur Zeit von *Sein und Zeit* zu geben.<sup>2</sup> Weder kann die Terminologie komplett erläutert werden, noch kann jede Facette der Heideggerrezeption in unsere Untersuchung aufgenommen werden. Die von Heidegger verwendete Terminologie wird in der Regel übernommen, die Zulässigkeit der Verwendung einzelner Begriffe in bestimmten Kontexten wird nicht näher behandelt, da sich der für unsere Belange zentrale Kritikpunkt immanent und innerhalb der heideggerschen Konzeption ergibt.

Es fällt zunächst auf, dass zwei Termini bereits verwendet wurden, die in ihrer Unterscheidung so zentral für unser Vorhaben sind, dass sie einleitend erläutert werden sollten. Der Begriff »existenzial« wird in *Sein und Zeit* immer dann verwendet, wenn unsere ontologische Besonderheit angesprochen ist. Existenzialität »verstehen wir [...] als Seinsverfassung des Seienden, das existiert«<sup>3</sup>, und dieses Seiende sind wir je selbst: das *Dasein*. Diesen Terminus verwendet Heidegger, um anzuzeigen, dass er keine subjektivistische Konzeption des Selbst zulässt. Jede Fassung unserer selbst als Subjekt gegenüber einer Welt von Objekten – so die elementarste Ausgangsthese von *Sein und Zeit* – verfehlt unsere eigentliche Seinsverfassung. Die Trennung der Welt in Subjekt und Objekt, in *res cogitans* und *res extensa*, ist bereits eine Leistung des reflexiven philosophischen Denkens, die – sobald sie einmal vollzogen ist – unserer tiefen und elementaren Verbundenheit mit der Welt nicht mehr gerecht werden kann. Alle Existenziale, das sind die »Seinscharaktere«<sup>4</sup> des Daseins, zeichnen sich – wie an mehreren Stellen noch deutlich werden wird, in ihren Formulierungen durch ein »immer schon« oder »je schon« aus. Damit ist angezeigt, dass diese Existenziale keinerlei Konstitution bedürfen, um für uns gültig zu sein. Dasein ist »immer schon« geworfen in eine Welt, das heißt, dass wir den Grund dieser Geworfenheit nicht weiter reflexiv hinterfragen können. Man könnte diese existenzialen Formulierungen als *heideggersches Apriori* bezeichnen, weil sie allen Denkleistungen der Subjektivität vorausgehende elementare Seinsstrukturen beschreiben, die wir nicht durch gegenständliche Wahrnehmung erst kennenlernen, sondern die uns »im-

<sup>2</sup> Zur Einführung in Heideggers Denken empfiehlt sich Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pöggeler 1990), so wie die Einführung von Günter Figal (Figal 1999) und der von Thomas Rentsch bei Akademie herausgegebene Band der Reihe »Klassiker Auslegen« zu *Sein und Zeit* (Rentsch 2001).

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Heidegger 1993) [SuZ], 13.

<sup>4</sup> SuZ 44.



mer schon« ganz im Sinne des sich zeigenden Charakters der Phänomene in der Phänomenologie *gegeben* sind.

Während der Begriff »existenzial« stets auf die ontologische Ebene der Existenz bezogen ist, betrifft der Terminus »existenziell« die ontische Ebene: das Existieren. Dasein als existierendes verhält sich immer zu sich selbst und hat dabei die existenzielle Möglichkeit, sich selbst zu erfassen oder zu verfehlen – eigentlich oder uneigentlich zu existieren: »Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis nennen wir das *existenzielle*.«<sup>5</sup>

Die oben bereits erwähnte existenziale Vereinzelung ergibt sich aus der Grundvoraussetzung der Jemeinigkeit des Daseins. Die existenzielle Vereinzelung hingegen ergibt sich auf dem Weg, den das Dasein zu durchlaufen hat, um zu sich selbst zu finden und eigentlich zu werden. Nun gilt es zunächst, diese beiden Aspekte inhaltlich zu entwickeln und ihre Verbundenheit herauszuarbeiten. Es wird sich dabei ergeben, dass gerade im Schnittpunkt von existenzialer Analyse und existenziellem Vollzug das Problem des Anderen wieder aufbricht.

Der Ausgangspunkt bei Heidegger ist – anders als bei Husserl – nicht das Bewusstsein, sondern die Frage nach dem Sinn von Sein. Eine solche Fragestellung ist in ihrer Struktur reflexiv. Sie bindet das Denken zurück an sich, indem sie sich explizit derjenigen Seinsregion zuwendet, die ihr am Nächsten liegt, die sich der Betrachtung ontisch zunächst einmal anbietet. Das reflexive Denken, das sich von unserem alltäglichen Leben entfernt, wendet sich um und blickt zurück in seinen Ursprung. Es gerät dasjenige Seiende in den Blick, das mir nicht nur das Allernächste ist, sondern das ich »sogar je selbst«<sup>6</sup> bin. Bei Heidegger muss die Philosophie sich zur Analyse des Sinns von Sein überhaupt explizit dem Dasein zuwenden als demjenigen Seienden, dem in dieser Analyse aus mehreren Gründen der Vorzug einzuräumen ist. Es ist zunächst die bereits angesprochene ontische Nähe, die einen unmittelbaren Zugang zu leisten verspricht. Zweitens ist das Dasein auch ontologisch der vorrangige Gegenstand der Analyse, weil es sich gerade durch die Möglichkeit

---

<sup>5</sup> SuZ 12.

<sup>6</sup> SuZ 15.

auszeichnet, die Frage nach dem Sinn des Seins zu stellen, weil es wesentlich seinsverstehend ist: »*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmung des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins besteht darin, daß es ontologisch *ist*.«<sup>7</sup> Die Motivation philosophischen Denkens, die bei Husserl rätselhaft war und durch das Erstaunen angesichts der Welt<sup>8</sup> erklärt wurde, ist bei Heidegger tief in unserer Existenz verwurzelt.

Gleich zu Beginn der existenzialen Analyse von *Sein und Zeit* räumt Heidegger also dem Dasein ontisches und ontologisches Vorrecht gegenüber allem anderen Seienden ein. Andererseits erweist sich innerhalb der Reflexion, dass das Dasein »ontologisch das Fernste«<sup>9</sup> ist. Der reflexive Zugang zu sich, der sich dem Dasein eröffnet, ist keineswegs ohne weiteres selbstverständlich und unproblematisch. Die scheinbare Nähe, da ja »ich« es bin, den ich betrachte, wird nivelliert durch den Umweg, den die Reflexion gehen muss, um zu »mir« zu gelangen. Das Selbstsein, das in der ontologisch-reflexiven Betrachtung des Daseins in den Blick genommen wird, eröffnet eine Distanz. Der Betrachter und das Betrachtete sind nicht identisch, das Dasein tritt vielmehr in der Betrachtung einen Schritt zurück von »sich«. Soll die Unmittelbarkeit gewahrt bleiben, so darf die Reflexion also nicht subjektivistisch sein, sie darf den lebendigen Existenzvollzug des Daseins nicht in das starre Konzept eines von mir verschiedenen Ich gerinnen lassen. Die Alternative besteht bei Heidegger bekanntlich in derjenigen Form von Reflexion, die er die *existenziale Analyse* nennt.

Die Vorentscheidung, mich selbst als primär in Frage stehendes Seiendes zu betrachten, hat nun Konsequenzen für den Fragenden: Die Frage nach dem Sinn des Seins ist nicht nur die universalste Frage, die sich die Philosophie stellen kann, sondern in ihr liegt »zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelung auf das jeweilige Dasein.«<sup>10</sup> Die Seinsfrage, die zunächst auf den Bereich eines bestimmten Seienden, des Daseins, zugeschnitten wurde, bezieht sich nicht unspezifisch auf Dasein im Allgemeinen, sondern auf das Dasein desjenigen, der die Analyse durchführt als dem einzigen Dasein, das ihm selbst zugänglich ist. Dieses Dasein in Verein-

<sup>7</sup> SuZ 12.

<sup>8</sup> Vgl. Kap. 2.1, S. 40

<sup>9</sup> SuZ 15.

<sup>10</sup> SuZ 39.

zelung bedeutet dann aber zugleich Dasein überhaupt, denn außerhalb von »je meinem« Dasein kann eine reflektierende Philosophie sich auf keinen anderen Zugang zur Sphäre des Denkens berufen. Bestenfalls können wir annehmen, dass andere Menschen ebenso in der Weise des Daseins sind und in analoger Weise zu je ihrem Dasein Zugang haben. Es wird aber zu prüfen sein, ob es einen präreflexiven »Zugang« zu anderem Dasein gibt und worin sich dieser Zugang phänomenal zeigt.

Jemeinigkeit bedeutet also einerseits, dass das Dasein nur mir zugehörig und mir zugänglich ist, dass stets ich es bin. Andererseits steckt in der Silbe »je« noch mehr: es bin nicht nur stets ich, der in den Blick kommt, sondern diese Zugehörigkeit des Daseins zu mir, dieses »mein« des Daseins, bildet sich *je* in dieser Betrachtung. Dasein ist nicht prinzipiell meines aufgrund einer apriorischen Einsicht, sondern es erweist sich je in der konkreten Betrachtung des Dasein, dass es sich immer von Neuem nur als *meines* darbietet. Ein dritter Aspekt, unter dem das »je« gedeutet werden könnte, wäre eine überindividuelle Zuweisung. Für je ein Dasein ist es so, dass es je seines – in Abgrenzung von allen anderen – ist, das er im Blick hat. Paul Ricœur hat die Jemeinigkeit in diesem Sinne so gedeutet, dass in ihr ein unausgesprochener Bezug zum Anderen liegt: »Aufgrund dieses ›Je‹ wird mein Besitz meiner Erfahrungen gewissermaßen auf alle grammatischen Personen verteilt.«<sup>11</sup>

In der Seinsfrage liegt die Möglichkeit ihrer schärfsten Vereinzelung. Das meint zweierlei: Zunächst vereinzelt sie sich auf das Dasein als exponiertem Seienden, sodann auf *mein* Dasein als einzig zur Verfügung stehendem. Weiter heißt es: »Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines.«<sup>12</sup> Dies meint mehr als die ontische Verfügbarkeit und Zugänglichkeit des Daseins, es betrifft seine Seinsweise der Existenz. Existieren bedeutet, dass es mir um etwas geht und dasjenige, um das es mir geht, bin letztlich immer ich selbst, ist mein Dasein, mein Sein als Existenz. Die ontologische Pointe der Jemeinigkeit liegt also darin, dass es so etwas wie Sein überhaupt nur »gibt«, weil es meines ist: »das Sein ist je meines«<sup>13</sup>. Damit ist die ontologische Verfassung des Daseins angezeigt. Sein gibt es nur für ein Wesen, dessen Sein einen Bezug zu eben diesem

<sup>11</sup> Ricœur 1996, 220.

<sup>12</sup> SuZ 42.

<sup>13</sup> SuZ 114.

Sein einschließt. Darin unterscheidet sich das Dasein von allem anderen Seienden, dem es nicht um etwas geht, ja dem noch nicht einmal möglich ist, sich seinem Sein gegenüber gleichgültig zu verhalten.

Die Möglichkeit, mich zu mir zu verhalten, ist also nicht nur eine Möglichkeit unter anderen, etwa so etwas wie eine transzendente Bedingung der Möglichkeit einer philosophischen Reflexion auf das Dasein, sondern ich *bin* diese Möglichkeit, sie macht mich als Dasein aus. Die Möglichkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens ist somit nicht Gegenstand einer Wahl, ich kann mich nicht *nicht* verhalten. Das einzige, was meiner Wahl untersteht ist die Weise, *wie* ich mich zu mir verhalte. Ich kann mich wählen, eigentlich ich selbst sein, oder ich kann mich verfehlen, uneigentlich sein. Uneigentlichkeit bedeutet also nicht, dass ich mich nicht zu mir verhalte, sondern dass ich mich in einer Weise zu mir verhalte, die mein eigentliches Sein überspringt und mich in der Welt und im Man aufgehen lässt.

Eigentliches Sein bedeutet Selbst-sein, Mich-selbst-Wählen in meiner eigensten Möglichkeit. Die Vereinzelung, die als Möglichkeit in der Seinsfrage begründet wird, findet hier ihre *existenzielle* Entsprechung. So kann Heidegger feststellen: »Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.«<sup>14</sup> Es sind also zwei verschiedene, aber ineinander greifende Aspekte von Jemeinigkeit und damit von Vereinzelung zu unterscheiden. Das Dasein, das ich analytisch in den Blick nehme, ist je meines, und das Dasein, das ich im Vollzug der Existenz ergreife oder verliere, ist ebenfalls je meines.

Im Hinblick auf die ontologische Stellung und die mögliche prä-reflexive Fassung des Anderen, der bei Heidegger mit dem Terminus »Mitdasein« bezeichnet wird, ist diese Unterscheidung bedeutend. Die Analytik des Daseins führt je auf mich, weil mein Sein das mir einzig reflexiv zugängliche ist. Der Andere ist in dieser Hinsicht unzugänglich, weil ich nicht er bin, weil mein Denken, aus mir und der Unmittelbarkeit meiner gelebten Bezüge heraustretend, nur auf mich zurückkommen kann. Mein existenzieller Vollzug führt auf mich, weil ich es bin, um dessen Sein es mir geht. Der Andere begegnet mir aus der Welt her, und das bedeutet, er gehört jener Seinsphäre zu, in die ich mich verfallend zurückziehe, wenn ich gerade nicht ich selbst bin. Dennoch und gerade darin bestimmt der Andere

<sup>14</sup> SuZ 53.

mein In-der-Welt-sein immer mit: »Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst ›ist‹ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.«<sup>15</sup> An diesem Zitat wird noch einmal ganz deutlich, dass die Vereinzelung bei Heidegger nicht diejenige eines eigenheitlich isolierten transzendentalen Ich ist. Auch darf der Andere nicht zum Abgrenzungskriterium eines Identitätsprinzips gemacht werden, wie es eine ontische Fassung der Jemeinigkeit implizieren würde, die besagt, »daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere«<sup>16</sup>. Dieser negative Zusatz »und nicht Andere« setzt den Anderen als dasjenige voraus, gegenüber dem sich das Ich als sich im Wechsel der Erlebnisse durchhaltende Identität behauptet.

Wenn der Andere also bei Heidegger zum Problem wird, dann nicht als ein Konstitutionsproblem – das Mitdasein des Anderen ist in meinem Mitsein mit begriffen, er ist in der Welt mit da –, sondern aufgrund der Tatsache, dass er zu derjenigen Seinssphäre gehört, die mich von mir entfernt. Dies ist die existenzielle Dimension des Problems des Anderen. Die Frage nach dem »Wer« des Daseins erhält ihre eigentliche Antwort nicht aus der grauen Masse des Man, sondern es ist je ein Ich, und zwar mein Ich, das hier antwortet. An dieser Stelle zeigt sich die Gefahr, die in der ontischen Fassung der Jemeinigkeit lauert. Wird das Dasein, das je meines ist, als Identisches, als sich von allem Nicht-Identischen Absetzendes gefasst, bedeutet dies ein Abgleiten der Existenz in die Vorhandenheit. Jedes Konzept von mir als einem »Selbst«, einem »Subjekt«, stellt mich als vorhandenes Ding vor mich. Tritt das reflexive Denken aus mir heraus und vor mir zurück, darf es nicht erwarten, ein Ding vorzufinden, ein Konzept von Subjektivität, sondern Heidegger wird zeigen, dass das daseinsmäßige am Dasein gerade in diesem Heraustreten und Auf-Sich-Zurückkommen besteht. Es ist nicht das Ergebnis, sondern der Vollzug dieser Reflexion. Die Analytik des Daseins ist der explizite Nachvollzug derjenigen Strukturen, die unausdrücklich immer schon

---

<sup>15</sup> SuZ 116.

<sup>16</sup> SuZ 114. Michael Theunissen spricht im Bezug auf Heidegger von einer »ontischen Jemeinigkeit« im Gegensatz zu einer »ontologischen Jemeinigkeit« bei Husserl. Vgl. hierzu Theunissen 1977, 22f. Dies greift zu kurz. An der oben zitierte Stelle heißt es zwar, dass die Jemeinigkeit die *ontische Angabe* enthält, »daß je ein Ich dieses Seiende ist«, aber im Satz zuvor heißt es, dass die Jemeinigkeit zugleich eine *ontologische* Verfassung anzeigt.

in der Existenz vollzogen werden. Hierin decken sich existenziale Analyse und existenzieller Vollzug, oder wie Heidegger es ausdrückt:

»Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich *existenziell*, d. h. *ontisch* verwurzelt. Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Erschließung der Existenzialität der Existenz [...]«<sup>17</sup>

Anhand der Unterscheidung zwischen der existenzial-ontologischen Ebene, also derjenigen der das Dasein reflektierenden Analyse und der existenziell-ontischen Ebene, also derjenigen des Existenzvollzugs, der Möglichkeit, mich zu verfehlen oder zu ergreifen, wird im Folgenden zu zeigen sein, dass der Andere erst auf der zweiten genannten Ebene ausdrücklich zum Problem wird, da er dort der dieser Ebene entsprechenden Vereinzelung zum Opfer fällt. Damit ist aber die existenziale Unmittelbarkeit gefährdet, die mir den Anderen auf der ersten Ebene immer schon als Mitdasein erschließt.

### 3.2 Mitsein und Mitdasein: die existenziale Konstitution des Anderen

Das Mitvorkommen des Anderen in der Welt darf, wie bereits gesehen, nicht dazu verleiten, ihn gegenüber einem Konzept von Identität des Selbst – Selbst im Sinne des ricœurschen »idem« – zum Abgrenzungsprinzip zu machen. Der Andere muss vielmehr phänomenal in seinem Mitdasein aufgesucht werden. Gemäß der heideggerischen Richtung der Analyse ausgehend von der Alltäglichkeit des Daseins begegnet der Andere innerhalb der durch die Verweisung des Zuhandenen strukturierten Umwelt. Im Werk des Handwerkers begegnet der Andere als derjenige, für den das Werk bestimmt ist, im Material begegnet der Lieferant, im Werkzeug der Hersteller dieses Werkzeuges. Immer begegnet im Bereich alltäglicher Verweisungen der Andere mit, allerdings enden bei ihm die Bewandtniszusammenhänge. Ebenso wie ich bildet der Andere einen Pol, ein Zentrum innerhalb des Netzes von Verweisungen. Was für mich zuhanden ist, ist auch für den Anderen zuhanden. Der Andere selbst ist mir nie zuhanden, auch ist er nie vorhanden. Er kommt nicht in der Welt vor,

---

<sup>17</sup> SuZ 13.

er *begegnet aus ihr* als einer, der sich auch für die Welt freigegeben hat. Das Begegnen des Anderen innerhalb der alltäglichen Welt zeigt mir, dass er vorontologisch immer schon als »auch und mit da«<sup>18</sup> erschlossen ist. Dieses »auch und mit« ist nicht kategorial, sondern existenzial zu verstehen. Der Andere wird nicht von mir zur Welt hinzugedacht, sondern er begegnet aus ihr. Dieses Begegnen unterscheidet sich von allem Entgegenstehen des gegenständlichen Seien-den. Und nur so kann der Doppelstatus des Anderen, der »selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ›in‹ der Welt ist« und der in der Welt »zugleich innerweltlich begegnet«<sup>19</sup>, einem offensichtlichen Paradox entgegen. Zwar orientiert sich die Charakteristik des Begegnens des Anderen »doch wieder am je eigenen Dasein«<sup>20</sup>, indem ich ihm »Dasein« zugestehe, das mir ja aufgrund der Jemeinigkeit prinzipiell nie zugänglich sein kann, aber das Phänomen des Begegnens, das sich nicht in Gegenständliches auflösen lässt, rechtfertigt gleichsam den existenzialen Status der Welt als Mitwelt und des Anderen als *mit* mir und *auch* Dasein.

Am Phänomen des Begegnens lässt sich ebenfalls zeigen, wie Heidegger dem Paarungsproblem, das bei Husserl aufgewiesen wurde<sup>21</sup>, entgeht. Nicht die Ähnlichkeit zwischen mir und dem Anderen, sei es auf Ebene der Körper oder der Leiber, ist die phänomenale Grundlage für eine mögliche Assoziation, sondern die phänomenale Ursprünglichkeit der Begegnung zeigt die ontologisch-existenziale Verfassung des Daseins an, »immer schon« mit Anderen zu sein.<sup>22</sup> Das Mitsein als Existenzial ist ursprünglicher als jede faktische Begegnung mit Anderen, und so wird der faktisch auftretende Andere zur Konkretion einer Möglichkeit meines Daseins. Das Problem der Unzugänglichkeit des Anderen ergibt sich erst sehr viel später, näm-

<sup>18</sup> SuZ 118.

<sup>19</sup> SuZ 118

<sup>20</sup> SuZ 118.

<sup>21</sup> Vgl. Kap. 2.6, S. 77 ff.

<sup>22</sup> Dass das Begegnen in konkreten Situationen nicht unbedingt geeignet sein muss, mir den Anderen zu verstehen zu geben, hat Käte Meyer-Drawe in *Leiblichkeit und Sozialität* (Meyer-Drawe 1987) aufgezeigt: »Das Problematische der Interpretation der Fremderfahrung durch Heidegger liegt [...] darin, daß er auch die Erfahrung des Anderen als ein Begegnenlassen vorstellt, d. h. letztlich liegt die Ähnlichkeit zwischen dem Zeug und dem Anderen darin, daß sie meinem Weltentwurf integriert, »eingefangen« sind [...].«; »Grenzen des Verstehens zeigen sich aber sehr schnell dann, wenn man Anderen begegnet, deren In-der-Welt-sein meines stört [...]: der sinnlos Betrunkene, der in seinen Handlungen keine Einheit mehr finden kann [...].« (ebd., 105)

lich in der reflexiven Betrachtung des Begegnens. Ich sehe also im alltäglichen Umgang mit der Welt nicht primär auf mich und leite nachträglich den Anderen als von mir verschieden ab, sondern ich lasse den Anderen begegnen aus der Welt heraus, die dadurch unsere gemeinsame Welt ist.

Gehe ich ganz im besorgenden Umgang mit dem Zuhandenen auf, so differenziere ich mich gerade nicht von den Anderen, sondern ich fasse mich vorreflexiv als einen der Pole des Netzes von Verweisungszusammenhängen auf. Die Auffassung vom Dasein als in der Welt begegnendem drängt sich mir gleichsam im alltäglichen Leben so stark von allen Seiten auf, dass ich mich selbst in dieser Weise vorfinde und aus meiner Umwelt heraus verstehe. Sage ich zum Beispiel »Ich hier«, so bezeichne ich mit dem »hier« keine objektive Raumstelle, an der »ich« – als vorhandenes Ding – mich befinde und die ich von außen betrachten könnte, sondern dieses Hier ist Ausdruck der existenzialen Räumlichkeit des Daseins, es steht innerhalb der Umwelt in Verbindung zum Dort des Zuhandenen. In der Umwelt »nimmt« das Dasein »einen Platz ein«, aber nicht dadurch, dass es durch eine objektive Raumstelle beschreibbar wäre, sondern dadurch, dass es einen Umkreis von Zuhandenem in seine Nähe bringt und in ihr hält. Dies meint Heideggers Begriff der Ent-fernung. Dabei ist das Dort primär gegenüber dem Hier:

»Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt und das wiederum nur in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu ... aus dem Dort-zuhandenen her auslegt.«<sup>23</sup>

Das Dasein ist also *bei* den zuhandenen Dingen dort, und diese Bewegung auf die Dinge zu, die Kehrseite der Ent-fernung, beschreibt eine Bewegung des Daseins von sich weg: »Im ›hier‹ spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das ›dort‹ eines umsichtig Zuhandenen und meint doch *sich* in der existenzialen Räumlichkeit.«<sup>24</sup> Die Weise, wie das Dasein sich hier aus sich heraus versetzt und von dort auf sich zurückkommt und so versteht, findet sich entsprechend auch auf der Ebene der Reflexion.

Im alltäglichen Leben vollzieht das Dasein somit eine sich über-

<sup>23</sup> SuZ 107 f.

<sup>24</sup> SuZ 120.



kreuzende Doppelbewegung: Einerseits versteht es sich *aus einem Dort* des Zuhandenen – dies meint aber nicht, dass es explizit dessen objektive Raumstelle einnimmt und sich von dort her betrachtet –, andererseits »spricht es von sich weg«, nähert sich der Welt und verliert sich in ihr. In der Welt aufgehend kann das Dasein so auf sich als Pol des Netzes von Verweisungen zurückkommen, es kann sich also gleichsam bei seinen alltäglichen Besorgungen selbst begegnen, so wie es anderen begegnen kann. Wenn dies möglich sein soll, muss die phänomenal aufgewiesene Möglichkeit des Begegnens in der existenzialen Struktur des Daseins verankert sein. Heidegger fasst dieses Existenzial terminologisch als *Mitsein*: »Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.«<sup>25</sup> Das Mitsein ist Charakteristikum des In-Seins, also der Weise, wie Dasein »in« der Welt ist – unterschieden von allem anderen *innerweltlichen* Seienden.

Welchen ontologischen Status hat innerhalb eines solchen Geflechts der Andere? An der eben zitierten Stelle heißt es weiter: »Das innerweltliche Ansichsein dieser [der Anderen, T. W.] ist Mitdasein.«<sup>26</sup> Der Andere begegnet aus der Welt, er ist also als Anderer ein innerweltlich Seiendes. Trotzdem unterscheidet er sich von allem anderen innerweltlichen nichtdaseinsmäßigen Seienden. Er nimmt somit eine eigenartige Zwischenstellung ein. Er ist innerweltlich, aber zugleich *in* der Welt im Sinne des In-Seins. Somit kommt ihm in irgendeiner Weise die Seinsart der Existenz zu, er ist auch und mit *da*, aber *für mich* bedeutet dieses Mitdasein ein Ansichsein.<sup>27</sup> Der Andere zeichnet sich durch größtmögliche Seinsnähe zu mir aus, aber es bleibt ein unüberbrückbarer Rest. Das Motiv, das bereits in der Einleitung unserer Untersuchung angesprochen und bei Husserl aufgegriffen wurde, kehrt auch hier wieder: *der Andere ist wie ich, aber er ist nicht ich*.

Dieser seltsam schillernde Status des Anderen ist für Heidegger in der Alltäglichkeit kein Problem im Sinne einer Denkmöglichkeit. Es ist nicht so, dass ich zunächst mich selbst als ein isoliertes Ich auffasse und dann aus dieser Isolation einen Übergang zu »den An-

<sup>25</sup> SuZ 118.

<sup>26</sup> SuZ 118.

<sup>27</sup> Diese Formulierungen ähneln bereits stark der bei Sartre grundlegenden Unterscheidung von An-sich und Für-sich. Der innerweltliche Charakter des Anderen wird unter dem Stichwort der Objektivierung in einem späteren Kapitel behandelt werden (vgl. Kap. 4.2, 146 ff. sowie insbesondere Kap. 4.6, 180.)

deren« finden muss. Vielmehr besagt ja gerade die existenzielle Dimension der Andersheit, dass auch ich mich aus der Welt und durch meine Besorgungen verstehe: »die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.«<sup>28</sup> Indem ich also aufgehe in der Welt, indem ich mich nicht reflexiv mir selbst und der Welt gegenüberstelle, fasse ich mich selbst *als Anderen unter Anderen*. In dieser Hinsicht kann der Andere bei Heidegger nicht zum Problem werden, da er diesen nicht zu einer ursprünglichen Idee von Subjektivität, von Selbstheit als zu dieser Sekundäres hinzukonstituieren muss.

Trotzdem bleibt auch auf der von Heidegger beschriebenen umweltlichen Ebene ein Rest der Paradoxität des Anderen bestehen. Dasein *ist* Mitsein, Welt *ist* Mitwelt; dieses »ist« darf bei Heidegger nicht als Wesensdefinition verstanden werden. Es geht hier nicht um Eigenschaften, sondern um Seinsweisen. Das »ist« ist etwa so zu lesen: Dasein *ist*, das heißt: es existiert, und es *ist* in der Weise, dass es in einer Welt ist, und diese Welt *ist* nur in Bezug auf Dasein. Also definieren wir nicht Welt nachträglich als dasjenige, worin Dasein ist, sondern Welt ist gleichursprünglich mit Dasein: ohne Welt kein Dasein und ohne Dasein keine Welt. Weiter begegnet aus der Welt anderes Dasein, aber diesem wird nun nicht erst nachträglich die Eigenschaft »Mitdasein« zugeschrieben, sondern das Mitdasein muss schon notwendig erschlossen und in seinem Sein vor jeder expliziten Fassung des Anderen verstanden sein, sonst könnte es von sich aus den besonderen Status des Auch und Mit niemals erlangen. Also ist mein eigenes Dasein immer schon mit Anderen, und dies nicht erst aufgrund eines zufälligen faktischen Auftretens von dieser oder jener anderen Person, die ich dann auch als Dasein anerkenne. Daher ist auch das Alleinsein bei Heidegger ein Modus des Mitseins: die Anderen fehlen mir.<sup>29</sup> Somit *ist* die Welt, die uns immer schon erschlossen ist, in einer Weise erschlossen, dass sie den Anderen in seiner vollen Besonderheit bereits enthält: sie ist Mitwelt.

Mit diesen Seinszusammenhängen, die keine Schlussfolgerungen sind – es wird nicht eins aus dem anderen abgeleitet –, sondern

<sup>28</sup> SuZ 118.

<sup>29</sup> Das Phänomen des Alleinseins, das den Anderen eben nicht aus der Welt verbannt, sondern ihn im Gegenteil geradezu zum Zentrum meiner Weltbezüge macht, indem er nämlich durch seine Abwesenheit das Begegnungsphänomen zwar aufruft, aber zugleich negiert, findet sich bereits bei Husserl (vgl. S. 64). Es wird auch in Sartres Philosophie der Negativität eine zentrale Rolle spielen.

die im Grunde transzendente Seinsbestimmungen sind – wenn das Dasein so sein können soll, wie es faktisch ist, dann muss es im Grunde seines Seins so und so beschaffen sein –, kann jedes Problem, auf das die Reflexion stößt, in die vorontologische Sphäre, die sich jeder Begründung entzieht, verwiesen werden. Der Andere muss nicht erst umständlich konstituiert werden, er ist immer schon mitverstanden. Die objektive Welt bedarf keiner konstituierenden Begründung durch das von ihr getrennte transzendente Subjekt wie noch bei Husserl, sondern Objektivität ist schon ein abgeleiteter Status einer ursprünglich offenen Welt, von der das Dasein nicht getrennt ist. Trotzdem kann sich auch diese Argumentation nicht von einem Rest von Begründungsproblematik freimachen. Dasein *ist* existierend seine Welt, aber es ist nicht identisch mit ihr. Dasein *ist* Mitsein mit Anderen, aber es ist von ihnen grundsätzlich verschieden, da die Anderen nur aus der Welt her begegnen können, mein je eigenes Dasein dies alltäglich zwar auch tut, aber nicht nur und nicht notwendig. Dasein ist nicht gleich Mitdasein, obwohl dem Dasein auch in gewisser, aber eingeschränkter Weise, die Seinsweise des Mitdaseins zukommt: »Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere belegend Mitdasein.«<sup>30</sup> Das eigene Dasein als »für Andere belegend« stößt an die Grenzen dessen, was unter der Grundvoraussetzung der Jemeinigkeit, die auf existenzialer Ebene durch die Vereinzelung der Seinsfrage die Analytik des Daseins und auf existenzieller Ebene die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit überhaupt erst ermöglichte, noch gedacht werden kann.

Im Folgenden soll untersucht werden, in welcher Weise der gewonnene Boden eines Daseins, das zwar unhintergebar je meines ist, aber in ontologischer Gleichursprünglichkeit mit der Welt (In-Sein) und den Anderen (Mitsein) ist, für die weitere Analyse fruchtbar wird. Insbesondere muss geprüft werden, welche Stellung der Andere innerhalb der existenzialen Sorgestruktur und den in sie einmündenden Strukturmomenten Befindlichkeit, Verstehen und Rede erhält.

---

<sup>30</sup> SuZ 121.

### 3.3 Der Andere und die existenziale Sorgestruktur

Das Sein des Daseins ist bei Heidegger gefasst als Sorge, und wenn Dasein Mitsein ist, so muss sich auch das Mitsein in Begriffen der Sorge ausdrücken lassen. Der entsprechende Terminus ist derjenige der *Fürsorge*. Phänomenal lässt sich die Fürsorge aufweisen, wenn wir etwa einen Anderen fürsorglich behandeln, uns um ihn kümmern. Aber auch die Gleichgültigkeit gegenüber Anderen ist nach Heidegger Modus der Fürsorge, denn sie unterscheidet sich von der »Gleichgültigkeit«, die unter zusammen vorkommenden Dingen herrscht. Gegenständliches Seiendes ist nicht offen auf eine Welt hin, es kann sich nicht zur Welt verhalten. Die Indifferenz der Gegenstände resultiert aus der fehlenden Möglichkeit, überhaupt Differenzierungen vorzunehmen, und das ist ontologisch etwas ganz anderes als die Indifferenz des Daseins, wenn wir uns gleichgültig sind, einander nichts angehen etc. Heidegger unterscheidet hinsichtlich der positiven Möglichkeiten der Fürsorge zwei Modi: *einspringende* und *vorausspringende* Fürsorge. Als einspringende übernimmt die Fürsorge die Sorge des Anderen, sie nimmt sie ihm ab und beherrscht den Anderen. Vorausspringende Fürsorge hingegen *gibt sie ihm zurück*, sie ist als eine Art existenzielle Hilfestellung<sup>31</sup> zu verstehen: sie »verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.«<sup>32</sup> Bemerkenswert ist, dass Heidegger an dieser Stelle die vorausspringende Fürsorge so beschreibt, dass sie »wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt«<sup>33</sup>. Diese Stelle kann so gelesen werden, dass vorausspringende Fürsorge einen Teil der eigentlichen Sorge des Daseins ausmacht; später bei der Betrachtung der Sorge-Formel wird dies überprüft werden müssen. Wahrscheinlicher ist aber, dass die angeführte Textstelle so zu verstehen ist, dass in der vorausspringenden Fürsorge der »Gegenstand« der Sorge, also das Besorgte, die eigentliche Sorge des Anderen ist. Diese wird ihm *zurückgegeben*, und das klingt doch etwas befremdlich, bedenkt man, dass die eigentliche Sorge des Anderen mir im Grunde gar nicht zugänglich sein kann, auch kann der Andere sie von mir nicht empfan-

<sup>31</sup> Christoph Demmerling spricht sogar von einer »Hilfe zur Selbsthilfe« (Demmerling 2001, 97).

<sup>32</sup> SuZ 122.

<sup>33</sup> SuZ 122.

gen, da ich für ihn aus der Welt begegne, also aus dem, was ihn tendenziell von seiner Eigentlichkeit entfernt. Ist die vorausspringende Fürsorge hingegen, wie oben vorgeschlagen, als eine Art existenzieller Hilfestellung zu sehen, eine Befreiung des Anderen und sein Bereitmachen für seine eigentliche Sorge, so wird zu untersuchen sein, inwieweit die weitere Analyse Heideggers diese Möglichkeit noch berücksichtigt und berücksichtigen kann. Die bereits eingangs in *Sein und Zeit* erwähnte Möglichkeit und Tendenz der Philosophie zur Vereinzelung ist auch bei der Analyse der Eigentlichkeit wieder aufzufinden. Hier ist es, wie wir später sehen werden, nicht die Fürsorge des Anderen, die mich zur Eigentlichkeit befreit, bzw. *vice versa* meine Fürsorge, die den Anderen befreit, sondern die Angst als existenziale und vereinzelnde Befindlichkeit stellt mich vor mein eigentliches Seinkönnen.

Ein Dasein, das Mitsein mit Anderen »ist«, also Mitsein verstanden im existenzialen Sinne, wird sich aus diesem Mitsein nicht zurückziehen können, auch nicht im Modus der Eigentlichkeit. Bei Heidegger mündet die Analyse des Anderen, wie wir noch sehen werden, in die Betrachtung der uneigentlichen alltäglichen Seinsweise. Eine eigentliche Seinsweise des Anderen, in der einer den anderen für sein eigentliches Sein befreit, ist bei Heidegger zwar angelegt, wird sich aber als nicht überzeugend herausstellen.

Auch auf ontologischer Ebene zeichnet sich hier eine Schwierigkeit ab. Dasein ist dasjenige Seiende, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht. Es hat also einen ontologischen Seinsbezug zu sich, mehr noch, es *ist* dieser Seinsbezug, der bei Heidegger als das Worumwollen bezeichnet wird. Anders als das umweltlich Zuhandene, das untereinander durch die Verweisungsbezüge des Um-zu verbunden ist, schließt das Dasein, das nicht ein Um-zu, sondern *umwollen seiner selbst* ist, all diese Bezüge noch einmal in sich ein wie eine ontologische Klammer, die alle Verweisungen zusammenhält:

»[Das] Verweisungsganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist ›festgemacht‹ in einem Worumwollen. Die Verklammerung des Verweisungsganzen, der mannigfaltigen Bezüge des ›Um-zu‹, mit dem, worum es dem Dasein geht, bedeutet kein Zusammenschweißen einer vorhandenen ›Welt‹ von Objekten mit einem Subjekt. Sie ist vielmehr der phänomenale Ausdruck der ursprünglich ganzen Verfassung des Daseins [...]«<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> SuZ 192.

Da nun die Anderen ebenfalls solche Klammern bilden und da meine Welt und ihre Welt sich überlagern, da schließlich Dasein Mitsein ist, muss dies auch in der Struktur des Umwillens Berücksichtigung finden. »Als Mitsein ›ist‹ daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.«<sup>35</sup> Es fällt auf, dass das »ist« hier in Anführungszeichen gesetzt ist. Zum Sein des Daseins *gehört* – heißt es einen Satz zuvor – das Mitsein mit Anderen. Diese Zugehörigkeit hat aber einen eigenartigen Status, der sich nicht genau klären lässt. Das Dasein ist umwillen Anderer, weil es ihm um sein eigenes Sein geht, dieses Sein aber das Mitsein mit Anderen enthält. Dieses Mitsein ist aber nicht identisch mit dem aus der Welt begegnenden Mitdasein. Ich bin also umwillen Anderer nur im vermittelten, abgeleiteten Sinne, nämlich insofern ich umwillen meiner selbst bin und darin den Anderen irgendwie einschließe. Dem widerspräche, dass existenziale Wesensmerkmale im Grunde nicht einander nachfolgen, sondern gleichursprünglich sein müssten. Der Andere soll mein Sein mitbestimmen, aber er ist mir dennoch immer nachgeordnet, er bleibt – mit einem Wort Merleau-Pontys zu sprechen – immer ein jüngerer Bruder.<sup>36</sup> Er ist dies aber bei Heidegger nicht im Sinne einer Kenntnis, die ich aus meiner Selbstkenntnis ableite, indem ich mich in des Anderen Seelenleben einfühle. Der Andere ist nicht ein zweites Selbst, ich kann nicht diejenigen Seinsbezüge, die mich auf je mein Dasein zurückführen, auf den Anderen anwenden. Vielmehr ist der Bezug zum Anderen in jenem Selbstbezug bereits mit enthalten: »›Einführung‹ konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich«<sup>37</sup>.

An dieser Stelle wird besonders gut deutlich, wie sehr sich Heideggers Ansatz von demjenigen Husserls unterscheidet. Der Andere qua Mitdasein bedarf keiner Konstitutionsleistung des transzendentalen Subjekts, sondern er ist *immer schon* mit da. Den Vorteil der umgangenen Konstitutionsproblematik erkaufte sich Heidegger allerdings durch den Nachteil einer gleichursprünglichen Beziehungsstruktur, bei der die notwendig auftretende Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen, wie im Folgenden gezeigt werden wird, erneut zu einem Problem führt.

Dasein ist prinzipiell je meines, trotzdem ist noch innerhalb dieser Jemeinigkeit der Andere mir als anderes Dasein, als Mitdasein

<sup>35</sup> SuZ 123

<sup>36</sup> PhW 492.

<sup>37</sup> SuZ 125.

zugänglich. »Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein.«<sup>38</sup> Im Schauspiel dieses Seinsverhältnisses nehmen die Dasein wechselseitig die Rollen von Mitsein und Mitdasein ein. In diesem Wechsel bestimmen sie – noch vor aller Reflexion über die Konstitution meiner selbst und des Anderen – die Struktur der Welt, innerhalb derer wir uns begegnen. Heidegger fasst zusammen: »Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins.«<sup>39</sup> Wohlgemerkt: es konstituiert das In-der-Welt-sein, nicht das Dasein. Dieser Unterschied ist wichtig bei der Frage, inwiefern ich den Anderen und dieser mich mitbestimmt. Bin ich der, der ich bin, nur aus mir selbst, oder macht mich erst der Andere zu mir? Heideggers Analyse macht deutlich, dass diese Frage nicht ohne Einbezug der Welt als dem ontologischen Medium, das uns verbindet, betrachtet werden kann. Ich und der Andere, das sind nicht zwei in sich geschlossene Entitäten, die im luftleeren Raum der Gedanken um den Status ihrer Ursprünglichkeit kämpfen, sondern sie begegnen sich mitten in der Welt und haben durch ihren gemeinsamen Zugang zur Welt auch Zugang zueinander. Dasein ist weder ein Status, den ich in einem konstitutiven Akt gewissen Seienden verleihe, noch bekomme ich diesen Status von Anderen verliehen, sondern in eins mit meinem Seinsverständnis meiner selbst als Dasein verstehe ich den Anderen als Anderen, aber eben auch Dasein.

Die Passagen über das alltägliche Selbstsein gehören – sicherlich nicht zuletzt aufgrund der reizvollen Substantivierung des Wortes »man« – zu den prominentesten Analysen aus *Sein und Zeit*. In ihnen wird die Frage nach dem *Wer* aufgegriffen. Wer ist das Dasein? Ausgehend vom Postulat der Jemeinigkeit läge die Antwort nahe: Je *ich selbst* bin das Dasein. Im alltäglichen Leben ist das Dasein aber nicht es selbst, sondern das Miteinandersein »löst das eigene Dasein völlig in der Seinsart ›der Anderen‹ auf«<sup>40</sup>. Ich denke, was *man* so denkt, ich handle so, wie *man* es von mir erwartet, und selbst wenn ich mein Urteil von der öffentlichen Meinung absetze, bleibe ich dem Man verhaftet, ich verhalte mich so, wie »man sich nicht verhält«. So lässt das Dasein sich sein Sein vom Man abnehmen, es weist jede Verantwortung von sich, und die alltägliche Antwort auf die Frage nach dem *Wer* ist im Grunde ein *Niemand*.

---

<sup>38</sup> SuZ 124.

<sup>39</sup> SuZ 125.

<sup>40</sup> SuZ 126.

Bemerkenswert ist, dass Seinsentlastung und Bequemlichkeit nicht die einzigen Motivationen für die Verfallenheit darstellen. Der zentrale §27 beginnt mit dem Phänomen der *Abständigkeit*.

»Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten.«<sup>41</sup>

Den Ausgangspunkt des alltäglichen Miteinanderseins bildet also nicht eine Tendenz zur Nivellierung des Unterschieds zwischen mir und den Anderen, sondern vielmehr die Wahrung dieses Unterschieds. Das Dasein gibt sich zunächst nicht aus Bequemlichkeit dem Man hin, sondern es ist dem Anderen ausgesetzt, es erfährt sich ihm gegenüber als Passivität: »das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.«<sup>42</sup> Das ist die ontische Kehrseite des Mitseins: meine Seinsmöglichkeiten sind dem Belieben der Anderen preisgegeben, und da das Verhältnis von Mitsein und Mitdasein ein wechselseitiges ist, fasse ich auch mich als einen von ihnen auf: »Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.«<sup>43</sup> Die Abständigkeit ist also um einen Unterschied zu den Anderen bemüht und bewirkt damit einen Abstand zu mir selbst. Ich selbst, als Teil »der Anderen«, entferne mich von mir und nehme mir mein eigenes Sein ab, verschmelze somit mit dem Man, das mein Sein übernimmt. Alltägliches Selbstsein, also die Weise, wie ich im alltäglichen Leben auf mich zurückkomme, besteht in einem Umweg über das Man: »*Zunächst* ›bin‹ nicht ›ich‹ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ›selbst‹ zunächst ›gegeben‹.«<sup>44</sup> Der Selbstbezug, der ontologisch darin besteht, dass es mir in meinem Sein um dieses Sein geht, ist hier ontisch dadurch verdeckt, dass ich mir selbst »gegeben« bin. Die Sorge, die in ihrem eigentlichen Modus mich zu mir selbst aufruft, steht alltäglich vor

<sup>41</sup> SuZ 126.

<sup>42</sup> SuZ 126.

<sup>43</sup> SuZ 126.

<sup>44</sup> SuZ 129.



der Schwierigkeit, dass sie Hinnahme eines Gegebenen ist. Das eigentliche Selbst ist demgegenüber, wie Heidegger betont, das »ergriffene Selbst«<sup>45</sup>, also die aktive Übernahme und ursprüngliche Aneignung jener Passivität. Dabei betont Heidegger, dass in der Verfehlung des Selbst in der Diktatur des Man kein Fehler im Sinne eines Mangels, der behoben werden kann, zu sehen ist, sondern der Verlust des Selbst liegt unhintergebar im Sein des Dasein begründet: »Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.«<sup>46</sup> Wird jedoch dieses Existenzial nicht aufgewiesen und berücksichtigt, so läuft jede ontologische Interpretation des Menschen Gefahr, schon in den Grundlagen eine Verfehlung zu enthalten. Wird nämlich die vorontologische Auslegung des Selbst aus dem Man her zur Grundlage der Ontologie gemacht, so wird das Phänomen der Welt übersprungen. Dasein wird aus der Welt her verstanden, als in ihr vorkommend. Die Existenz als die Welt überhaupt erst ermöglichende Seinsweise, wird zur Vorhandenheit, Dasein und Mitdasein werden als *Subjekte* verstanden und die Welt wird zum ontologischen Behälter der *Objekte*, die den Subjekten gegenüberstehen. Hingegen wird das eigentliche Selbstsein, so verspricht Heidegger, nicht in einer Überwindung des Man, sondern in seiner existenziellen Modifikation bestehen.

Das Mitsein mit Anderen ist, wie gezeigt wurde, von Heidegger an zentraler Stelle der Analyse eingeführt worden. Damit trägt er dem faktischen Auftreten des Anderen Rechnung, das sich nicht in Vorhandenheit auflösen lässt. Der Andere begegnet vorontologisch und präreflexiv in der Welt als *einer wie ich*, und ich erfasse mich als *einer von ihnen*. In der beginnenden Reflexion stößt sich der Andere an der grundsätzlichen Jemeinigkeit und wird zum Problem. Versuche ich daraufhin, mir ein reflexives Konzept meiner selbst zu erstellen, so entferne ich mich damit von mir. Auch im alltäglichen Leben ist diese Tendenz zu beobachten. Wenn nun aber In-der-Weltsein und Mitsein für die Existenz gleichursprünglich sind, so muss auch dem Mitsein bei der Entwicklung der Möglichkeit eigentlichen Selbstseins eine entscheidende Rolle zukommen. Dies ist, wie wir sehen werden, bei Heidegger nicht der Fall.

Im Kapitel *Das In-Sein als solches*, in welchem die Analyse weitergeführt wird, werden die für die Konstitution der Sorge entschei-

---

<sup>45</sup> SuZ 129.

<sup>46</sup> SuZ 129.

denden Existenziale der Befindlichkeit, Verstehen und Rede entwickelt. Dasein ist dasjenige Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht, und dieses »um« ist nicht das Um-zu einer Bewandtnis, sondern das Worum-willen, das alle Bewandtnis umschließt. Das Sein des Daseins ist diesem also nicht prinzipiell unzugänglich, sondern im Gegenteil immer schon erschlossen. Diese Erschlossenheit wird durch das Existenzial des Verstehens erfasst. Wenn ich sage: ich verstehe mich auf etwas, so ist damit ein Können gemeint. Dasjenige, worauf sich das Dasein existenzial versteht, ist nicht ein spezielles Können, sondern sein Sein, seine Existenz selbst. Ich verstehe mich auf meine Existenz, das besagt mehr als nur die Möglichkeit des Zugangs zur Welt, es besagt die Öffnung eines Möglichkeitsspielraums im Sein schlechthin. Ich bin nicht nur geworfen in die Welt, ich bin freigegeben für sie. Mein Sein ist ein Seinkönnen. Die Möglichkeit als Existenzial steht bei Heidegger – anders als in der traditionellen Kategorienlehre<sup>47</sup> – über der Wirklichkeit: sie ist »die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins«<sup>48</sup>. Wenn aber Dasein ein Seinkönnen ist, so kann Verstehen nicht bedeuten, irgendetwas Vorgefertigtes zu übernehmen und nachzuvollziehen, es hat vielmehr die Struktur eines Entwurfs. In seiner Geworfenheit übernimmt das Dasein sein Sein, indem es sich als Möglichsein versteht, und entwirft sich in den Spielraum seiner Möglichkeiten hinein. Der Entwurf ist mehr als ein irgendwann ausgedachter Lebensplan, er ist wie jedes Existenzial gekennzeichnet durch ein »immer schon«: »als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend.«<sup>49</sup> Nur aufgrund des ontologischen Sachverhalts, dass Dasein verstehend ist, kann es ihm um etwas gehen. Jedes Umwilleen gründet also im existenzialen Verstehen. Der Entwurf selbst trägt somit die doppelte Struktur des Umwilleens: »Es [das Verstehen, T. W.] entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwilleen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als

<sup>47</sup> Vgl. etwa die klassische aristotelische Entgegensetzung von *dynamis* und *energeia*. Das Mögliche ist für sich noch nicht, es bedarf der Form, um realisiert zu werden (z. B. Met. VII, 7, 1032a, in: Aristoteles 1995, Bd. 5). Vgl. auch die kantische Kategorietafel, insbesondere dort die Kategorien der Modalität in ihrer Reihenfolge: Möglichkeit – Dasein – Notwendigkeit. (KrV A 80, B 106) »Dasein« ist hierbei natürlich nicht im heideggerschen Sinne, sondern in der Bedeutung von »Wirklichkeit« zu lesen.

<sup>48</sup> SuZ 144.

<sup>49</sup> SuZ 145.

die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt.«<sup>50</sup> Diese Gabelung in Bezug auf das Worumwillen und die Bedeutsamkeit trennt das eigentliche vom uneigentlichen Verstehen:

»Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. Das Verstehen ist entweder eigentliches, aus dem eigenen Selbst als solchem entspringendes, oder uneigentliches.<sup>51</sup>

Diese Gabelung ist aber keine Alternative, der Entwurf betrifft immer die volle Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, also kann auch der eigentliche Entwurf nicht weltlos sein. Wohl aber wendet er sich nicht *primär* der Welt zu. Wenn nun ein Entwurf den Anderen mit einfassen können soll, was dem Dasein qua Mitsein möglich sein muss, so hat dieser Entwurf notwendig und primär welthaften Charakter, weil dort – und nicht in mir – der Andere begegnet. Ein Verstehen meiner selbst vom Anderen her ist immer uneigentliches Verstehen, und dies ist letztlich Konsequenz der Alltäglichkeitsanalyse, die jeden Bezug zum Anderen in die Farbe des Man taucht.

Ebenfalls im Verstehen gründet die Sprache, die insofern für die vorliegende Untersuchung interessant ist, als sie das kanonische Mittel der Kommunikation mit Anderen darstellt. Sie ist dies allerdings bei Heidegger nicht primär. Das der Sprache zugrunde liegende Existenzial ist das der *Rede*. Die Rede wiederum ist Artikulation des Verstehens, und die »Hinausgesprochenheit«<sup>52</sup> der Rede schließlich ist die Sprache. In der Tat liegt in der Rede auch bei Heidegger ein Bezug zum Anderen. Das Phänomen der Mitteilung etwa liest er als »Teilung« des Verständnisses des Mitseins. Dabei wird aber nicht durch die Mitteilung erst gleichsam das gemeinsam zugängliche Feld der Kommunikation geschaffen, es sind nicht zwei Subjekte, die sich gegenüber stehen und ihr jeweilig Inneres in das Innere des anderen Subjekts transportieren, sondern der sprachliche Ausdruck ist die »ausdrückliche« Fassung einer Beziehung, die auch vor jedem Sprechen bereits unausdrücklich besteht. Somit ist die Rede insgesamt ursprünglicher als das gesprochene Wort, sie gründet existenzial in der Erschlossenheit der Welt als Mitwelt. Auch das Hören und das

---

<sup>50</sup> SuZ 145.

<sup>51</sup> SuZ 146.

<sup>52</sup> SuZ 161.

Schweigen gehören zum phänomenalen Bestand der Rede. Da das Hören gleichsam den Part des Anderen, des Angesprochenen, ausmacht, soll ihm hier besondere Beachtung zukommen.

Die Rede zeichnet sich durch eine ihr eigene Intentionalität aus: als Artikulation von Verständlichkeit hat sie ein *Worüber*: »Reden ist Rede über ...«<sup>53</sup>. Dementsprechend ist das Hören ein Hören auf .... Das Hören hält sich immer schon auf in einem Feld von möglicher Verständlichkeit, das heißt es stellt keine Aufnahme von zunächst chaotischem akustischem Material dar, das dann vom analytischen Verstand in eine verständliche Form durch Ausfilterung der Nebengeräusche von den sprachlichen Lauten etc. gebracht wird. »Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Dasein als Mitsein für den Anderen.«<sup>54</sup> Das gilt nicht nur für das Hören von Sprache, sondern generell. Wann immer wir etwas hören, hören wir bedeutungsvoll. Wir hören keine Geräuschkomplexe, sondern wir hören ein Auto, ein Flugzeug, das Rascheln der Blätter im Wind etc. Das Hören ist eine Rezeptivität, die stets bereit ist, aktiv Bedeutungen zu übernehmen, eine Offenheit für die hörbare Welt. Erst durch diese Offenheit ist es möglich, dass Sprache Bedeutungen transportiert, dass die Rede eine Rede über ... ist, so dass Heidegger feststellen kann: »Das Hören ist für das Reden konstitutiv.«<sup>55</sup>

Im Kontext der Betrachtung des Hörens als existenzialer Offenheit im Mitsein macht Heidegger eine in ihrer Formulierung bemerkenswerte Andeutung auf ein späteres Kapitel: »Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt.«<sup>56</sup> Dieser Freund, den das Dasein bei sich trägt, ist nicht ein bestimmter Anderer, sondern er selbst in jener eigentümlichen Modifikation, die unter dem Begriff des *Gewissens* abgehandelt wird. Das Gewissen, so wird es später heißen, ruft das Dasein zur Eigentlichkeit, es ist Teil von ihm, entzieht sich aber dem Zugriff durch das Denken. Das Dasein versteht den Ruf des Gewissens und kommt ihm nach, wenn es ihn nicht nur passiv empfängt, sondern aktiv übernimmt und somit eigentlich es selbst wird.

Die Sprache und die Rede haben innerhalb der Daseinsanalytik,

<sup>53</sup> SuZ 161

<sup>54</sup> SuZ 163.

<sup>55</sup> SuZ 163.

<sup>56</sup> SuZ 163.

wie wir gesehen haben, zentrale Bedeutung für den hier vornehmlich betrachteten Bereich des Mitseins mit Anderen, aber diese Bedeutung ist verschieden von der kanonischen Funktion der Sprache als Vermittlung zwischen Subjekten. Nicht die Sprache ist es, die das hermeneutische Gerüst und die Grundlage für das Miteinandersein bildet, sondern sie ist nicht mehr und nicht weniger als die Artikulation dieses Miteinanderseins. Im Zusammenhang mit der Betrachtung der Alltäglichkeit des Daseins wird die Rede zum *Gerede*, das dem Man zugehört und hier nicht weiter ausgeführt werden soll. Im Anschluss an die nun folgenden Analysen, die sich neben dem Gerede auch mit den Phänomenen der Neugier und der Zweideutigkeit befassen, wird das Existenzial des Verfallens, das eng mit dem Man zusammenhängt, präzisiert. Das Verfallen bezeichnet die Tendenz des Daseins, sich zu verfehlen, gleichsam vor sich selbst ins Man zu fliehen. Es ist gerichtet auf die Welt und speziell auf das Miteinandersein: »Die Verfallenheit an die ›Welt‹ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.«<sup>57</sup> An dieser Stelle ist das Mitsein nun ganz auf seine dem Verfallen zugehörige Kraft reduziert. Das »sofern« im oben zitierten Satz ließe grundsätzlich noch Raum für ein eigentliches, nicht verfallenes Miteinandersein, aber etwas weiter unten heißt es: »Das Gerede ist die Seinsart des Miteinanderseins selbst«<sup>58</sup>.

Der dritte existenziale Pfeiler des In-Seins neben Verstehen und Rede ist die *Befindlichkeit*. Wir sind in der Welt, und das bedeutet, dass wir der Welt niemals indifferent gegenüber stehen, sondern stets in irgend einer Weise *gestimmt* sind. Wir sind involviert, nicht distanziert. Das heißt auch, dass unsere Wahrnehmung niemals neutral, sondern immer gestimmt, gefärbt ist. Ontologisch gesehen gehören Stimmungen der Erschlossenheit zu, die unser In-der-Welt-sein charakterisiert. Stimmungen sind die ontische Seite des Existenzials der Befindlichkeit. Sie bestimmen in jeder konkreten Situation die Gegebenheitsweise unserer Umwelt und wir sind meist nicht in der Lage, sie aktiv und bewusst zu beeinflussen. Die ontische Tatsache, dass das Dasein seinen Stimmungen ausgesetzt ist, spiegelt sich ontologisch in der Befindlichkeit, die ihm seine Geworfenheit erschließt, sein nacktes »Daß es ist und zu sein hat«<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> SuZ 175.

<sup>58</sup> SuZ 177.

<sup>59</sup> SuZ 135.

Die existenziale Analytik des In-Seins mündet in die volle Fassung der Struktur der Sorge, unter der Heidegger all das zusammenfasst, was bisher entwickelt wurde. Dies ist eine der zentralen Stellen, an denen die Marginalisierung des Mitseins deutlich gemacht werden kann. Die Sorge als Sinn des Seins von Dasein muss insbesondere die fundamentalen Charaktere von Dasein, nämlich Existenzialität, Faktizität und Verfallensein strukturell in sich tragen. Existenz bedeutet, dass Dasein in einem Seinsverhältnis zu sich steht, dass es ihm in seinem Sein um dieses Sein geht. Dieses Verhältnis zu sich drückt existenzial als ein Seinkönnen aus, was das Dasein von allem nichtdaseinsmäßigen Seienden unterscheidet und die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einschließt. Als solches Seinkönnen muss sich das Dasein aber immer schon – gleichsam in den Entwurf hinein – transzendiert haben: es »ist sich vorweg«. Vorweg kann sich das Dasein aber immer nur im Rahmen seines In-der-Welt-seins sein, und damit ist die Geworfenheit oder Faktizität angesprochen. Drittens ist dieser geworfene Entwurf ständig dabei, in der Welt aufzugehen, also zu verfallen. Die Sorge hat also drei Strukturmomente, die alle an zentraler Stelle nochmals mit dem existenzialen »je schon« eingeführt werden, um ihre Gleichursprünglichkeit zu unterstreichen,<sup>60</sup> und die in die Strukturformel der Sorge münden: »Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden).«<sup>61</sup>

Es fällt sofort auf, dass in dieser Formel das Mitsein mit Anderen nicht mehr explizit auftaucht. Wenn aber die genannte Formel die Ganzheit der Sorgestruktur darlegen soll, so hätte dem Mitsein, dessen eigener Modus der Fürsorge nicht im Sein-bei aufgeht, da doch Mitsein gleichursprünglich In-der-Welt-sein bedeutet, ein eigener Platz gebührt. In der Erläuterung der Sorgeformel wird die Fürsorge immerhin noch erwähnt: »Weil das In-der-Welt-sein wesentlich Sorge ist, deshalb konnte in den voranstehenden Analysen das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen*, das Sein mit dem innerweltlich belegenden Mitdasein Anderer als *Fürsorge* gefaßt werden.«<sup>62</sup> Das Mitsein ist also lediglich implizit in der Sorgeformel enthalten. Ge-

<sup>60</sup> Siehe SuZ 191 unten: »je schon vorweg«, sowie 192 oben: »immer schon »über sich hinaus«, und ebenfalls 192: »je schon in eine Welt geworfen« sowie »immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen«.

<sup>61</sup> SuZ 192.

<sup>62</sup> SuZ 193.

mäß der bereits aufgezeigten Tendenz, die Anderen primär dem Bereich des Verfallens zuzurechnen, ist das Mitdasein innerhalb der Struktur der Sorge im Moment des »Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)« zu verorten. Das Mitdasein begegnet innerweltlich, aber nicht so wie nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Man könnte dies betonen, indem man Heideggers Motive des Begegnens *in* und *aus* der Welt zuspitzt. Seiendes allgemein begegnet *in* der Welt, Mitdasein begegnet *aus* ihr, das heißt, dem Mitdasein eignet eine Beweglichkeit, eine Tendenz, aus der Welt heraus in ein Feld der Begegnung hineinzutreten, ohne freilich seinen Status eines innerweltlich Seienden zu verlieren. Nur so ließe sich der Zwischenstatus des anderen Daseins, zugleich innerweltlich und existent zu sein, ohne Widerspruch denken. Heidegger verzichtet aber auf diesen Aspekt, ein Umstand, der noch stärker hervortritt, wenn man beachtet, dass es in der ersten Formulierung des Moments der Verfallenheit, kurz vor der endgültigen Sorgeformel, noch heißt: »das verfallende *Sein beim* besorgten innerweltlichen Zuhandenen.«<sup>63</sup> Hier ist das Sein-bei noch auf das innerweltlich *Zuhandene* eingeschränkt – der Andere kann ja grundsätzlich niemals zuhanden sein –, während die Formel im nächsten Absatz ohne weitere Erläuterung auf »innerweltlich begegnendem Seienden« endet, einer Formulierung, die dann das Mitdasein Anderer – wenn auch nur implizit – wieder enthält.

### 3.4 Existenzieller Vollzug als radikale Vereinzelung

Mit der Fassung der Sorgestruktur ist die vorliegende Untersuchung an dem Punkt angelangt, an dem Heidegger beginnt, auf dem Boden der existenzialen Analyse eine *existenzielle* Möglichkeit des Daseins zu begründen, sich dem Verfallen an die Welt zu entziehen und eigentlich es selbst zu sein. Wenn im Folgenden diese Möglichkeit als »existenzieller Vollzug« bezeichnet wird, so ist damit nicht eine philosophisch initiierte und in einem bestimmten Zeitpunkt der Biographie eines Daseins stattfindende Selbstfindung gemeint. Vielmehr bedeutet »existenziell« hier – ganz im Heideggerschen Sinne – die gleichursprüngliche Möglichkeit des Daseins des Sich-Ergreifens oder Sich-Verfehlens betreffend, und ein Vollzug liegt vor, insofern sich – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – zunächst in der Angst

---

<sup>63</sup> SuZ 192.

und dann auch in den weiteren Schritten, dem Sein zum Tode und dem Ruf des Gewissens, etwas im Dasein vollzieht, das zwar durch die existenziale Analyse phänomenal aufgefunden und ontologisch begründet wurde, aber selbst nicht mehr Teil der existenzialen Analyse ist. Die philosophische Abhandlung der Angst ruft selbst keine Angst hervor, und der existenzielle Schritt zur eigentlichen Existenzweise liegt nicht in der Reflexion der Angst, sondern in ihrem Erleben und Aushalten, eben im konkreten Vollzug der in der Angst sich eröffnenden Möglichkeit. Die Rolle der Philosophie ist also nicht, das Dasein zur Eigentlichkeit zu befreien, sondern die im Zuge der existenzialen Analyse aufscheinenden existenziellen Möglichkeiten »existenzial ›zu Ende zu denken«<sup>64</sup>, und der Existenz somit den Weg zur Eigentlichkeit aufzuzeigen; das *Beschreiten* dieses Weges ist ein existenzieller Entwurf des Daseins und somit Sache jedes Einzelnen.

Die zentralen Paragraphen über die Angst finden sich bei Heidegger bereits vor der Fassung der Sorgestruktur. Im Phänomen der Angst zeigt sich in radikaler Weise unsere Geworfenheit, unser Ausgeliefertsein. Sie überfällt unversehens, ohne Grund und ohne Ankündigung. Hierin ist sie von der Furcht unterschieden. Die Furcht ist bezogen auf ein innerweltliches bedrohliches Etwas, zum Beispiel Dunkelheit, die Angst hingegen hat kein solches konkretes Wovor. Die Angst ist unbestimmt, und diese Unbestimmtheit macht das eigentlich Ängstigende an ihr aus. Sie stellt radikal alles Innerweltliche, alle Bedeutsamkeit und alles Mitdasein des Anderen in Frage. Die Welt hat in der Angst dem Dasein nichts mehr zu bieten, alle Verweisungszusammenhänge sind gekappt. Damit ist die Struktur des In-der-Welt-seins im Kern getroffen, und Heidegger kann feststellen: »Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.«<sup>65</sup> Scheinbar aus dem Nichts wird das Dasein bedroht, die Welt wird selbst zur Bedrohung und gleichzeitig zum Bedrohten mit der ängstigenden Perspektive, in totale Nichtigkeit zu versinken. In diesem Ausnahmezustand erschließt sich dem Dasein alles in seltsam modifizierter Weise. Die Welt wird plötzlich *als Welt* ansichtig. Ähnlich wie in der Störung des Zuhandenen, etwa wenn ein Werkzeug nicht funktioniert, sich dessen Seinsart modifiziert, so steht uns in der glo-

<sup>64</sup> SuZ 303.

<sup>65</sup> SuZ 186.



balen Störung durch die Angst die Welt mit einem Mal selbst als Welt vor Augen.

Zugleich nimmt die Angst dem Dasein jede Möglichkeit der Flucht in die Welt, sie schneidet radikal von allem Verfallen ab. Das Dasein sieht sich so vor sich selbst gestellt, ohne die Möglichkeit, vor sich wieder in die Welt zurückzuweichen. Damit eröffnet die Angst die Aussicht auf Eigentlichkeit und trennt das Dasein zugleich in dieser Aussicht von Welt und Mitdasein: »Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesentlich auf Möglichkeiten sich entwirft.«<sup>66</sup> Hier kehrt also der Topos der Vereinzelung wieder, der bereits zu Beginn von *Sein und Zeit* im Zusammenhang mit der Seinsfrage angesprochen wurde. Im entscheidenden Moment ist das Dasein radikal auf sich gestellt, die Anderen und die Welt haben nichts mehr zu bieten. Ineins aber mit der radikalen Vereinzelung geht ein neuer Sinn von Welt *als Welt* auf, das heißt die Welt ist dem Dasein nicht verloren, sondern in ihrer Weltlichkeit erst gewonnen. Erst vor dieser Bedeutung von Welt kann dem Dasein aufgehen, dass es sich bislang zumeist in die Welt zurückgezogen hat und damit vor sich selbst geflohen ist. Diese doppelte Seinsmodifikation ist die eigentliche Pointe der Angstanalyse:

*»Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist. Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ›solus ipse‹. Dieser existenziale ›Solipsismus‹ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.«<sup>67</sup>*

Der existenziale Solipsismus ist also ein Solipsismus in ganz bestimmtem Sinne. Er steht bei Heidegger in Anführungszeichen, weil er nicht bei einer Reduktion der Welt auf eine Bewusstseinsimmanenz stehen bleibt, sondern vielmehr uns die Welt aus einem durch ihn geschaffenen Abstand, der ohne ihn nicht bestehen würde, erst als Welt erschließt. Diesen Abstand bezeichnet Heidegger als das *Unzu Hause*, eine Fremdheit der Welt, die sich ontisch darin zeigt, dass einem in der Angst »unheimlich« zumute ist.

---

<sup>66</sup> SuZ 187.

<sup>67</sup> SuZ 188.

Wenn nun die Angst einen solchen Ausnahmezustand des Daseins hervorruft, das behagliche Zuhause der Welt unterbricht und in dieser Störung das Dasein vor sich selbst bringt, so läge es nahe, das Un-zuhause als Modifikation des Zuhause zu begreifen, eine Modifikation, die tendenziell durch Wiederherstellung der gewohnten Verhältnisse rückgängig gemacht werden kann. Dies ist bei Heidegger gerade umgekehrt. Wiederherstellung des Zuhause ist nur möglich durch erneute Flucht in die Vertrautheit des Man, und jede Flucht, jedes Verfallen ist immer schon Flucht vor dem Un-zuhause: »Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.«<sup>68</sup> Das Un-zuhause ist, anders als die Vorsilbe »un« nahe legt, ursprünglicher als das Zuhause. Das Zuhause entspringt dem Un-zuhause und vergisst dabei seinen Ursprung, indem es die eigentliche Angst verdeckt und verdrängt. Somit gibt es für das Dasein keine Möglichkeit, der Unheimlichkeit der Welt zu entinnen und zugleich es selbst zu bleiben. Die Angst kann nicht überwunden, sie kann nur übernommen werden, wir können sie aushalten, uns ihr stellen, wir können – wie Heidegger es ausdrückt – *angstbereit* sein.<sup>69</sup>

Die Angst steht innerhalb der Daseinsanalytik an zentraler Stelle. Sie stellt den entscheidenden Bruch mit der Alltäglichkeit des Daseins dar. Ohne einen solchen Bruch müsste die Philosophie im Bereich der Alltäglichkeit verbleiben oder aber die existenziale Ebene vollends verlassen, indem sie Dasein zu einem vorhandenen Subjekt und Innerweltliches zu Objekten degradiert. Eigentliche Existenz kann sich uns nicht durch philosophische Reflexion allein erschließen, sondern nur im ausdrücklichen Vollzug des Bruchs mit der Welt, den die Angst darstellt. Damit liegt eine gewaltige systematische Last auf dem Phänomen der Angst. Ohne sie könnte nicht plausibel werden, dass wir in einer Weise mit der Welt verbunden sind, die uns von unserem eigentlichen Selbstsein entfernt, ja sogar dass es ein eigentliches Selbstsein überhaupt geben kann. Wird der Angst diese Rolle nicht zugestanden, bleibt der Satz »Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde«<sup>70</sup> eine bloße These.

Auf der anderen Seite trennt der Bruch, der in der Angst liegt,

<sup>68</sup> SuZ 189.

<sup>69</sup> Vgl. SuZ 297.

<sup>70</sup> SuZ 259.

den Anderen vom Weg zu unserer eigentlichen Existenz ab zusammen mit der Welt, aus der er begegnet. In der Angst wird der Andere bedeutungslos, er kann uns nicht helfen. Dies ist nur möglich, weil das Mitdasein in der Sorgestruktur, ohne dem besonderen Charakter seines Begegnens weiter Rechnung zu tragen, vollends dem innerweltlichen Seienden zugeschlagen wird. In der Vereinzelungstendenz der Angst vollendet sich die Bewegung, die in der Konstitution des Man begonnen hat, die Gleichursprünglichkeit des Mitseins zum In-der-Welt-sein immer mehr auf die Seite der Verfallenheit zu drängen. Unter der Prämisse, dass es notwendig die Angst ist, die uns den Zugang zur Eigentlichkeit eröffnet, ist dies auch konsequent, da die Angst phänomenal aufweisbar radikal jeden Bezug zum Anderen unterbricht. Es bleibt jedoch fraglich, ob es nicht auch im Anderen etwas geben kann, das uns vor uns selbst und somit vor die Möglichkeit eigentlichen Existierens stellt. Der Aufruf zur Eigentlichkeit, der unter der Prämisse des »existenzialen Solipsismus« aus uns selbst erfolgen muss, könnte doch auch von einem Anderen ausgehen, der »Freund«, den jedes Dasein bei sich trägt, könnte doch auch ein tatsächlicher Freund sein. Mit der Angst als existenzial ursprünglichster Befindlichkeit bleibt diese Möglichkeit jedoch auf den zweiten Platz einer immer schon an die Welt verfallenen Seinsweise verwiesen, so dass sich in Heideggers Philosophie der Vereinzelung diese Möglichkeit nicht ergibt.

Es ist also im Folgenden zu untersuchen, inwieweit unter der Prämisse des existenzialen Solipsismus der Andere und das Sein zu ihm, das Mitsein, in der eigentlichen Existenz weiterhin relevant für die Seinsweise des Daseins sind, oder ob nicht vielmehr der Andere für die Sphäre des eigentliche Selbstseins des Daseins unwiederbringlich zur Bedeutungslosigkeit verurteilt ist. Dazu müssen Heideggers Ausführungen zur Eigentlichkeit, also zum Sein zum Tode und zur vorlaufenden Entschlossenheit, weiter verfolgt und geprüft werden.

Nach der ausführlichen Analyse der uneigentlichen Seinsweise der Alltäglichkeit, die sich phänomenal als das Naheliegendste erwiesen hat, soll in den nun folgenden Kapiteln von *Sein und Zeit* die Daseinsanalyse ursprünglich gefasst werden. Dazu muss das Dasein in seiner Ganzheit in den Blick gebracht werden. Alltätlich ist das Dasein niemals ganz, denn es ist nicht bei sich, sondern vor sich in die Welt und das Man geflüchtet. Lediglich die Angst eröffnet eine Perspektive auf mögliches Selbstsein und somit Ganzheit des Dasein.

Aber die Problematik der Ganzheit hat noch eine weitere, und zwar zeitliche Dimension. Als geworfener Entwurf ist das Dasein nämlich niemals ganz, es steht immer noch etwas aus. Solange Dasein existiert, ist es sich vorweg, entwirft es sich in etwas, das »noch nicht ist«. Dieses Ausstehen eines Zukünftigen, ohne das die Existenz nicht Existenz wäre, hat zur Folge, dass Dasein, solange es ist, ontisch nie als Ganzheit erfahren werden kann. Steht jedoch nichts mehr aus, ist die letzte Seinsmöglichkeit »wirklich« geworden, so existiert das Dasein nicht mehr: »Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine ›Gänze‹ nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin.«<sup>71</sup> Diese ultimative Seinsmöglichkeit, die zugleich das Sein des Daseins vernichtet, ist der Tod.

Der Tod hat bei Heidegger eine ähnlich zentrale Stellung wie die Angst. Es sind viele Parallelen erkennbar, und der Tod ist in gewisser Weise auch dasjenige, vor dem das Dasein sich in der Angst ängstigt: »Die Angst vor dem Tode ist Angst ›vor‹ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.«<sup>72</sup> Die Todesangst ist jedoch nicht mit der Angst vor dem Sterben identisch, sie ist vielmehr insofern existenziale Angst, als sie uns radikal vor das Nichtsein als äußerste Möglichkeit des In-der-Welt-seins stellt. Ebenso wie in der Angst liegt im Tod ein radikaler Bruch mit dem In-der-Welt-sein, der uns vor uns selbst als mögliches Ganzes stellt. Insofern geht auch in der Eigentlichkeit die Bereitschaft zur Angst einher mit dem eigentlichen Sein zum Tode. Da der Tod die äußerste Seinsmöglichkeit darstellt, nämlich die Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit, und diese Möglichkeit für das Dasein unausweichlich ist, ist er in jedem Möglichsein mit inbegriffen, bestimmt er unser Seinsverständnis in jedem Entwurf mit. Dasein ist Sein zum Tode, und das besagt mehr, als dass wir alle einmal sterben müssen. Es besagt, dass der Tod als äußerste Seinsmöglichkeit die ganze Existenz mitbestimmt.

Wird der Tod als Seinsmöglichkeit begriffen, muss es eine eigene Weise geben, sich zu ihm zu verhalten. In der Alltäglichkeit des Man verhält sich das Dasein zum Tod, indem es vor ihm ausweicht. Jeder muss irgendwann einmal sterben, und dieses Irgendwann wird weit weg geschoben. Selbst wenn ein Anderer stirbt, bin es ja zum Glück nicht ich, der stirbt. Ich lebe weiter. So schieben wir den Tod

<sup>71</sup> SuZ 236.

<sup>72</sup> SuZ 251.

von uns weg und vor uns her, bis er uns irgendwann doch ereilt. Dabei wird übersehen, dass jeder im Tod unvertretbar ist. Keiner kann einem Anderen den Tod abnehmen, er stellt eine ureigenste Seinsmöglichkeit dar. Der Tod ist als Existenzial je meiner. Er betrifft mich direkt und im Grunde meiner Existenz, er bedeutet »eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.«<sup>73</sup> Indem der Tod mich schlechthin in der Ganzheit meiner Existenz bedroht, stellt er mich vor diese Ganzheit, die – wie sich bereits herausgestellt hatte – ansonsten ontisch nicht erfahrbar ist. Die Ganzheit meines Daseins ergibt sich also nicht irgendwann einmal, wenn ich gestorben bin, sondern ich bin ganz insofern mein Sein ein Sein zum Tode ist. Der Tod ist also durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert.

Wenn der Tod unsere äußerste Seinsmöglichkeit darstellt und uns in genannter Weise mit unserem Ganzsein konfrontiert, so muss es neben der alltäglichen Flucht vor ihm auch einen eigentlichen Umgang mit ihm geben können. In der Radikalität der Jemeinigkeit des Todes, indem ich also immer selbst betroffen bin, liegt sogar der ausgezeichnete Zugang zur Eigentlichkeit schlechthin: »Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.«<sup>74</sup>

Das Ausweichen vor etwas als Tendenz des Verfallens hat bei Heidegger immer auch einen positiven Gehalt. Es setzt dasjenige, vor dem es ausweicht und zeigt einen Weg an, wie, indem das Ausweichen rückgängig gemacht wird, das in ihm gesetzte Phänomen ursprünglich erschlossen werden kann. Der Tod wird im Ausweichen als äußerste Seinsmöglichkeit begriffen, die im Grunde ontisch die Unmöglichkeit des Daseins, die Gewissheit, eines Tages nicht mehr zu sein, darstellt. Das Ausweichen wird dann rückgängig gemacht und der Tod dadurch ursprünglich erschlossen, wenn diese Seinsmöglichkeit *als Möglichkeit* ergriffen und bewahrt wird. Der existenziale Begriff der Möglichkeit steht – wie oben bereits angesprochen – ontologisch »über« der Wirklichkeit. Eine ontologische Möglichkeit drängt nicht auf Verwirklichung, denn dadurch würde sie als Möglichkeit zerstört. Der Tod als Möglichkeit ist also nicht möglich im Sinne eines zu Verwirklichenden. Er ist keine Aufforde-

---

<sup>73</sup> SuZ 240.

<sup>74</sup> SuZ 250.

rung zur Selbsttötung, sondern Aufforderung, ihn als Möglichkeit auszuhalten. Auch das passive Erwarten des Todes wäre nur wieder ein Erwarten der Verwirklichung. Eigentliches Sein zur Möglichkeit hingegen ist ein Sich-Aufhalten bei dieser Möglichkeit, das sie als Möglichkeit bewahrt, und dies ist von Heidegger terminologisch gefasst als *Vorlaufen*. Vorlaufen in die Möglichkeit, also Vorlaufen in den Tod, dieser Begriff drückt eine Dynamik aus, eine Ek-stase, die an die Struktur der Existenzialität, den Entwurf, erinnert. Tatsächlich ist das Vorlaufen in den Tod eine Art Entwurf, der umfassendste existenziale Entwurf, der überhaupt denkbar ist und der das ganze Dasein in seiner Existenz umfasst: »Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.«<sup>75</sup>

Die Möglichkeit als Möglichkeit auszuhalten, das bedeutet, sie sich »anzueignen«, ohne sie verfügbar zu machen. Weder kann dem Tod der Schrecken genommen werden, noch kann er verhindert oder beeinflusst werden. Wir sind ihm ausgeliefert, aber diese Passivität kann durch das Vorlaufen in eine Aktivität verwandelt werden. Das Ausgeliefertsein wird dadurch nicht aufgehoben, aber wesentlich *modifiziert*. Im Wesentlichen bedeutet Eigentlichkeit bei Heidegger immer eine aktive Modifikation von Passivität. Die Möglichkeit als solche wird durch diese Modifikation sogar noch »vergrößert«, sie wird im Grunde sogar dadurch als Möglichkeit erst etabliert, und diese aktiv vergrößernde Modifikation der Möglichkeit als einer Passivität ist die *Freiheit*:

» Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. [...] Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. [...] Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.«<sup>76</sup>

Neben der Existenz ist der Tod auch in entscheidender Weise durch Jemeinigkeit konstituiert. Das Ergreifen der Möglichkeit als Vorlaufen in den Tod bedeutet also wieder radikale Vereinzelung: »Die im

<sup>75</sup> SuZ 263.

<sup>76</sup> SuZ 262.

Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst.«<sup>77</sup> Der Tod ist unbezüglich, das heißt, er nimmt das Dasein als je einzelnes in Anspruch. Weiter heißt es: »Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ›Da‹ für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht.«<sup>78</sup> Das Mitsein versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dies ist die stärkste Bestätigung unserer These von Heideggers Abwertung des Mitseins zugunsten einer Vereinzelungsphilosophie. Für ihn steht fest: »Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«<sup>79</sup> Wenn es um die Eigentlichkeit geht, ist nach Heidegger jeder auf sich gestellt, die Anderen und ihr Einfluss auf meine Existenz müssen hierbei notwendig versagen, sie werden sogar stets bemüht sein, mich in die Vertrautheit des Man zurückzuzerren. Allerdings bedeutet das keineswegs, dass das Mitsein mit der Eigentlichkeit gleichsam überflüssig geworden ist. Es bleibt, als verfallendes Sein-bei weiterhin Existenzial des Daseins:

»Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft.«<sup>80</sup>

Dasein soll sich also *als* Sein mit Anderen primär auf das eigenste Seinkönnen entwerfen, das eine radikale Vereinzelung voraussetzt. Wie dies möglich sein soll, wird an dieser Stelle nicht klar. Im eigentlichen Entwurf auf das eigenste Seinkönnen kann ich mich nicht *zugleich* als Sein-bei und Sein-mit entwerfen, da mir im radikalen Bruch, der durch die Angst und den Tod ausgelöst wurde, die Anderen und die Welt bedeutungslos geworden sind. Ich müsste im eigentlichen Entwurf die Anderen und die Welt gleichsam modifiziert betrachten und sie damit für mich zurückgewinnen.

Wir haben bisher gesehen, wie in der Angst das Dasein vor sich

---

<sup>77</sup> SuZ 263.

<sup>78</sup> SuZ 263.

<sup>79</sup> SuZ 263.

<sup>80</sup> SuZ 263.

gestellt ist und dadurch das alltägliche Verständnis von sich und der Welt aufricht. Weiterhin wurde dargelegt, wie sich dem Dasein im Sein zum Tode seine Ganzheit als existenziale und äußerste Seinsmöglichkeit erschließt. Nun bleibt noch aufzuweisen, wie das Dasein sich zu seinem Ganzseinkönnen in einer Weise verhalten kann, die sich von seiner alltäglichen Seinsweise unterscheidet, die *es selbst* und nicht mehr das Man-selbst trifft und die es somit verdient, *eigentlich* genannt zu werden. Da das Dasein sich in diesem existenziellen Stadium in radikaler Vereinzelung befindet, ist eine eigentliche Seinsweise – wie Heidegger bereits im vorigen Kapitel festgestellt hatte – nur möglich, »wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht.«<sup>81</sup> Das Dasein muss sich von sich selbst her zur Eigentlichkeit befreien, und dazu muss es sich »selbst in seiner eigentlichen Existenz zu verstehen geben«<sup>82</sup>. Dieses »zu verstehen geben« fasst Heidegger mit dem Terminus der *Bezeugung*. Dasein soll sich bezeugen, das heißt, es soll vor sich ein Zeugnis über sich ablegen, dass es nämlich selbst dasjenige ist, das da existiert und das seine Möglichkeiten wählt, und nicht das Man-selbst: »Weil es aber in das Man verloren ist, muß es sich zuvor finden. Um sich überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit ›gezeigt‹ werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist.«<sup>83</sup> Die Bezeugung gibt somit Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins und konstituiert damit das eigentliche Selbstsein. Sie entspricht im Bereich der existenzialen Möglichkeit in etwa dem, was man in der Kategorienlehre als Verwirklichung der Möglichkeit bezeichnen würde, natürlich aber auf existenzialer Ebene und ohne dadurch den Möglichkeitscharakter zu zerstören.

Heidegger entwickelt die Bezeugung wieder im Ausgang von der Uneigentlichkeit. Um sich vom Man die Wahl seiner Seinsmöglichkeiten abnehmen zu lassen, muss das Dasein empfänglich für dessen Vorgaben sein. Diese Empfänglichkeit ist die Fähigkeit des *Hörens* als Modus der Erschlossenheit. Das Dasein ist dem Man hörig und im ständigen Hinhören auf das Man überhört es das eigene Selbst. Die gesuchte Bezeugung muss also den Lärm des Man überönen und seine Diktatur damit durchbrechen. Ein weiteres Mal

---

<sup>81</sup> SuZ 263.

<sup>82</sup> SuZ 267.

<sup>83</sup> SuZ 268.



kehrt das Motiv des Bruchs wieder, an dieser Stelle von Heidegger selbst auch eigens so bezeichnet: »Dieses Hinhören muß gebrochen, das heißt es muß ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht. Die Möglichkeit eines solchen Bruchs liegt im unvermittelten Angerufenwerden.«<sup>84</sup> Der Bruch wird ausgelöst durch einen unvermittelten Ruf, der aus dem eigensten Selbst stammt. Dieser Ruf ist ein Modus der Rede, er gibt etwas zu verstehen, und zwar das eigentliche Selbstseinkönnen. Er ist damit genau die gesuchte Bezeugung des Daseins. Dasjenige was nach Heidegger dort ruft, ist das – ontologisch verstandene – *Gewissen*.

Die Stimme des Gewissens gibt etwas zu verstehen, aber dieses Etwas ist nicht ein inhaltliches Wissen, sondern die Stimme redet im Modus des Schweigens. Der Ruf ist kein Zuruf, sondern ein Anruf an das Selbst im Man-selbst, ein Aufruf zum eigentlichen Selbstsein. Er lässt das Man zusammenbrechen und ruft das Selbst aus ihm heraus vor in seine Eigentlichkeit. Mit der Charakterisierung als Anruf, Aufruf und Vorruf sind die Richtungen des Rufens vorgezeichnet. Der Ruf geht *an* das Selbst, es wird durch ihn affiziert. Es wird zugleich *aufgerufen*, die im Ruf liegende Rezeptivität in eine Spontaneität zu überführen. Dadurch wird es drittens *vorgerufen* in zweifachem Sinne: *hervor* aus dem Man und *vorwärts* in seine Eigentlichkeit.

Das Gerufene ist also das Selbst des Daseins. Aber wer ist der Rufer? Allgemein wird das Phänomen des Gewissens meist als eine »innere Stimme« gedeutet. Wenn diese Stimme aus meinem Inneren stammt, so bin ich es im Grunde selbst, der da spricht. Dann ergibt sich aber das Problem, wie ich im Ruf des Gewissens zugleich aktiv und passiv sein kann, denn die Stimme aus meinem Inneren zeichnet sich gerade dadurch aus, dass ich sie nicht willentlich bewirke, dass sie sogar am Eindringlichsten immer dann spricht, wenn ich sie am wenigsten hören möchte. Es erscheint paradox: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.«<sup>85</sup> Von »außen« kann der Ruf aber, wenn er existenziale Bezeugung sein soll, auch nicht kommen, denn die Stimme von außen ist immer die des Man. Das Problem liegt in der Annahme einer »fremden Macht« im Gewissen, die in der Tradition der Gewissensauslegung dazu führte, die Stimme des Gewissens etwa als Stimme Gottes oder einer Instanz des Unbewussten anzuse-

---

<sup>84</sup> SuZ 271.

<sup>85</sup> SuZ 275.

hen. Das Gewissen wird hier als eine vorhandene Tatsache genommen, die irgendwie erklärt werden soll. Soll jedoch wie bei Heidegger das Gewissen als Phänomen des Daseins begriffen werden, so darf es nicht als Tatsache, sondern muss daseinsmäßig erfasst werden. Dasjenige am Dasein, das über es kommt, das nicht in seiner Macht steht, ist das »dass es ist«, ist die Geworfenheit seiner Existenz, seine Faktizität. Dass wir sind, das entzieht sich unserer Verfügung, aber es ist darum nicht eine fremde Macht, sondern es ist Teil unserer Existenz.

In der Unverfügbarkeit der Geworfenheit aber liegt, das hat die Analyse der Angst ergeben, das Potenzial zu einem Bruch. Wenn die Angst aufricht, wird die vertraute Welt, in die wir geworfen sind, unheimlich. Die Unheimlichkeit kann lähmend auf das Dasein wirken, sie kann aber auch bewirken, dass das Dasein sich regt, dass es aus seiner Uneigentlichkeit aufricht, um sein Sein zu ergreifen. Nichts anderes als diese Regung aus der Unheimlichkeit ist der Ruf des Gewissens. Die Identität von Rufer und Gerufenem verliert dann ihre Paradoxität, wenn sie als in der Identität der Strukturelemente der Sorge begründet aufgefasst wird:

»Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).«<sup>86</sup>

Der Rufende und der Angerufene sind somit ein und dasselbe Dasein, aufgefächert in die verschiedenen Teile seiner existenzialen Struktur. Die Gegenseite des Rufs stellt auf Seiten des angerufenen Daseins das Hören, ebenfalls Modus der Rede, dar. Damit das Dasein den Ruf empfangen kann, muss es zum Hören disponiert sein. Es muss dasjenige verstehen, was das Gewissen zu verstehen gibt. Nun ist der Ruf inhaltlich leer, er enthält keine konkrete Anweisung zur Erlangung der Eigentlichkeit. Aber er stammt aus der Unheimlichkeit, und diese Unheimlichkeit wird im Ruf mittransportiert. Aus der Unheimlichkeit wird dem Dasein eine Schuld zugesprochen. Auch das moralische Gewissen spricht seinem Besitzer eine Schuld zu oder warnt ihn vor einer solchen Schuld, die er sich aufläd, wenn er moralisch fehltritt. Bei Heideggers ontologischem Gewissen muss es sich natürlich um eine ontologische Schuld handeln. Die elementare

<sup>86</sup> SuZ 277.

Struktur der Schuld besteht darin, Grund eines Mangels zu sein. Bei der ontologischen Schuld des Daseins kann es sich nicht darum handeln, einen Mangel am vorhandenen Seienden zu verschulden, sondern der ontologische Mangel betrifft die Existenz, er ist ihre Negation, also ein Nicht. Das Schuldigsein des Daseins bedeutet »Grundsein einer Nichtigkeit.«<sup>87</sup> Grundsein und Nichtigkeit sind in der Existenz miteinander eng verwoben. Auf der einen Seite ist das Dasein sein eigener Grund: »das *Dasein ist* ständig – solange es ist – als Sorge sein ›Daß‹. *Als dieses Seiende*, dem überantwortet es einzig als das Seiende, das es ist, existieren kann, *ist es existierend* der Grund seines Seinkönnens.«<sup>88</sup> Auf der anderen Seite hat es diesen Grund selbst nicht gelegt. Es ist dieses Grundes nicht mächtig, und dieses Nicht ist nicht ein Mangel, sondern Bestandteil der Existenz in ihrem Grund. Grundsein einer Nichtigkeit heißt also nicht, eine Nichtigkeit verursachen, sondern heißt mehr so etwas wie: Gründen in einem nichtigen Grund.

Diese Nichtigkeit, die das Gewissen dem Dasein vorhält, muss bei Heidegger verstanden werden als eine *Seinsmöglichkeit*. Obwohl sie nicht in meiner Macht steht, kann ich sie ergreifen, sie in ihrer Nichtigkeit aushalten und damit meine Geworfenheit übernehmen. Wird der Anruf in diesem Sinne eigentlich verstanden, ist der Ruf des Gewissens letztlich auch ein Rückruf: »*zurück*: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat.«<sup>89</sup> Die Eigentlichkeit besteht also nicht in einer Überwindung der Geworfenheit, sondern in einer sie erhaltenen und sie dadurch modifiziert zurückgewinnenden Aneignung. Das eigentliche Anrufverstehen wird in diesem Sinne von Heidegger mit Begriffen beschrieben, die genau diese Ambiguität der Übernahme eines an sich Unverfügbaren ausdrücken: das »eigentliche Schuldigwerdenkönnen«<sup>90</sup> sowie das »Gewissen-haben-wollen«<sup>91</sup>. Diese Struktur der Übernahme eines Unverfügbaren, oder der Aktivierung einer Passivität, bestimmt dasjenige, was Heidegger in *Sein und Zeit* »Freiheit« nennt,<sup>92</sup> und so liegt auch in der Übernahme der ontologi-

---

<sup>87</sup> SuZ 283.

<sup>88</sup> SuZ 284.

<sup>89</sup> SuZ 287.

<sup>90</sup> SuZ 287

<sup>91</sup> SuZ 288.

<sup>92</sup> Der Freiheitsbegriff ist hier noch nicht im selben Maße ontologisch wie in den späteren Schriften. Vgl. etwa den Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit* [VWW].

schen Schuld eine Befreiung: »Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt.«<sup>93</sup>

Heideggers Freiheitsbegriff steht damit zwischen der üblichen Dichotomie von Freiheit und Notwendigkeit. Weder ist die Wahl meiner selbst eine konkrete willentliche Entscheidung, noch ist die Hörigkeit, die das Gewissen hervorruft, durch Kausalzusammenhänge determiniert. Sie ist das »In-sich-handeln lassen des eigensten Selbst aus ihm selbst«<sup>94</sup>. Im Freiwerden des Daseins für sein eigenstes Sein liegt der eigentliche Modus von Erschlossenheit, den Heidegger die *Entschlossenheit* nennt: »das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.«<sup>95</sup> Die drei Teile dieser Formel entsprechen der Struktur der Erschlossenheit (Rede, Befindlichkeit und Verstehen), wobei die Formulierungen jeweils den Aspekt der Übernahme der eigenen Existenz hervorheben: die Verschwiegenheit drückt aus, dass das Dasein durch den Ruf eingesehen hat, dass es ein »still zu werdendes«<sup>96</sup> ist, die Angstbereitschaft ist das Aushalten der Unheimlichkeit der Vereinzelung und im Entwurf auf das eigenste Schuldigsein versteht sich das Dasein als nichtiger Grund und bestimmt dieses Verständnis zum ureigensten Teil seiner Existenz. Auch der Terminus »Entschlossenheit« drückt diesen Aspekt der Übernahme aus. Während der Oberbegriff Erschlossenheit im üblichen Sprachgebrauch so etwas wie einen abgeschlossenen Prozess des Erschließens suggeriert – etwa in dem Sinne, wie wir davon sprechen, dass eine Landschaft oder ein Kontinent erschlossen ist –, geht Heideggers Hermeneutik, die in der Entschlossenheit kulminiert, von einem prinzipiell unabschließbaren Prozess des Erschließens aus. Dieser Prozess, und nicht sein Ergebnis, bildet das, was in Heideggers Hermeneutik *Wahrheit* bedeutet: »Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich ›wahr‹. *Dasein ist ›in der Wahrheit*«. Diese Aussage hat ontologischen Sinn.«<sup>97</sup> Entschlossenheit als Mo-

<sup>93</sup> SuZ 287.

<sup>94</sup> SuZ 295.

<sup>95</sup> SuZ 297.

<sup>96</sup> SuZ 296.

<sup>97</sup> SuZ 221.

des der Erschlossenheit bedeutet daher nicht, dass das Dasein bloß eine Entscheidung trifft, etwa den Entschluss, von nun an eigentlich zu sein. Dasjenige, was das Dasein im Entschluss ergreift und sich zu eigen macht, kann nicht explizit bestimmt werden, weil es im Vollzug der Entschlossenheit begründet ist und sich durch diese erst konstituiert: »Der Entschluß ist gerade erst das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit. Zur Entschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.«<sup>98</sup> Wenn Heidegger also schreibt, mit der Entschlossenheit sei »die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins«<sup>99</sup> gewonnen, so ist damit nicht ein Bestand an Erkenntnis, ein Ganzes an wahren Aussagen über die Existenz gemeint, sondern diese Wahrheit »ist« das eigentliche Dasein in der selben Weise, wie jedes erschlossene Dasein seine Wahrheit »ist«.

Damit ist die Stelle erreicht, an der Heidegger das zuvor in der existenziellen Vereinzelung Ausgeblendete wieder einholen muss. Während der alltägliche Existenzmodus seine Wahrheit aus der Welt und dem Man bezog, wurde uns in der Angst all dies unbedeutend. Dadurch wurde unser In-der-Welt-sein aber nicht aufgehoben, es wurde vielmehr mit seiner eigenen Unmöglichkeit konfrontiert und damit radikal in Frage gestellt. Die Eigentlichkeit, die aus dieser existenziellen Situation erwuchs, kann nun nicht einen Rückzug aus der Welt und dem Mitsein, die ja im Dasein existenzial verwurzelt sind, bedeuten. Auch das Man und das alltägliche Sein wird durch die Entschlossenheit nicht aufgehoben:

»Auch der Entschluß bleibt auf das Man und seine Welt angewiesen. Das zu verstehen, gehört mit zu dem, was er erschließt, sofern die Entschlossenheit erst dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt. [...] Der Entschluß entzieht sich nicht der ›Wirklichkeit‹, sondern entdeckt erst das faktisch Mögliche, so zwar, daß er es dergestalt, wie es als eigenstes Seinkönnen im Man möglich ist, ergreift.«<sup>100</sup>

Die Entschlossenheit muss also dem Dasein dasjenige *modifiziert* zurückgeben, was ihm in der Vereinzelung fraglich wurde. Die diesbezüglichen Passagen sollen nun im Einzelnen untersucht werden, um die Problemlage aufzuweisen, die sich im Hinblick auf die für die

<sup>98</sup> SuZ 298.

<sup>99</sup> SuZ 297.

<sup>100</sup> SuZ 299.

vorliegende Untersuchung zentrale Frage nach der Stellung des Anderen ergibt. Zunächst einmal heißt es bezüglich der Entschlossenheit:

»Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ›Welt‹ und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ›Welt‹ wird nicht ›inhaltlich‹ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.«<sup>101</sup>

In der Eigentlichkeit wird die Welt und der Andere nicht komplett neu konstituiert, sondern in Modifikation *wiederentdeckt* (im Sinne von ent-decken). Die Modifikation betrifft also nicht die Welt und den Anderen im gegenständlichen Sinne, sondern mein Sein *zu* ihnen. Nur so ist das »deren« in der genannten Passage zu verstehen, nämlich dass das Sein zum Zuhandenen und das Mitsein aus dem diesen Seinsweisen eigensten Selbstseinkönnen heraus bestimmt werden.<sup>102</sup> Weiter heißt es:

»Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als *eigentliche Erschlossenheit* nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.«<sup>103</sup>

Damit ist der solipsistischen Vereinzelung, die sich aus der Situation der Angst ergab, die Schärfe genommen. Der existenzielle Ausnahmezustand führt nicht zu einem »freischwebenden Ich«, denn wäre das Dasein nicht mehr In-der-Welt-sein, so wäre es der Grundlage seiner Existenz beraubt. Bei einem sich an dieser Stelle anbietenden Vergleich mit Husserls *ἐποχή* ist Vorsicht angebracht. Das durch die Angst hervorgerufene Außer-Geltung-Setzen der Welt und der An-

<sup>101</sup> SuZ 297 f.

<sup>102</sup> Die alternativ denkbare Lesart, nach der das »deren« sich auf die Anderen und die Welt bezieht, erscheint innerhalb von Heideggers Systematik nicht sinnvoll. Insbesondere der zuhandenen Welt kann so etwas wie Selbstseinkönnen nie zukommen. In den nächsten Absätzen wird sich allerdings zeigen, dass in Bezug auf den Anderen nach Heidegger durchaus eine gewisse Verbindung zwischen meinem und des Anderen Selbstseinkönnen besteht.

<sup>103</sup> SuZ 298.

deren ist etwas Anderes als ein durch phänomenologische Blickwendung und Einklammerung erreichtes Außer-Geltung-Setzen der Seinsgeltungen der objektiven Welt. Husserls *ἐποχή* ist eben eine reflexive *Einstellung* zur Welt, während bei Heidegger die Angst als elementare *Befindlichkeit* in die Sphäre unmittelbaren und unreflektierten Weltzugangs gehört. Immerhin gibt es aber hier sowie dort analoge Strukturmerkmale. Bei der *ἐποχή* und in der Angst wird etwas außer Geltung gesetzt, beide Male bleibt aber das Eingeklammerte innerhalb der Klammer weiter bestehen, und schließlich eröffnet sich bei beiden durch den reduzierten Weltbezug hindurch ein Weg zur Fassung des Wesenskerns der Subjektivität – bei Husserl in reflexiver Einstellung als reine transzendente Subjektivität, bei Heidegger im Existenzvollzug des Daseins als eigentlichem Selbstsein – und zur modifizierten Rückgewinnung der zuvor fraglich gewordenen Welt. Genuin heideggersch scheint wiederum zu sein, dass der Andere nun in seiner Modifikation nicht einer transzendentalen Konstitution bedarf, sondern das Dasein in der Entschlossenheit gleichsam in das Mitsein »gestoßen« wird. Die nächste Passage macht dies noch deutlicher:

»Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.«<sup>104</sup>

Die Freiheit, die sich aus der Entschlossenheit ergibt, besteht also wie bereits erwähnt in einer Freigabe für die Welt und den Anderen. Für das Man hat sich das Dasein nicht freigegeben, sondern es wird von ihm vereinnahmt. Die Eigentlichkeit hebt diese Vereinnahmung auf, und dadurch wird im Umkehrschluss möglich, dass auch der Andere aus seiner Vereinnahmung durch mich gelöst wird. Dies meint Heidegger mit dem Sein-lassen der Anderen und dem Rückgriff auf die vorspringend-befreiende Fürsorge. Das eigentliche Dasein befreit die Anderen. Ist damit gemeint, dass die Anderen »durch mich« selbst eigentlich sein können? Die zitierte Passage ist hier undeutlich. Es

<sup>104</sup> SuZ 298

heißt: Ich erschließe die Anderen in ihrem eigensten Seinkönnen mit. Diese Erschlossenheit ist aber *meine* Erschlossenheit und nicht die der Anderen. Die existenziale Modifikation betrifft ja nicht die Anderen, deren Kreis »nicht ausgewechselt« wird, sondern meinen Seinsbezug zu ihnen. Dann ist aber nicht klar, wie sich mir so etwas wie fremdes Selbstseinkönnen erschließen kann. Der Weg zu meinem eigenen Selbstseinkönnen führte durch die Vereinzelung, also muss ich, wenn ich überhaupt so etwas wie fremdes Selbstseinkönnen »miterschließen« können soll, davon ausgehen, dass auch die Anderen diese Vereinzelung durchlaufen müssen. Wie aber soll dann das entschlossene Dasein zum »Gewissen der Anderen« werden können? Auch die von Heidegger gesetzten Anführungszeichen um das Wort »Gewissen« können nicht darüber hinwegtäuschen, dass das ontologische Gewissen bestimmt war als die Stimme meiner selbst, die rein selbstbezogen mich zur Eigentlichkeit aufruft. Versuche ich nun in vermeintlicher Entschlossenheit, dem Anderen das Gewissen gleichsam abzunehmen, indem ich ihm – in welcher Weise auch immer – zum Gewissen werde, so kann von Freigabe und Seinlassen keine Rede mehr sein, ich mache mich vielmehr zum Agenten des Man und bin selbst wieder uneigentlich.

Diese Stelle bringt die Schwierigkeit einer Philosophie der Vereinzelung auf den Punkt. Selbst wenn die Rolle eines Gewissens der Anderen bedeuten würde, diese auf ihr Selbstseinkönnen aufmerksam zu machen, muss nach Heideggers Ansatz der Ruf des Gewissens aus dem je eigenen Dasein stammen. Heidegger kommt in diese Verlegenheit, weil er zu beschreiben versucht, worin die Modifikation des Anderen in der Eigentlichkeit besteht. Dass der Andere sich in seinem möglichen Selbstseinkönnen mit erschließt, ist erst einmal unproblematisch. Die Modifikation betrifft aber nicht primär die Seinsmöglichkeiten des Anderen, sondern das je eigene Mitsein, also das Sein zum und mit dem Anderen. Die in der Angst enthüllte Bedeutungslosigkeit des Miteinanderseins soll einer neuen, vom Man gereinigten Bedeutung zugeführt werden. Daraus scheint sich für Heidegger die Notwendigkeit zu ergeben, den Anderen dem Man zu entreißen. Dieser Gedanke hat mit einem Sein-lassen des Anderen, einer Freigabe für ihn allerdings nichts mehr gemein. Wenn der primäre Modus des Miteinanderseins die gegenseitige Bevormundung ist<sup>105</sup> und der Weg zur Eigentlichkeit in der Übernahme der je eige-

<sup>105</sup> Vgl. hierzu auch Günter Figal: *Heidegger zur Einführung* (Figal 1999), 68: »Sofern



nen Existenz besteht, so kann durch ein Gewissen »von außen«, also eine neuerliche Bevormundung, für so etwas wie eine kollektive Eigentlichkeit nichts gewonnen werden. So ist auch in Heideggers leider sehr kurzen Ausführungen das eigentliche Miteinandersein rein negativ bestimmt, nämlich in Absetzung von »eifersüchtigen Verabredungen« und »redselligen Verbrüderungen«.

### 3.5 Die philosophische Bedeutung des Bruchs in der Alltäglichkeit

Mit diesen Überlegungen sind die Analysen der heideggerschen Position im Rahmen der vorliegenden Untersuchung abgeschlossen. Bei aller aufgewiesenen Marginalisierung des Anderen, die Heidegger auch durch seine Ausführungen zum eigentlichen Miteinandersein und zum Gewissen-für-den-Anderen nicht einholen kann, ist auf die positiven Resultate der existenzialen Analyse hinzuweisen.

Es ist oft bemängelt worden, dass Heidegger an den zentralen Stellen seiner Analysen in *Sein und Zeit* stets solch »negative« Phänomene wie die Angst oder den Tod gesetzt hat.<sup>106</sup> Müsste die Philosophie, insbesondere wenn sie so etwas wie eine eigentliche Existenz im Blick hat, nicht vielmehr ausdrücklich auf die »positiven«, lebensbejahenden Phänomene hinweisen? Entscheidend für die Wahl der negativen Phänomene ist allerdings bei Heidegger nicht eine lebensfeindliche Einstellung, sondern die Einsicht, dass es eines radikalen Bruchs bedarf, um gewohnte und alltäglich gelebte Strukturen durchsichtig und fragwürdig zu machen. Die Philosophie möchte etwas über uns, die Philosophierenden, aussagen. Dazu muss sie das Denken sich aus sich heraustreten und sich selbst zuwenden lassen. Diese Selbstzuwendung soll aber mehr sein als eine bloße Beschreibung, eine Kartographie und Kategorisierung des denkenden Wesens. Die Hoffnung der Philosophie besteht darin, auf etwas zu sto-

---

die Mitwelt bestimmte Möglichkeiten zu sein und zu handeln prägt, ist sie der Bereich der Unfreiheit: Sie ist der Bereich der Bestimmtheit, der uns zwar verschiedene Alternativen läßt, uns an diesem oder jenem bestimmten, bereits realisierten Verhalten zu orientieren, aber doch die Frage, wie wir sein wollen, niemals radikal freisetzt.«

<sup>106</sup> Vgl. Figal 1999, 75: »Mehr als alles andere aus *Sein und Zeit* haben die Analysen von Angst, Vorlaufen zum Tode und Gewissen die Aufmerksamkeit von Heideggers Lesern auf sich gezogen; sie haben den Interpreten Kopfzerbrechen bereitet und die Kritiker zu ihren schärfsten Urteilen bis hin zur Polemik beflügelt.«

ßen, dessen Vollzug in der Lage ist, unser Leben zu verändern, es besser zu machen.

Soll die philosophische Reflexion also weder die Beliebigkeit einer verobjektivierenden Modellbildung noch die Eingeschränktheit einer spezifisch interessengeleiteten Einzelwissenschaft (der Mensch als organisches Wesen, als Sprache ausbildend, als Gemeinschaftswesen, als Seelenleben etc.) haben, so muss sie sich von dem her leiten lassen, was uns alle gleichermaßen umgibt, von unserem gewohnten Milieu, demjenigen, von dem die Philosophie ausgeht und von dem sie sich letztlich absetzt. Hierbei zeigt sich, dass diesem gewohnten Milieu eine große Kraft innewohnt, bei ihm zu bleiben. Nur selten einmal bricht die Philosophie auf, die meiste Zeit über leben wir unser Leben und benötigen solch philosophische Spielereien wie etwa einen Beweis der Existenz der Außenwelt und des Anderen nicht. In der existenziellen Situation, etwa in der Angst oder im Denken über den Tod, liegt hingegen ein radikaler Aufbruch. Die gewohnten Strukturen unseres Lebens sind in ihren Grundfesten erschüttert und in Frage gestellt. Wir sind vor Probleme gestellt, die wir nicht ohne weiteres lösen können. Wir können nicht unsere Angst überwinden, auch ist der Tod eines geliebten Menschen nicht etwas, das wir irgendwann verwunden haben. Und wenn die Angst und der Tod irgendwann ihren unmittelbaren Schrecken wieder verlieren, dann in der Regel nicht aufgrund einer philosophischen Reflexion, sondern weil wir in unser Leben, die »Normalität« zurückgefunden haben. Die Zeit heilt alle Wunden, heißt es, die Philosophie scheint hier zunächst keine große Hilfe. Trotzdem liegt in der Wunde ein radikaler Aufbruch, der über die Bewältigung der jeweiligen Situation hinaus dem Denken die Chance bietet, sich selbst im Augenblick größter Zerrüttetheit und Gefährdung in unverfälschter Weise als Ganzes in den Blick zu nehmen.

Angst und Tod sind nach Heidegger als *Möglichkeiten* zu verstehen, die ergriffen werden wollen. Die so genannten »negativen« Phänomene sind also deswegen für die Philosophie Heideggers so zentral, weil der in ihnen liegende Bruch Eröffnungscharakter hat. Der Bruch in der Alltäglichkeit eröffnet einen Abstand des Daseins zu sich, der zum tiefsten Kern der Existenz als In-der-Welt-sein gehört, und genau aus diesem Grunde ist das Unzu Hause, aus dem bei Heidegger die Angst hervortritt, ursprünglicher als das Zuhause der vertrauten Welt. Ebenso kann ich mich nur im Ruf des Gewissens selbst zur Eigentlichkeit aufrufen, wenn der Bruch in der Alltäglich-

keit das Gerede des Man zum Verstummen bringt. Der in der Existenz immer latent vorhandene Bruch macht den Ruf des Gewissens nicht nur hörbar, sondern er ermöglicht überhaupt erst das Gewissen, denn ohne ihn gäbe es keine Selbstdistanz und somit dort draußen niemanden, der mich zum eigentlichen Selbstsein aufrufen könnte.

Ähnliches wurde bei Husserl im in der ἐποχή gründenden Bruch mit der natürlichen Einstellung aufgefunden. Nur die Möglichkeit der Distanznahme lässt mich die Welt als immanente Transzendenz konstituieren. Die Existenz trägt also bei beiden Denkern *in sich* bereits einem Bruch, der es ihr ermöglicht, zu sich einen Abstand zu gewinnen, und aus diesem Abstand auf sich zurückzukommen und sich zu sich selbst zu verhalten, oder mit anderen Worten ausgedrückt: *der Bruch erst macht die Existenz zur Existenz*.

Mit dem Abstand zu sich, der im Bruch in der Alltäglichkeit gründet, ist dann die Grundvoraussetzung für die explizite Reflexion geschaffen. Ich könnte als Philosoph gar kein reflexives Konzept des Selbst entwickeln, wenn die Existenz sich nicht schon für den in ihr liegenden Bruch freigegeben hätte. Das Problem liegt dann aber darin, dass der Bruch, wird er vom Denken explizit ergriffen und so für die Philosophie nutzbar gemacht, in beiden bisher betrachteten Fällen den unmittelbaren Zugang zum Anderen unterbricht. Der Andere wird zum Problem für die reflexive Philosophie, weil der Bruch innerhalb der Existenz philosophisch als Weg in die Vereinzelung gedeutet wird. Es ist also letztlich – und darin besteht der erste Schritt auf dem Weg einer kleistschen »Reise um die Welt«, die die »verlorene« Unmittelbarkeit zurückerobern könnte – nicht die Reflexion per se, die den Fluss des natürlichen Lebens stört, indem sie einen Bruch *bewirkt*. Vielmehr *entspringt* die Reflexion einem Bruch, der tief in der Existenz verwurzelt ist, und der, sobald er vom Denken erfasst wird, zu einer massiven Barriere gerinnt, die den Anderen und die gemeinsame Welt zum Problem werden lässt.

Die Philosophie Sartres wird im nächsten Schritt zeigen, dass der Andere sogar direkt zur Bedrohung meiner selbst werden kann. Allerdings wird sich von dieser Warte aus auch ein neuer Ausblick auf das Wesen der Reflexion ergeben. Wenn der Andere den existenziellen Bruch bewirkt, indem er mir meine Welt stiehlt, so liegt darin die Aufforderung an mich, mich auf mich selbst zu beziehen, um meinen Status als »Selbst«, als Für-sich-sein zu behaupten. Die Reflexion wäre dann nicht mehr der Tod des unmittelbaren Weltzugangs, aber auch nicht fehlgeleiteter Existenzvollzug, sondern die

notwendige Rezentrierung eines durch den Anderen dezentrierten Wesens mit dem Zweck, das Selbst zu behaupten, um dem Anderen seinen Platz innerhalb der Welt zuzuweisen.

## 4. Das Für-Andere-sein bei Jean-Paul Sartre

In den vorigen Kapiteln wurde dargelegt, wie bei Husserl und Heidegger eine für ihre Philosophie charakteristische Vereinzelung des Philosophierenden in Konflikt mit der unmittelbaren Gegebenheit des Anderen tritt. Für Husserl ergab sich die Schwierigkeit, bei vollzogener phänomenologischer Reduktion die fremde Subjektivität in ihrer phänomenalen Unmittelbarkeit noch erfassen zu können. Dies sollte durch eine Analogie geschehen, die zwar kein Analogieschluss sein durfte, aber immerhin auf derselben reflexiven Ebene wie die Reduktion aufgefunden wurde. Es blieb offen, ob und wie sich diese Analogie auch im unreflektierten Leben vollzieht. Bei Heidegger hingegen benötigte das Dasein den Durchgang durch die existenzielle Krise einer angstbewirkten radikalen Vereinzelung, um zu sich selbst und zu seiner eigentlichen Seinsweise zu finden. Dabei musste der Andere in der existenzialen Reflexion dieser Krise für das Dasein bedeutungslos werden, während der existenzielle Vollzug der Eigentlichkeit dann wiederum so beschaffen sein sollte, dass einer den andern zur eigentlichen Existenz befreien kann.

Sartres Ansatz unterscheidet sich in dieser Grundvoraussetzung der Vereinzelung von den zuvor behandelten Positionen.<sup>1</sup> Die Einlagerung des Nichts in das Sein des Bewusstseins und damit einhergehend die Vermeidung des Versuchs, durch Reflexion objektive Erkenntnis über ein dem Bewusstsein innewohnendes transzendentes Subjekt zu gewinnen, schaffen einen ganz anderen Ausgangspunkt. Durch die Undurchsichtigkeit eines Für-sich, das nie das ist, was es

---

<sup>1</sup> Zur Einführung in Sartres Denken empfehlen sich Arthur C. Danto: *Sartre* (Danto 1987), der von Bernhard Schumacher bei Akademia herausgegebene Band der Reihe »Klassiker Auslegen« über *Das Sein und das Nichts* (Schumacher 2003), so wie als ausführliche Darstellung der Intersubjektivitätstheorie Sartres unter sozialontologischen Gesichtspunkten Peter Kampitz: *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (Kampitz 1975).

ist, entfällt die Notwendigkeit einer reflexiven Vereinzelung, um zu einem reinen nur in sich begründeten Selbst zu gelangen.

Bereits in der frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego*<sup>2</sup> hat sich Sartre gegen die Vorstellung eines Ego als Bewohner des Bewusstseins gewehrt. Sartre legt hier wie auch später in *Das Sein und das Nichts* die Intentionalität des Bewusstseins zugrunde, die bei ihm eine doppelte Struktur aufweist. Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, und dieses Etwas ist durch das Bewusstsein als transzendentes Objekt gesetzt. Zugleich ist es aber auch nicht-setzendes Bewusstsein von sich.<sup>3</sup> Nicht-setzend bedeutet, dass das Bewusstsein sich hierbei nicht selbst ausdrücklich zum Gegenstand hat. Am Anfang von *Das Sein und das Nichts* führt Sartre die Konvention ein, wann immer er das nicht-setzende Bewusstsein meint, das anschließende »von« in Klammern zu setzen, um zu betonen, dass sich nicht um Erkenntnis, sondern um präreflexives Bewusstsein handelt.<sup>4</sup> Ein setzendes Bewusstsein wäre etwa das Cogito der Tradition, das nach Sartre dasjenige Subjekt ist, das sich selbst im Aussprechen des »Ich denke« als denkend bezeichnet, während das präreflexive Cogito schlicht das Ich ist, das denkt, und somit Ausdruck des nicht-setzenden Bewusstseins (von).

Gegenständliches Setzen seiner selbst ist nach Sartre der »Tod des Bewusstseins«<sup>5</sup>, weil es dazu führt, ein »Ich« als Bewohner des Bewusstseins anzunehmen. Dieses Ich ist aber nicht mehr selbst Bewusstsein, sondern durch das Bewusstsein gesetzt, nicht Noesis, sondern Noema, es ist transzendenter Gegenstand. Jedes Konzept eines Ich »hinter« dem Bewusstsein muss also aufgegeben werden, da es als Verfehlung des reflexiven Denkens enttarnt ist.

Damit ist für Sartre auch die Position des Solipsismus entkräftet: »der Solipsismus wird undenkbar, sobald das Ich keine privilegierte Position mehr hat. [...] Denn mein Ich ist für das Bewusstsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen. Es ist nur intimer.«<sup>6</sup> Es wird allerdings nicht deutlich, worin diese größere Intimität besteht. Das Ich der Reflexion ist für Sartre objektiviertes Ich und hier kann abgestufte Intimität nur eine äußere Qualität des transzendenten

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre: »Die Transzendenz des Ego« (Sartre 1997a) [TdE].

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts* (Sartre 1993) [SuN], 22 f.; vgl. TdE 46.

<sup>4</sup> SuN 23.

<sup>5</sup> TdE 45.

<sup>6</sup> TdE 91.

Gegenstandes bedeuten. Damit ist nur ein Solipsismus des Ich-Objekts widerlegt. Auf der Ebene des unreflektierten Bewusstseins hingegen gilt auch für Sartre: »Ein Bewußtsein kann kein anderes Bewußtsein als sich selbst begreifen.«<sup>7</sup> An dieser Stelle scheitert die von Sartre vorgeschlagene Widerlegung eines Solipsismus an der unüberbrückbaren Grenze zwischen Interiorität und Exteriorität: »Ich kann [anderes Bewusstsein] nicht begreifen, weil ich es als reine Interiorität und Transzendenz *zugleich* denken müßte, was unmöglich ist.«<sup>8</sup> Die beiden zitierten Positionen sind bei Sartre nur dann nicht einander widersprechend, wenn der Unterschied zwischen *begreifen* und *gewiss-sein* bedacht wird. Das Bewusstsein kann kein anderes Bewusstsein in sich begreifen, aber die *Gewissheit* des objektiven Vorhandenseins anderer Iche ist in der Tat, folgt man Sartres Argument, nicht mehr und nicht weniger dunkel als die Gewissheit, die ich über mein »eigenes Ich« erlangen kann. Wird der Solipsismus so auf die Frage nach der Gewissheit beschränkt, so muss dann aber die Frage nach dem Grad der Intimität der Iche nicht hier, sondern auf der präreflexiven Ebene des Begreifens erörtert werden, denn ein intimeres Ich ist nicht eines, dessen ich mir gewisser bin, sondern das ich ursprünglicher und unmittelbarer erfasse.

Sartre hat selbst seine Ansicht in *Das Sein und das Nichts* relativiert: »Aber obwohl ich überzeugt bleibe, daß die Hypothese eines transzendentalen Subjekts nutzlos und schädlich ist, bringt der Verzicht darauf die Frage der Existenz des Anderen keinen Schritt weiter.«<sup>9</sup> Die Frage nach der Existenz des Anderen steht also nun im Vordergrund, und Sartres These ist es, dass die philosophische Tradition deswegen immer wieder an die Klippe des Solipsismus geriet und sich in die Konstitution einer interpersonalen transzendentalen Subjektivität flüchten musste, weil der Seinsbezug zwischen mir und dem Anderen immer als ein *Erkenntnis*bezug gefasst wurde. Um die Kritik der Erkenntnis als Enthüllung des Seins nachvollziehen zu können, ist eine kurze Vorbemerkung angebracht, bevor es daran gehen wird, Sartres ontologische Grundannahmen darzustellen.

---

<sup>7</sup> TdE 85.

<sup>8</sup> TdE 85.

<sup>9</sup> SuN 428.

## 4.1 Phänomenologie des »Draußen«

Sartre sieht sich selbst als Phänomenologen, das zeigt sich deutlich bereits rein äußerlich am Hauptwerk *»Das Sein und das Nichts«*, dessen Untertitel lautet: »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«. Sein Verständnis von Phänomenologie ist aber in einer ihm ganz eigenen Weise gefärbt. Besonders deutlich lässt sich diese Färbung an dem kurzen Essay »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität«<sup>10</sup> aufweisen. In dieser Schrift wendet er die Idee der Intentionalität kritisch gegen die klassische Bewusstseinsphilosophie, eine »Verdaulichkeitsphilosophie«<sup>11</sup>, die, indem sie alles Äußere auf Bewusstseinsinhalte reduziert, danach trachtet, sich die ganze Welt reflexiv einzuverleiben. Dagegen steht das Postulat der Intentionalität, Bewusstsein sei immer Bewusstsein von etwas. Dieses Etwas aber ist »draußen«, es ist dem Bewusstsein transzendent, es lässt sich nicht in Innerlichkeit auflösen. Diese Auffassung von Intentionalität ist bei Sartre nicht als Ausblendung der noematischen Ebene der intentionalen Korrelate in Husserls Sinne zu sehen. Die Transzendenz der Welt ist immanente Transzendenz, aber sie verweist uns auf ein Draußen, sie macht deutlich, dass wir die Dinge zwar in ihrer Gegenständlichkeit konstituieren mögen, sie aber keinesfalls in ihrem Sein hervorbringen. Die Philosophie darf nicht beim Abstrakten anheben, bei den transzendentalen Strukturen der Subjektivität etwa, sondern ihr Feld liegt im Konkreten. Philosophie beginnt für Sartre mitten in der Welt, eine Auffassung, die er grundsätzlich mit der Phänomenologie teilt, die bei ihm allerdings in besonders radikaler Weise vertreten wird. Sie äußert sich in seinem literarischen Stil, der Sprache und den vielen konkreten Beispielen. Seine Beispiele sind nicht als Illustrationen abstrakter Konzepte zu verstehen, sondern in ihnen liegt das Wesentliche seiner Philosophie. Wenn Sartre von Pierre anstatt allgemeiner von »einem Bekannten« oder »einem Anderen« spricht, so liegt darin der Bezug auf *diese* eine konkrete Situation, auf die es ihm ankommt und in der – beziehungsweise in deren Nachvollzug – das Wesentliche sich uns enthüllt. Über die Transzendenz der Welt und ihre Gleichursprünglichkeit mit dem Bewusstsein schreibt er etwa:

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre: »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität« (Sartre 1997c).

<sup>11</sup> Ebd., 34.



»Sie sehen diesen Baum hier, gut. Aber sie sehen ihn an eben diesem Platz, wo er steht: am Straßenrand, mitten im Staub, allein und unter der Hitze gekrümmt, zwanzig Meilen von der Mittelmeerküste entfernt. Er könnte nicht in Ihr Bewußtsein eintreten, denn er ist nicht von der gleichen Natur wie das Bewußtsein. [...] Aber Husserl ist keineswegs Realist: aus diesem Baum auf seinem rissigen Stückchen Land macht er kein Absolutes, das von da an mit uns in Kommunikation treten würde. Das Bewußtsein und die Welt sind beide auf einmal gegeben: ihrem Wesen nach dem Bewußtsein äußerlich, ist die Welt ihrem Wesen nach relativ zu ihm.«<sup>12</sup>

Den Aufruf zur Rückkehr »zu den Sachen« fasst Sartre als Appell zur Befreiung der Philosophie aus ihrer abstrakten Lebensferne. Das Prinzip der Philosophie, die Transzendenz, wird so zugleich zu ihrer Motivation und Stoßrichtung, »weil doch schließlich alles draußen ist, alles, sogar noch wir selbst: draußen, in der Welt, mitten unter den Anderen. Nicht in irgendeinem Schlupfwinkel werden wir uns entdecken: sondern auf der Straße, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen.«<sup>13</sup> In diesen Passagen klingt deutlich Sartres Begeisterung für eine lebensweltlich orientierte Phänomenologie an, die für ihn durchaus auch politisch relevant ist. So schreibt er in den Schlussfolgerungen zur *Transzendenz des Ego*:

»[Wenn der Idealismus] eine Philosophie ist, in der die Bemühung geistiger Assimilierung niemals auf äußere Widerstände trifft, in der Leiden, Hunger, Krieg sich in einem langsamen Vereinigungsprozeß der Ideen auflösen, dann ist nichts ungerechter als die Phänomenologen Idealisten zu nennen. Im Gegenteil, seit Jahrhunderten hat man in der Philosophie keine derart realistische Strömung mehr gespürt. Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt eingetaucht, sie haben seinen Ängsten und seinen Leiden, auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht wiedergegeben.«<sup>14</sup>

Eine zweite stilistische Eigenart, besonders auffällig bei der Ausarbeitung der Theorie der Fremdsubjektivität, liegt darin, dass Sartre häufig in der ersten Person schreibt. Nicht »das Ich« wird abstrakt betrachtet, sondern *ich* bin in konkretem Bezug zu Anderen, *ich* habe mein Sein zu sein etc. Es kann als eine konkrete Konsequenz aus dem heideggerschen Gedanken der Jemeinigkeit angesehen werden, dass Sartre derart seine Gedanken in der ersten Person entwickelt: dasjenige Dasein, das mir allein zugänglich ist, ist meines. In der Regel

---

<sup>12</sup> Ebd., 34.

<sup>13</sup> Ebd., 37.

<sup>14</sup> TdE 91.

schreibt natürlich auch Sartre »das Für-sich«, oder »das Dasein« [*la réalité-humaine*], aber immer wieder wechselt er in die erste Person, als sei er stets darum bemüht, den Verdacht der reflexiven Abstraktion von sich fernzuhalten.

Das Primat des Konkreten bei Sartre wendet sich vor allem gegen eine Form der Transzendentalphilosophie, die davon ausgeht, dass das Sein sich uns durch Erkenntnis enthüllt und von dieser Grundeinsicht zu den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fortschreitet. Eine solche Methode mündet in einen *Apriorismus*: Mögliche Erkenntnis wird dadurch wirklich, dass sie sich auf Wesensnotwendigkeiten bezieht, die ihrerseits prinzipiell nicht Gegenstand von Erkenntnis sein können, uns somit *a priori* und unmittelbar einsichtig vorgegeben sind. Fällt jedoch das Primat der Erkenntnis als Fundament unseres Weltbezugs, so bricht das Gebäude der Wesensnotwendigkeiten zusammen. Insbesondere die Phänomenologie hat gezeigt, dass der auf dem Modell der Erkenntnis gründende Subjekt-Objekt-Dualismus die Ursprünglichkeit unseres natürlichen Weltzugangs verfehlt. Dasjenige, was die Phänomenologie – und hier insbesondere Sartre – im Konkreten und in den Phänomenen sucht, ist die Sphäre der Unmittelbarkeit, die uns mit der Welt verbindet und jeder Erkenntnis vorhergeht.

Im für die vorliegende Arbeit zentralen Fall des Phänomens des Auftauchens von Anderen in der Welt bedeutet der Verzicht auf das Primat der Erkenntnis die Aufgabe der Auffassung des Anderen als Objekt in der Welt. Genauso wenig, so Sartre weiter, können wir aber den Anderen als *Subjekt* für die Welt »erkennen«. Auf diesen Umstand hat Michael Theunissen hingewiesen:

»Nichts Geringeres nämlich strebt Sartre an als dies, die transzendentalphilosophische Konzeption einer Dualität von Welt und ›Welt‹, von vorgegebenem Horizont und hierin erscheinendem Seienden im Felde der zwischenmenschlichen Beziehung zu durchbrechen. [...] Ursprünglich ist der Andere weder ›Objekt in der Welt‹ oder ›innerweltliches Seiendes‹ noch ›wie ich‹ auf Dinge gerichtetes ›Subjekt für die Welt‹ oder ein fremdes ›In-der-Welt-sein‹, dem gleich mir innerweltliches Seiendes offenbar ist.«<sup>15</sup>

Die ursprüngliche Erfahrung des Anderen nach Sartre macht mir diesen nicht in irgend einer Weise zugänglich, sondern es ist die Erfahrung von Transzendenz schlechthin, »die Erfahrung, daß es ein

<sup>15</sup> Theunissen 1977, 188.

Jenseits von Welt gibt.«<sup>16</sup> Diese letzten Passagen sind hier deshalb angeführt, weil Theunissen in seiner Abhandlung der Sozialontologie Sartres zu dem Schluss kommt, diese Überwindung der Dualität von Welt und »Welt« sei Sartre letztlich wegen der am Ende doch wieder zugelassenen Objektivierung des Anderen nicht gelungen. Auf diese Kritik wird später noch zurückzukommen sein. Es wird zu zeigen sein, dass die unmittelbare Erfahrung des Anderen eine Tendenz enthält, eine Motivation, die uns dazu veranlasst, in der konkreten Situation die Ebene der Unmittelbarkeit zu verlassen und in ein Verhältnis zu treten, das durch wechselseitige Anerkennung und Zurückweisung bestimmt ist, und das heißt in diesem Falle durch Subjektivierung und Objektivierung. Damit ist die Überwindung der transzendentalphilosophischen Dualität von Subjekt und Objekt aber nicht, wie Theunissen es meint, notwendig gescheitert. Vielmehr könnte sich herausstellen, dass Sartre hier ein *konkretes Motiv* zur Ausbildung dieser Dualität aufgefunden hat. Zunächst sei aber nun Sartres Position zur Philosophie des Anderen in den wesentlichen Stationen dargestellt.

## 4.2 An-sich-sein und Für-sich-sein

Obwohl die Intentionalität den Ausgangspunkt des sartreschen Denkens in *Das Sein und das Nichts* bildet – Klaus Hartmann etwa bezeichnet Sartres Programm einer *phänomenologischen Ontologie* als *Ontologie der Intentionalität*<sup>17</sup> – beginnt die Abhandlung nicht mit dem Bewusstsein, sondern mit dem Phänomen. Ein beachtlicher Fortschritt des modernen Denkens, namentlich der Phänomenologie, bestehe darin, dass es »das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte.«<sup>18</sup> Die Idee des Phänomens besagt, dass es kein Sein »hinter« der Erscheinung gibt. Das Wesen der Erscheinung ist nichts anderes als das Erscheinen, und das Sein der Erscheinung ist das, als *was* sie erscheint. Ein Tisch manifestiert sich in einer Reihe von möglichen Erscheinungsweisen, und sein Tischsein verweist auf nichts anderes als die totale Reihe dieser Erschei-

---

<sup>16</sup> Ebd., 189.

<sup>17</sup> Klaus Hartmann: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* (Hartmann 1963), 33.

<sup>18</sup> SuN 9.

nungen. Durch diese Abweisung des kantischen Noumenon verlagert sich die Seinsproblematik auf die Ebene des Phänomens: Wenn das Wesen der Erscheinung im Erscheinen selbst liegt, so ist nach dem Sein des Erscheinens zu fragen. Ist das Sein des Phänomens selbst in seinem Wesen Erscheinung, also Phänomen? Offenbar gibt es keine Reihe von Erscheinungen, die uns das Sein enthüllen, so wie etwa eine Reihe von Rot-Erscheinungen als verbindende Regel die Rotheit eines Gegenstandes enthüllen. Das Sein des Phänomens ist weder fassbare Qualität, noch sein Sinn, sondern es lässt sich einzig darin ausdrücken, *dass es ist*. Das Seinsphänomen nimmt also eine Sonderstellung unter den Phänomenen ein, indem es nicht durch gegenständliche Erkenntnis erfassbar ist. »Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins.«<sup>19</sup> Somit weist das Phänomen in seinem Sein auf etwas hin, das selbst nicht mehr Phänomen ist. Die Eigenart des sartreschen Ansatzes besteht nun darin, das transphänomenale Sein nicht allein auf Seiten des Subjekt-Seins zu verorten, wie es etwa in Berkeleys Formel »*esse est percipi*« geschieht.

Das Sein des *percipere*, also des Wahrnehmens qua Erkenntnis, ist das Sein des erkennenden Subjekts, aber nicht insofern es erkannt ist, denn dann wäre es nicht transphänomenal, sondern insofern es *ist*, also das *Bewusstsein*. Das Bewusstsein ist das transphänomenale Sein des Subjekts genau im Sinne des oben beschriebenen präreflexiven, nicht-setzenden Cogito. Es gibt sehr wohl auch ein sich erkennendes Bewusstsein, aber dieses ist reflexiv und fasst sich selbst nicht unmittelbar in seinem Sein, sondern als Phänomen. Die Reflexion ist also nach Sartre nicht der ursprüngliche Modus des Selbstbezugs des Bewusstseins, das nicht-reflexive Bewusstsein ist prä-reflexiv auch in dem Sinne, dass es die Reflexion erst ermöglicht. Ohne das nicht-reflexive Bewusstsein wäre auch Intentionalität gar nicht denkbar. Eine Intention, etwa die Lust, kann nämlich nur als unmittelbares Bewusstsein (von) Lust existieren, die Reflexion auf sie setzt diese Lust als Gegenstand des Bewusstseins und zerstört ihre Existenz als Intention. Die Formel der Intentionalität kann von zwei Seiten aus gelesen werden. Bewusstsein ist wie schon bei Husserl für Sartre immer Bewusstsein von etwas, aber dieses Etwas *ist* nur durch und für dieses Bewusstsein von ihm. Bewusstsein ist intentional, und umgekehrt ist jede Intention eine bewusste. Sartre rekurriert auf eine Aussage Heideggers über das Dasein, die er auf das Bewusstsein

<sup>19</sup> SuN 16.

überträgt, dass nämlich sein Was-sein (*essentia*) nur aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden könne. »Das bedeutet, daß das Bewußtsein nicht als besonderes Exemplar einer abstrakten Möglichkeit hervorgebracht wird, sondern indem es innerhalb des Seins auftaucht, schafft und trägt es sein Wesen [...]«.«<sup>20</sup>

Damit ist, wie Sartre in einer Fußnote<sup>21</sup> bemerkt, nicht gemeint, dass das Bewusstsein der Grund seines eigenen Seins ist. Es wird lediglich durch nichts außer ihm verursacht, es gibt also zum Beispiel keinen Hunger, der das Bewusstsein von Hunger erst weckt, sondern als präreflexives Bewusstsein von Hunger bedingt das Bewusstsein seine eigene Seinsweise. Die Transphänomenalität des Bewusstseins bewirkt, dass es sich selbst trägt und dass die Intentionalität die ihr eigentümliche Doppelstruktur erhält. An dieser Stelle wird auch klar, inwiefern Sartres Ontologie eine Ontologie der Intentionalität genannt werden kann, obwohl die Abhandlung am Sein des Phänomens einsetzt.

Das Sein des Phänomens hat sich als transphänomenal erwiesen, aber kann es seinen Grund allein im Bewusstsein haben? Dann wäre das Sein des Phänomens sein Wahrgenommensein, wodurch letztlich alles Sein immanent im Bewusstsein läge und das Phänomen als transzendentes Gebilde, als Richtpol der Intentionalität verschwände. Die Transphänomenalität des Bewusstseins erfordert also eine Transphänomenalität des Seins des Phänomens, die nicht in der Passivität des Wahrgenommenseins aufgehen kann. Der »ontologische Beweis«, den Sartre für diesen Schritt bietet, beruht auf der Transzendenz des Bewusstseins. Intentionalität bedeutet immer, dass das Bewusstsein auf etwas außer ihm bezogen ist. Zwar ist das intentionale Bewusstsein konstitutiv im Hinblick auf seine intentionalen Gehalte, aber das kann nach Sartre nicht bedeuten, dass es konstitutiv für das *Sein* dieser Objekte ist: »Bewußtsein *von* etwas sein heißt einer konkreten und vollen Anwesenheit gegenüberstehen, die *nicht* das Bewußtsein ist.« Ein Bewusstsein in reiner Immanenz ist nicht denkbar, weil Immanenz nur durch Transzendenz fassbar ist. So kann Sartre zu seiner Definition des Bewusstseins gelangen, die an Heideggers Definition von Dasein angelehnt ist: »das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein

---

<sup>20</sup> SuN 25.

<sup>21</sup> SuN 26.

Anderes-sein als es selbst impliziert.«<sup>22</sup> Erinnern wir uns an dieser Stelle an die erste formale Bestimmung des Ausdrucks »anders als«<sup>23</sup>, so wird deutlich, dass Sartre bereits in dieser Definition von Bewusstsein die Richtung der Relation in gewisser Weise umkehrt. Das Andere-sein setzt nicht ein urpräsenes Sein voraus, von dem es sich auf dem Boden einer Ähnlichkeit–Differenz unterscheidet, sondern das Bewusstsein ist nur urpräsent, weil es in sich bereits den Bezug auf ein Anderes-sein enthält.

Nach diesen ontologischen Vorüberlegungen kann Sartre nun daran gehen, die grundlegende Seinstypik des An-sich-seins und Für-sich-seins zu entwickeln. Für-sich ist das Bewusstsein, während das nicht bewusstseinsmäßige Sein an-sich ist. Das An-sich-sein ist das volle, massive, opake Sein. Mit diesen Charakterisierungen wendet sich Sartre gegen die Vorstellung, dem Sein an sich würde etwas *mangeln*, nämlich Bewusstsein, Transzendenz, Bezug zu sich. Das An-sich hat vielmehr unendliche Seinsdichte, es ist »zu viel«, und erst durch eine Seinsdekompression, durch die Einlassung eines Nichts in es, wird gleichsam Platz geschaffen für Bewusstsein. Das Sein-an-sich »ist das, was es ist«<sup>24</sup>, es ist mit sich identisch. Das Sich des An-sich ist kein Selbstbezug, sein Sein ist nicht von dem, was es ist, getrennt. Es gibt am An-sich kein Außen und kein Innen, »denn die Immanenz ist trotz allem *Bezug* zu sich, sie ist der kleinste Abstand, den man von sich zu sich gewinnen kann.«<sup>25</sup> Ebenso darf das An-sich nicht als Affirmation seiner selbst verstanden werden. Das »Sich« des An-sich-seins nicht als Von-sich-zu-sich zu verstehen bedeutet, es als jenseits von Aktivität und Passivität, von Handeln und Erleiden, anzusiedeln. Das An-sich-sein »ist kein Bezug zu sich, es ist *Sich*.«<sup>26</sup>

Das Für-sich-sein hingegen wird als »das seiend, was es nicht ist, und als nicht das seiend, was es ist«<sup>27</sup> definiert. Ein Tintenfass etwa ist Tintenfass und erschöpft sich als solches in seinem Tintenfass-sein. Ein Kellner hingegen geht niemals in seinem Kellner-sein auf, er kann nur Kellner *spielen*, indem er Haltung und Verhalten eines typischen Kellner nachahmt und sich so zu eigen machen versucht,

<sup>22</sup> SuN 37.

<sup>23</sup> Vgl. Kap. 1.1, S. 13.

<sup>24</sup> SuN 42.

<sup>25</sup> SuN 41.

<sup>26</sup> SuN 41.

<sup>27</sup> SuN 42.

was er nie völlig sein kann. Insofern *ist* er nicht das, was er ist, er muss es sich *sein machen*. Der Kellner versucht also ständig, das Sein des Kellners an-sich zu realisieren, aber in diesem Bestreben ist er natürlich auch andererseits in gewisser Weise tatsächlich Kellner. Er ist es nur nicht im Modus des An-sich-seins, sondern im Modus, das zu sein, was er nicht ist. So ergänzen sich die beiden Seiten der Strukturformel des Für-sich-seins. Die Zirkelstruktur drückt die beständige Unabgeschlossenheit des Für-sich-seins aus, dass sein Sein nicht ist, sondern es *zu sein hat*. »Überall entgehe ich dem Sein, und dennoch bin ich.«<sup>28</sup>

Das in dieser Weise formulierte Für-sich-sein erweist sich nun tatsächlich als die »ontologische Grundlage«<sup>29</sup> des Bewusstseins, wie es zuvor eingeführt wurde. Das »nicht«, welches sich zwischen das Für-sich und sein Sein schiebt, bildet einen Riss innerhalb des Seins, eine Trennung, die genau der Struktur des Bewusstseins entspricht. Präreflexives Bewusstsein (von) sich bedeutet genau den kleinstmöglichen Abstand zu sich, einen Abstand, der keinerlei Ausdehnung hat und der dennoch verhindert, dass das Bewusstsein mit sich koinziiert wie das An-sich. An die Stelle der Koinzidenz mit sich tritt die »Anwesenheit bei sich.«<sup>30</sup> Die Anwesenheit bei sich erfordert das substantivierte Nichts [Néant], das zugleich ein Nichts an Sein und ein Nichtungsvermögen ist. Nichts an Sein ist es insofern, als es eine Null-Distanz in das Bewusstsein einführt, und Nichtungsvermögen ist es, indem es ein Loch ins Sein reißt und das An-sich dekomprimiert. Das Sein an sich kann wegen der unendlichen Seinsdichte kein Sein hervorbringen, es hat nur eine einzige eigene Möglichkeit, nämlich dieses »geseinte« Nichts des Für-sich. Durch das, was Sartre den *ontologischen Akt* nennt, vermindert sich das An-sich zur Anwesenheit bei sich. »So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert.«<sup>31</sup>

An dieser Stelle werden wieder die beiden sich überkreuzenden Ebenen deutlich, mit denen Sartre operiert. Obwohl die Intentionalität des Bewusstseins das ontologische Fundament darstellt, ist es eine Bewegung, die aus dem An-sich-sein hervorgeht, die das Für-sich-

---

<sup>28</sup> SuN 142.

<sup>29</sup> SuN 169.

<sup>30</sup> SuN 169f.

<sup>31</sup> SuN 172.

sein ermöglicht. Es ist allerdings zu beachten, dass diese Bewegung nicht genetisch zu verstehen ist. Bewusstsein ist nicht irgendwann einmal entstanden, als das Sein beschloss, sich zum Für-sich zu vermindern, der ontologische »Akt« ist kein geschichtliches Ereignis, sondern fortdauernder Akt, der stetig das subtile instabile Gleichgewicht des Für-sich-seins konstituiert. Dieser Akt hat allerdings sehr wohl einen »Akteur«, es gibt ein besonderes Sein, durch den er sich im Sein manifestiert, nämlich das Dasein (*réalité humaine*). »Die menschliche-Realität ist das Sein, insofern es in seinem Sein und für sein Sein einziger Grund des Nichts innerhalb des Seins ist.«<sup>32</sup>

Mit den Überlegungen zum ontologischen Akt ist auch bereits der Zusammenhang zwischen An-sich-sein und Für-sich-sein angesprochen. Sie sind zueinander komplementär, das heißt sie ergänzen einander und sind zugleich radikal verschieden. Ohne das An-sich ist das Für-sich nicht denkbar, das aus jenem durch eine Nichtung hervorgeht. Diese Nichtung oder Seinsverminderung bedeutet aber positiv, dass durch sie ein *Grund* zur Welt kommt. Das An-sich ist kontingent und es »kann nichts begründen; wenn es sich selbst begründet, so indem es sich die Modifikation des Für-sich gibt. Es ist Grund seiner selbst, insofern es *schon nicht mehr* An-sich ist; und hier begegnen wir dem Ursprung jeden Grundes.«<sup>33</sup> Die Kontingenz des An-sich bleibt im Für-sich aber enthalten, insofern das *Faktum* des Bewusstseins nicht durch dieses selbst begründet werden kann. »Das Bewußtsein ist sein eigener Grund, aber es bleibt kontingent, daß es ein Bewußtsein *gibt* statt schlicht und einfach An-sich bis ins Unendliche.«<sup>34</sup>

Das »Dass es ist« des Daseins wird bereits bei Heidegger mit dem Terminus der *Faktizität* bezeichnet, und analog spricht auch Sartre an dieser Stelle von Faktizität, wobei allerdings zu beachten ist, dass es sich bei Sartre um die Faktizität nicht des Daseins, sondern des

<sup>32</sup> SuN 172. In der Übersetzung von Hans Schöneberg und Traugott König wird »réalité humaine« mit »menschliche-Realität« übersetzt. Gemeint ist das heideggersche »Dasein«, das von Henry Corbin als »réalité humaine« übersetzt wurde und dadurch die Auffassung von Dasein im französischen Sprachraum und damit auch Sartres beeinflusst und gegenüber der Urbedeutung von Dasein modifiziert hat. Die Übersetzer verwenden die Bindestrich-Konstruktion, um die Modifikation der Übersetzung zurück ins Deutsche zu transportieren. Vgl. das Nachwort zu *Das Sein und das Nichts*, 1073 ff., insbes. 1084 f.

<sup>33</sup> SuN 177.

<sup>34</sup> SuN 177.



Für-sich, also der Tatsache der kontingenten Seinsminderung innerhalb des kontingenten Seins handelt.

»Diese dauernd schwindende Kontingenz des An-sich, die das Für-sich heim sucht und es an das An-sich-sein bindet, ohne jemals faßbar zu sein, nennen wir die *Faktizität* des Für-sich. Diese Faktizität erlaubt uns zu sagen, daß es ist, daß es *existiert*, obwohl wir es nie *realisieren* können und immer nur über das Für-sich erfassen.«<sup>35</sup>

Durch die Faktizität kann die Definition des Für-sich noch einmal einsichtig gemacht werden. Das Für-sich ist nicht das, was es ist. Der Kellner etwa ist Kellner nur in der Weise, es *nicht* zu sein. Andererseits unterscheidet sich die Weise, in der er nicht Kellner ist, von der Weise etwa, in der er nicht Matrose ist, und zwar genau um das unfassbare Faktum, dass er eben doch in gewisser Weise Kellner »ist«, und zwar in der Weise, das zu sein, was er nicht ist.

Im Kapitel über die Unaufrichtigkeit findet sich eine weitere Deutung der Für-sich-Formel, die insofern für die vorliegende Arbeit interessant ist, als sie einen Hinweis auf die ontologische Verfassung des Anderen gibt. Damit ist zugleich ein Übergang zur Betrachtung des Für-Andere-seins gegeben, der zwar einige systematische Stationen der sartreschen Abhandlung überspringt, aber für die Absicht der vorliegenden Untersuchung durchaus angemessen ist. Zugleich wird bereits an dieser Stelle ein Charakteristikum der sartreschen Blickrichtung deutlich. Sartre befasst sich nicht – wie in den anderen bisher behandelten Positionen – primär mit der Frage, was der Andere *für mich* ist, sondern was *ich für ihn* bin. Für den Anderen ist mein Bewusstsein Teil der Seinstotalität, die sich seinem Urteil darbietet. Dasjenige, was sich dort darbietet, ist aber nur die Schicht meiner Verhaltensweisen an-sich, die ihm als objektives Faktum der Welt zugänglich sind. Darüber hinaus entzieht sich mein Bewusstsein dem Anderen, es erscheint in der Welt als *Abwesenheit*. Diese Abwesenheit erscheint wiederum als Freiheit, da meine objektiv in der Welt ablesbaren Verhaltensweisen nicht aus Tatsachen ableitbar sind, sondern auf ein jenseitiges freies Urteil verweisen. Mein Bewusstsein »ist der immer anwesende Gegenstand als *Sinn* aller meiner Haltungen und Verhaltensweisen – und der immer abwesende, denn es bietet sich der Intuition Anderer als eine ständige Frage, besser noch, als

---

<sup>35</sup> SuN 178.

eine ständige Freiheit dar.«<sup>36</sup> Kehre ich das Verhältnis Ich-Anderer um, so erscheint mir auch der Andere als in seinem Sein durch das Nichts der Freiheit begründet.

»So setzt sich das objektive Faktum des An-sich-seins des Bewußtseins des Andern, um sich in Negativität und in Freiheit aufzulösen: das Bewußtsein des Andern *ist* als nicht seiend, sein An-sich-sein von ›hier und jetzt‹ ist, nicht zu sein. *Das Bewußtsein des Andern ist das, was es nicht ist.*«<sup>37</sup>

Die Struktur, das zu sein, was man nicht ist, kann also einerseits aus der Faktizität des Für-sich, andererseits aus der Abwesenheit des Anderen hergeleitet werden. Durch diese zweite Herleitung ist der Rahmen für das Für-sich weiter gesteckt, er umfasst nicht nur mein Bewusstsein, sondern auch das aller Anderen, zumindest für den einen Teil der Für-sich-Struktur. Es wäre noch zu untersuchen, in welcher Weise der Andere nicht das ist, was er ist. Das Argument an dieser Stelle und seine Umkehrung erinnert natürlich an das Argument aus *Die Transzendenz des Ego*, in dem es hieß, dass der Andere nicht mehr und nicht weniger undurchsichtig, als ich selbst es bin, ist. Versuche ich jedoch, das Argument auf mich anzuwenden, nicht wie ich für den Anderen als Anderer bin, sondern wie ich vor mir selbst bin, so erhalte ich den zweiten, antisymmetrischen Teil der Für-sich-Formel.

»Und im übrigen erscheint mir mein eignes Bewußtsein in seinem Sein nicht wie das Bewußtsein des Andern. Es ist, weil es sich macht, da sein Sein Seinsbewußtsein ist. Das bedeutet aber, daß das Machen das Sein trägt [...], was wiederum bedeutet, daß [das Bewußtsein] vom Sein bewohnt ist, aber daß es keineswegs ist: *es ist nicht das, was es ist.*«<sup>38</sup>

Die Betrachtung der Erscheinungsweisen des einen für den anderen und umgekehrt so wie des einen für sich selbst erschließen also ebenfalls weite Teile der Struktur des Für-sich mit der Ausnahme, dass der Andere mir nicht erscheint in seiner Weise, das nicht zu sein, was er ist. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass der Andere, so wie er mir als Anderer *erscheint*, sich immer als An-sich manifestiert, das zwar durch eine Abwesenheit, also eine Negation *bestimmt* wird, diese Negation aber an-sich nicht ist und nicht sein kann. Damit wäre angedeutet, dass die objektive *Erscheinung* des Anderen, soll dieser als

<sup>36</sup> SuN 144.

<sup>37</sup> SuN 144.

<sup>38</sup> SuN 145.

Für-sich aufgefasst werden, nicht die ursprüngliche Weise der Begegnung mit dem Anderen sein kann. Alles Weitere muss die Analyse des Für-Andere-seins, insbesondere des Blicks, ergeben.

### 4.3 Das Problem der Erkenntnis des Anderen

Bereits der Umstand, dass der Teil über das »Für-Andere« innerhalb von *Das Sein und das Nichts* etwa ein Drittel des gesamten Umfangs ausmacht, zeigt schon, dass Sartre der Beziehung zum Anderen große Bedeutung beimisst. Eine Philosophie, die das Bewusstsein zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen macht, stößt bei der Fassung des Anderen auf Probleme. Bewusstsein bedeutet ein Seiendes, das sich seiner bewusst ist, aber nur seiner. Die Möglichkeit der Erkenntnis fremden Bewusstseins scheint von vornherein ausgeschlossen, der Schritt von der Jemeinigkeit zum Solipsismus scheint kurz. Nun gibt es verschiedene Strategien zur Lösung dieser Probleme. Einerseits kann wie bei Husserl ein Analogiedenken gekoppelt mit Einfühlung dem Bewusstsein das Andere seiner selbst näher gebracht werden. Oder es wird andererseits wie bei Heidegger das Bewusstsein als Angelpunkt der Philosophie aufgegeben und in eine ontologisch ursprünglichere Struktur zurückgenommen, deren Selbstbezug den Bezug zu Anderen mit einschließt. Sartre hingegen hält an der Voraussetzung des Bewusstseins fest und nimmt die Schwierigkeit, die sich durch den Anderen ergibt, positiv in den Bestand seiner Philosophie auf. Die Für-Struktur, die im Selbstbezug des Für-sich steckt, findet sich auch im intersubjektiven Kontext als »Für-Andere«. In diesem Terminus klingt schon Sartres Absicht an, den Anderen nicht länger mir konstitutiv einverleiben zu wollen, sondern mich als vom Anderen eingenommen und aus dem Zentrum des Universums gerissen zu begreifen. Dies macht Sartre bereits am Beginn des Teils über das Für-Andere am Phänomen der Scham deutlich. In der Scham liegt ein Selbstbezug: Ich schäme mich meiner. Dieser Selbstbezug ist aber nicht reflexiv, sondern unmittelbar, die Scham kommt über mich, wenn ich plötzlich realisiere, dass ich mich etwa ungeschickt verhalten habe und dabei beobachtet wurde. Der Selbstbezug, der sich in der Scham ausdrückt, ist also weder reflexiv, ich habe nicht über mich nachgedacht, bevor ich mich meiner zu schämen begann, noch ist er der unmittelbare Selbstbezug des Für-sich, der mein Benehmen bis zu genau jenem Zeitpunkt bestimmte, an dem ich be-

gann, mich zu schämen. Es ist der Selbstbezug des Für-Andere, denn Scham ist immer Scham *vor Anderen*: »der Andere ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst; ich schäme mich meiner, *wie ich Anderen erscheine*.«<sup>39</sup> In der Scham liegt die Anerkennung, dass ich bin, wie Andere mich sehen. Als Für-sich-sein bin ich nicht das, was ich bin, aber diese lebendige Nichtung erstarrt in der Scham, indem ich mich sein mache, was ich für Andere bin. Damit ist bereits eine Grundstruktur des Für-Andere-seins herausgestellt: »[Dieses] neue Sein, das *für* Andere erscheint, liegt nicht *in* Anderen; ich bin dafür verantwortlich [...]. Aber gleichzeitig benötige ich Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können; das Für-sich verweist auf das Für-Andere.«<sup>40</sup>

Unmittelbar nach diesem Hinweis auf die Verwobenheit von Für-sich und Für-Andere benennt Sartre die beiden Hauptfragen, die es für ihn in diesem Zusammenhang zu behandeln gilt. Die erste Frage ist die nach der Existenz Anderer, die zweite Frage diejenige nach dem Seinsbezug zum Sein Anderer. Beide Fragen spielen ineinander. Je nach Beschaffenheit unseres Seinsbezugs zu Anderen ergeben sich Konsequenzen für die Existenz. Ist der Bezug etwa durch die Vermittlung der Körper gestiftet, so ist er ein Bezug durch Erkenntnis, da der Körper als Gegenstand der Welt immer als ein Erkantes erscheint.<sup>41</sup> Erkenntnis vom Anderen kann mir dessen Existenz aber bestenfalls *wahrscheinlich* machen, niemals *gewiss*, denn der die Erkenntnis begründende Schluss von der Analogie der Körper zur Analogie der Bewusstseins ist ebenfalls nur wahrscheinlich. Ich könnte mich schließlich irren und nur eine Maschine oder eine Wachsfigur vor mir haben.

»In Wirklichkeit muß man [...] anerkennen, daß, wenn der Andere für uns nur durch die Erkenntnis zugänglich ist, die wir von ihm haben, und wenn diese Erkenntnis nur eine mutmaßliche ist, auch die Existenz des Andern nur eine mutmaßliche ist und daß es die Rolle der kritischen Reflexion ist, ihren genauen Wahrscheinlichkeitsgrad zu bestimmen.«<sup>42</sup>

Die kritische Reflexion ist aber die falsche Instanz, da der Andere in jeder konkreten Situation bereits unmittelbar gegeben ist, und in seiner Unmittelbarkeit ist über seine Existenz bereits entschieden,

<sup>39</sup> SuN 406.

<sup>40</sup> SuN 407.

<sup>41</sup> Vgl. SuN 400.

<sup>42</sup> SuN 410f.

bevor die Reflexion überhaupt erst einsetzt. Ein Realismus, der die Existenz des Anderen schlicht setzt, muss also scheitern, da er über den Weg der Erkenntnis zu einer bloß mutmaßlichen und wahrscheinlichen Existenz des Anderen gelangt. Ebenso scheitert ein Idealismus, der den Anderen als Phänomen, als Gegenstand meiner Erfahrung auffasst, dessen Struktur durch meine Erfahrung konstituiert ist, da die Phänomenalität des Anderen auf ein von meinem eigenen unabhängiges und verschiedenes Bedeutungs- und Erfahrungssystem hinweist. Damit ist aber das Feld meiner Erfahrung radikal überschritten. Will der Idealismus nicht dem Solipsismus anheim fallen, muss er den Anderen doch wieder nach Art der Realisten voraussetzen, da er sich meiner Konstitution entzieht.

»Zwar entgehen auch Ideen, wie zum Beispiel die Welt, grundsätzlich meiner Erfahrung; aber wenigstens beziehen sie sich auf sie und haben Sinn nur durch sie. Der Andere dagegen bietet sich in einem gewissen Sinn als die radikale Negation meiner Erfahrung dar, denn er ist der, für den ich nicht Subjekt, sondern Objekt bin.«<sup>43</sup>

Der Bezug zum Anderen besteht also wesentlich in einer Negation.<sup>44</sup> Diese Negation kann nicht durch Erkenntnis oder Konstitution eingeholt und außer Kraft gesetzt werden, sondern sie ist selbst konstitutiv für unseren Seinsbezug zu Anderen. Sartre hebt sie daher als »fundamentale Voraussetzung«, die am »Anfang des Problems der Existenz des Anderen« steht, besonders hervor: »der Andere ist tatsächlich der *andere*, das heißt das Ich, das ich *nicht ist*; wir erfassen hier also eine Negation als konstitutive Struktur des Anderer-seins.«<sup>45</sup> Der Fehler, den Realismus und Idealismus gleichermaßen begehen, ist nun der, dass sie diese Negation als *externe* Negation begreifen, über die Verschiedenheit der Körper oder der Erfahrungsfelder. Sie bildet eine Distanz zwischen mir und dem Anderen, ein gegebenes räumliches Nichts in einem realen oder idealen Raum. Zudem erfordert eine solche externe Negation die Annahme eines »dritten Menschen«, eines Zeugen, der die beiden Teile der Negation in Beziehung setzt und für den der Andere so wie auch ich gleichermaßen äußerlich sind. Dieser Gedanke wird an dieser Stelle von Sartre nicht weiter ausgeführt, aber ein Kandidat für eine solche dritte Instanz wäre sicherlich das reflexive Bewusstsein. Gerade die Refle-

---

<sup>43</sup> SuN 417.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu die Einleitung, Seite 14.

<sup>45</sup> SuN 420.

xion stellt doch »Ich« und »den Anderen« als getrennte und dennoch analog beschaffene Entitäten vor sich hin und verfehlt so die lebendige Dimension des Bezugs zum Anderen, in der dieser Bezug und seine konstituierende Negation nicht als äußere Gegebenheiten auftauchen, sondern in der ich dieser Bezug *bin*.

Das fundamentale Problem liegt also hauptsächlich darin, dass stets vorausgesetzt wird, die Verbindung zum Anderen käme durch Erkenntnis zustande. Die bereits angesprochene Kritik an Husserl etwa fällt – auf den Punkt gebracht – unter die Kritik des Primats der Erkenntnis. Husserl, so Sartre, definiert das Sein als die »bloße Anzeige einer unendlichen Reihe durchzuführender Operationen«<sup>46</sup>. Sein ist »auf eine Reihe von Bedeutungen reduziert«<sup>47</sup> und somit nur zugänglich durch Erkenntnis: die Erkenntnis *ermisst* das Sein. Auf der empirischen Ebene ist die Erkenntnis des Anderen unproblematisch: sein empirisches Ego als Schicht konstitutiver Bedeutungen in der Welt ist gleichermaßen sicher gegeben wie mein empirisches Ego. Zusammen bilden sie den Ausdruck einer gemeinsamen Welt der Bedeutungen. Auf der Ebene des transzendentalen Subjekts jedoch zeigt sich, dass dieses in reiner Interiorität existiert. Erkenntnis über das transzendente, weltjenseitige Subjekt können wir nur in dieser Interiorität gewinnen. Damit ist eine Erkenntnis des Anderen, wie er sich erkennt, also wie *er ist*, ausgeschlossen. Ich erkenne den Anderen nur empirisch anhand seiner Bedeutungen in der Welt, sowie als von mir beständig appräsenzierte Abwesenheit. Ein fremdes transzendentes Subjekt als reales Sein jenseits der Welt ist meiner Erkenntnis nicht zugänglich, und also verfängt sich auch Husserl nach Sartre im Solipsismus.

Heidegger hat Sartre zufolge immerhin eingesehen, dass das Verhältnis der Dasein untereinander ein Seinsbezug und nicht ein Erkenntnisbezug ist, und dass mein Dasein und das des Anderen durch diesen Bezug in ihrem Sein voneinander abhängen.<sup>48</sup> Das Primat der Erkenntnis ist bei Heidegger überwunden, dennoch findet Sartre auch hier Grund zur Kritik, die wesentlich auf zwei Argumen-

<sup>46</sup> SuN 427.

<sup>47</sup> SuN 428 f.

<sup>48</sup> Sartre bezieht sich hierbei nach den Angaben aus einer Fußnote der Übersetzer wahrscheinlich primär auf folgende Passagen aus *Sein und Zeit*: »Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein.« (SuZ 124, vgl. oben Kap. 3.3, S. 110); »Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduzibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend.« (SuZ 125)

ten beruht. Erstens ist Sartre das Verhältnis der friedlichen Koexistenz suspekt, das sich für ihn aus dem Konzept des Mitseins ergibt. Er vergleicht Heideggers Miteinandersein mit dem einer Mannschaft in dumpfer Gemeinschaftsexistenz<sup>49</sup>, während er für das Für-Andere eine kämpferische Oppositionsbeziehung beansprucht. Heidegger bleibe eine Erklärung der fundamentalen Koexistenz schuldig. Wenn Sartre hier mit »Erklärung« einen phänomenalen Aufweis in konkreten Situationen meint, so kann er darauf verwiesen werden, dass das Mitsein als Existenzial auf ontischer Ebene sich durchaus als Konflikt manifestieren kann, eben als Störung des Miteinanderseins. Auf ontologischer Ebene hingegen ist der Konflikt bei Heidegger tatsächlich nicht zu finden. Der Aspekt des Anderen als Entzugsmoment in dem Sinne, dass er nicht nur *sich* mir entzieht, sondern dass er ebenfalls *mich* mir entzieht und mein Universum dezentriert, gehört für Heidegger in das existenzielle Feld der uneigentlichen Verfallenheit an die Welt. Dieser Konflikt wird aber nicht ausgetragen, er konstituiert nicht mein innerstes Selbst, sondern er wird von der Bequemlichkeit des Man niedergehalten und prägt so mein uneigentliches Selbst. In der Entschlossenheit wird dieser Konflikt in gewisser Weise sogar überwunden, nämlich in dem Maße, in dem der Fremdeinfluss auf meine Selbstkonstitution ausgeblendet wird. Die Neuerung des sartreschen Ansatzes besteht darin, diesen Konflikt in das Zentrum der Selbstkonstitution zu stellen. Die Koexistenz, die Heidegger formuliert, ist sicherlich faktisch nicht immer friedlich, aber es ist primär Sartres Verdienst, die Frage nach Konflikt und Opposition auf die Ebene der ontologischen Verfassung zu heben.

Der zweite Kritikpunkt Sartres an Heidegger ergänzt den ersten, indem er die Bewegungsrichtung der Argumentation umdreht. Nach der Schwierigkeit, den Konflikt ontologisch zu fassen, betrifft der zweite Kritikpunkt den Übergang der Koexistenz von der ontologischen zur ontisch-konkreten Ebene. »Konkretes Mitsein«<sup>50</sup>, wie etwa meine konkrete Freundschaft zu Pierre, kann aus der ontologischen Struktur des Mitseins nicht »erklärt« werden. Eine solche Ableitung würde Heidegger aber für sich auch nicht beanspruchen, und allein schon die Formulierung »konkretes Mitsein« zeigt deutlich, dass Sartre hier den existenzialen Charakter des »Mit« nicht bedenkt.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> SuN 447.

<sup>50</sup> SuN 448.

<sup>51</sup> Zum Mit-sein als Existenzial vergleiche oben, Kap. 3.2, 104.

Mitsein bei Heidegger bedeutet, dass die Bezogenheit auf Andere nicht erst durch diese oder jene konkrete Beziehung entsteht, sondern bereits existenzial im Wesenskern des Daseins verankert ist. Damit ist aber nicht gemeint, dass jede konkrete und kontingente Beziehung zu einem Freund etwa bereits *a priori* durch mein Mitsein konstituiert ist. Genau darauf läuft aber Sartres Kritik hinaus:

»So macht die Existenz eines ontologischen und folglich *apriorischen* ›Mitseins‹ jede ontische Verbindung mit einem konkreten Dasein [*réalité-humaine*], das als ein absolutes Transzendentes *für-sich* auftauchte, unmöglich. Das als Struktur meines Seins begriffene ›Mitsein‹ isoliert mich ebenso sicher wie die Argumente des Solipsismus.«<sup>52</sup>

Sartre beschreibt diesen Fall als einen Aspekt von »Heideggers Schwierigkeit, allgemein von der ontologischen auf die ontische Ebene zu gelangen«<sup>53</sup>. Eine Schwierigkeit des Übergangs der beiden Ebenen ergibt sich aber nur dann, wenn die ontologische Unableitbarkeit der Existenziale als ontisches *Apriori* gedeutet wird. Dies ist jedoch bei Heidegger sicher nicht der Fall. Existenziale ergeben keine ontischen »Gesetze«, wie Sartre schreibt<sup>54</sup>, deren »Einzelfälle«, also hier die konkreten Beziehungen zu Anderen, damit *a priori* aus diesen ableitbar sein müssten. Um das Motiv für Sartres Kritik verstehen zu können, ist es hilfreich, nochmals in Erinnerung zu rufen, auf welchem Wege er dahin gelangte, sich mit den Positionen zur Fremdsubjektivität zu befassen. Im Kern ging es um die Frage nach der Existenz des Anderen, um meine Möglichkeit, mich dieser Existenz zu vergewissern und um die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, die Existenz des Anderen und meinen Bezug zu ihm durch Erkenntnis zu erfassen. Vor dieser Folie zeichnet sich das Problem ab, das Sartre in Heideggers Position hineinleiten möchte, nämlich der Umstand, dass das existenziale Mitsein mir zwar meine abstrakte Beziehung zu Anderen, nicht aber deren faktische Existenz, also die Existenz etwa meines Freundes Pierre hier, erklären kann. Eine solche Erklärung läge Heidegger aber auch völlig fern. Pierre ist Teil dieser Welt, in die ich geworfen bin, und der ich ebenso wenig entgehen kann wie ich ihre kontingenten Faktoren erklären kann.

Die besondere Seinsweise des Anderen als nicht von mir konstituiertem kontingentem Faktum der Welt wird bei Heidegger durch

<sup>52</sup> SuN 451.

<sup>53</sup> SuN 449.

<sup>54</sup> SuN 450.



das Phänomen des Begegnens<sup>55</sup> angezeigt. Das Mitdasein ist nicht primär innerweltlich, es begegnet aus der Welt. Damit ist die von Sartre gesuchte konkrete Ebene angesprochen. Die Gewissheit der konkreten Existenz meines Freundes stammt bei Heidegger nicht aus der Erkenntnis, sie ist auch nicht durch meine Konstitutionsleistung gesetzt, sondern sie liegt in der Eigentümlichkeit des Begegnens, der konkreten faktischen Sicherheit, dass mein Gegenüber nicht ein Ding, sondern anderes Dasein ist. Mit dem Phänomen des Begegnens kann die sartresche Kritik an Heidegger entkräftet werden. In ihm liegt die eigentliche Verbindung zwischen ontischer und ontologischer Ebene, allerdings in der Richtung, die der phänomenologischen Beschreibung angemessen ist, nämlich vom ontischen Phänomen hin zur ontologischen Seinsverfassung, die durch jenes *angezeigt* wird. Die umgekehrte Richtung, die Sartre anspricht, bedarf dann keines Beweises und keiner Erklärung mehr, da die konkrete ontische Entsprechung der ontologischen Struktur bereits im Phänomen faktisch vorliegt. Um so eigenartiger muss es daher erscheinen, dass Sartre selbst im Anschluss an alle Kritik das Begegnen als positives Resultat der Auseinandersetzung mit Heidegger verbucht:

»Die Existenz des Anderen hat nämlich – und das wird der neue Gewinn sein, den wir aus der kritischen Prüfung der Heideggerschen Lehre ziehen – die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man *begegnet* dem Andern, man konstituiert ihn nicht.«<sup>56</sup>

Aus seiner Kritik der Lehrmeinungen zieht Sartre für seine eigene zu entwickelnde Theorie der Existenz des Anderen folgende Konsequenzen: Zunächst einmal muss kein neuer Beweis für die Existenz des Anderen gegeben werden. Beweise beruhen auf Erkenntnis und Erkenntnis bezieht sich immer auf den Bereich möglicher Erfahrung. Der Andere in seinem Für-sich liegt aber grundsätzlich außerhalb jeder Erfahrung, und jeder Beweis kann mir die Existenz des Anderen nur wahrscheinlich, niemals aber gewiss machen. Meine Gewissheit der Existenz der Anderen liegt vor jeder Theorie. Sartre bemüht hier den gerade erst verworfenen Begriff des »Beweises«, um dies zu erläutern:

»Ebenso beweisen meine Widerstände gegenüber dem Solipsismus [...], daß ich immer ein totales, wenn auch implizites *Verständnis* seiner Existenz ge-

---

<sup>55</sup> Siehe oben, Kap. 3.2, S. 102.

<sup>56</sup> SuN 452.

habt habe, daß dieses »vorontologische« Verständnis ein sichereres und tieferes Verständnis der Natur des Anderen und seines Seinsbezugs zu meinem Sein in sich schließt als alle Theorien, die man außerhalb seiner hat aufstellen können.«<sup>57</sup>

Um den Anderen ursprünglich aufzufinden, darf sich die Theorie daher nicht auf ein a priori gegebenes Äußeres stützen, sondern sie muss ihn im »Innersten meiner selbst«<sup>58</sup> aufsuchen. »Also muß man vom Für-sich verlangen, uns das Für-Andere zu liefern, muß man von der absoluten Immanenz verlangen, uns in absolute Transzendenz zurückzuwerfen.«<sup>59</sup> Schließlich gilt es außerdem zu zeigen, dass unser Bezug zum Andern eine *interne Negation* ist, also nicht die äußerliche und unüberbrückbare Trennung zweier Substanzen, sondern eine »synthetische and aktive Verbindung der beiden Glieder [...], deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert«<sup>60</sup>. Nur in einer solchen internen Negation kann eine *Seinsbindung* liegen, die mein ontologisches Verhältnis zum Andern charakterisiert: »Die Negation wird dann eine wesenhafte Seinsverbindung, da zumindest die eine der Seinsweisen [êtres], auf die sie sich bezieht, so ist, daß sie die andere in ihrem Innern trägt.«<sup>61</sup> Es wird sich zeigen, dass eine der wesentlichen Neuerungen der sartreschen Position darin besteht, dass er durch die Einführung der Negation in diese innere Seinsbindung nicht die kanonische Richtung wählt, derzufolge der Andere *nicht ich* ist, aber *einer wie ich*, ich also das Sein des Anderen in meinem Inneren trage und ihn in Analogie zu mir konstituiere. Vielmehr bin ich *einer wie er* – in dem Sinne, dass er mich anblickt und mich dadurch in meinen Eigenschaften als An-sich bestimmt –, aber ich bin *nicht er*; dies drückt sich, wie wir später sehen werden, im Phänomen der *Zurückweisung* des Anderen aus.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> SuN 454.

<sup>58</sup> SuN 455.

<sup>59</sup> SuN 455.

<sup>60</sup> SuN 456, vgl. auch SuN 329, 424 sowie oben, Kap. 1.2, S. 17.

<sup>61</sup> SuN 329.

<sup>62</sup> Vgl. Kap. 4.6, S. 178.

## 4.4 Der Blick

Gesucht ist also eine ursprüngliche und unmittelbare Gegebenheitsweise des Anderen, die nicht gegenständlich sein kann und nicht auf Erkenntnis beruht. Zudem muss sie konkret aufweisbar sein innerhalb der »alltäglichen Realität«, wie Sartre nunmehr formuliert. Das zentrale Phänomen, in welchem sich der Andere mir ursprünglich gibt, ist bei Sartre der Blick. Jedes Mal, wenn ein Anderer mich ansieht, bricht der Blick aus der mich umgebenden objektiven Welt hervor. Er trägt dasjenige Geschehen, das aus dem Objekt-Anderen einen Subjekt-Anderen macht, denn da ich mich als das Objekt des Blicks erfahre, als das in ihm Angeblickte, kann der Andere nicht ebenfalls Objekt sein, weil kein Wahrnehmungsverhältnis zwischen Objekten bestehen kann. So nehme ich einen Menschen, dem ich im Park begegne, zugleich als Gegenstand und als Menschen wahr, er ist einerseits in meine Umgebung eingeordnet und bildet andererseits einen neuen subjektiven Pol innerhalb des organisierten objektiven Feldes meiner Wahrnehmung, um den herum meine Gegenstandsbezüge sich aufzulösen beginnen. Der Rasen, über den der andere Mensch läuft, ist mir nun nicht mehr nur in einer bestimmten Entfernung zu mir, sondern als direkt auf den Anderen bezogen gegeben. Die neue Distanz zwischen dem Menschen und dem Rasen negiert nach Art der äußeren Negation diejenige Distanz, die zuvor zwischen ihm und dem Rasen als Dingen meines Universums maßgeblich war. Dieses Geschehen greift weiter um sich, auch die Statue auf dem Rasen erscheint plötzlich auf diesen Anderen bezogen und so fort; »ein ganzer Raum gruppiert sich um den Andern herum, und dieser Raum ist *mit meinem Raum* gemacht.«<sup>63</sup> Durch die Zentrierung der ihn umgebenden Gegenstände auf den Anderen hin wird mein eigenes Universum nach und nach dezentriert: »So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.«<sup>64</sup> Trotzdem bleibt der Andere Gegenstand für mich, und somit findet die Desintegration meines Universums in den Grenzen eben dieses Universums statt. Sartre benutzt hier die Metapher eines Abflussloches, aus dem die Welt herausströmt. Die totale Auflösung der Welt ist zugleich Teil der Welt, wie sie für mich da ist. In diesem Wechselspiel von zu meiner Welt gehörendem Gegenstand und mir meine Welt

---

<sup>63</sup> SuN 461.

<sup>64</sup> SuN 462.

stehlendem Eindringling zeigt sich der Andere als Wesen mit zweifacher Natur:

»Der Andere, das ist zunächst die permanente Flucht der Dinge auf ein Ziel hin, das ich gleichzeitig in einer gewissen Distanz von mir als Gegenstand erfasse und das mir entgeht, insofern es um sich herum seine eigenen Distanzen entfaltet.«<sup>65</sup>

Der Andere als Objekt erscheint in der Welt als einer, der das sieht, was ich auch sehe. Darin liegt, dass er auch mich sieht, als Gegenstand seiner Welt. Die Subjektivität des Anderen ist nicht ursprünglich darin begründet, dass ich ihn als Sehenden sehe, sondern dadurch, dass ich von ihm gesehen werden kann. Durch mein Gesehenwerden *bewahrheitet* sich mein Sehen des Anderen in seinem Sinn, eben nicht ein Gegenständliches zu erfassen.

Hier zeigt sich bereits, dass der Bezug zum Anderen bei Sartre einen Selbstbezug einschließt. Der Andere stiehlt mir meine Welt, aber er ist kein Fremdling, sondern einer wie ich, oder genauer: ich bin wie er. Den Anderen zu sehen und vom Anderen gesehen zu werden sind die zwei Seiten ein und desselben Prozesses, die sich gegenseitig bedingen. Das Gesehenwerden ist die Wahrheit des Sehens, könnte aber seinerseits ohne die Fähigkeit des Sehens niemals registriert werden. Durch mein Sehen bin ich auf mich selbst zurückgewiesen im Modus des Gesehenseins. Dieser Selbstbezug wird noch deutlicher, wenn man das hinzunimmt, was Sartre zum Blick selbst schreibt.

Der Blick ist nicht identisch mit dem Auge. Er ist kein Gegenstand der Welt, sondern die phänomenale Anzeige einer Transzendenz, die nicht die meine ist und die sich im Auge oder aber auch im Fenster, durch das ich mich beobachtet fühle etc., in der Welt manifestiert. Das Auge ist primärer Träger des Blicks, aber die gleichzeitige Wahrnehmung des Auges und des Blicks schließen einander aus. Sobald und solange der Blick auf mich gerichtet ist, nehme ich das Auge und seine gegenständliche Beschaffenheit nicht wahr. Dies gilt sogar nicht nur für das Auge, sondern für die ganze wahrgenommene Welt: »Wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen«<sup>66</sup>. Solange der Blick auf mir ruht, befindet sich die Welt in einem neutralisierten Status, der nach

<sup>65</sup> SuN 461.

<sup>66</sup> SuN 467.

Sartre der phänomenologischen Reduktion entspricht: sie ist da, aber außer Geltung gesetzt, eingeklammert. Es ist allerdings eine Reduktion, die nicht reflexiv hervorgebracht ist. Der Blick ist somit nicht ein Objekt in der Welt, er entstammt auch nicht der Reflexion, sondern er ist das Bewusstsein, angeblickt zu werden. Darin liegt wieder der Selbstbezug: nicht der Andere erscheint mir primär im Phänomen des Blicks, sondern ich selbst als derjenige, der sich als angeblickt erfasst. Wenn ich etwa das Geräusch von Schritten hinter mir vernehme, so lässt der Blick, der sich darin als wahrscheinlich auf mich gerichtet ankündigt, mich zunächst nicht erfassen, dass dort jemand ist, sondern dass *ich* verletzlich und wehrlos bin. Der Blick enthüllt also nicht primär den Anderen, sondern *mich*; er ist »reiner Verweis auf mich selbst«<sup>67</sup>.

Sartre führt das bekannt gewordene Beispiel vom Schlüsselloch an, um das Auftreten des Phänomens des Blicks zu illustrieren. Da es gut geeignet ist, Sartres Stil, fundamentale Strukturen stets im Konkreten zu verankern, aufzuzeigen, sei es hier ebenfalls dargestellt. Angenommen, ich schaue aus Eifersucht durch ein Schlüsselloch. Ich schaue hindurch, weil es für mich etwas »zu sehen gibt«. Was immer nötig ist, um meine Absicht bestmöglich verfolgen zu können – der richtige Winkel zur Tür, dass ich leise bin und so fort –, werde ich mich bemühen zu tun. Dabei bin ich mir meiner Handlungen nicht explizit bewusst, ich befinde mich im Status des präreflexiven Bewusstseins (von) mir: »mein Bewußtsein klebt an meinen Handlungen, es *ist* meine Handlungen.«<sup>68</sup> Meine Eifersucht, die ich unreflektiert *bin*, und das objektive Schauspiel hinter der Tür bestimmen sich wechselseitig: Es gibt nur ein Schauspiel für mich zu sehen, weil ich eifersüchtig bin, und meine Eifersucht besteht in nichts Anderem als der Tatsache, dass es hinter der Tür für mich ein Schauspiel zu sehen gibt, das die Eifersucht hervorruft. In dieser Wechselseitigkeit liegt dasjenige begründet, was Sartre die *Situation* nennt, das konkrete Zusammenspiel von Faktizität und Freiheit: »anlässlich einer bestimmten objektiven Struktur der mich umgebenden Welt weist [die Situation] mir meine Freiheit in Form von frei zu erledigenden Aufgaben zu.«<sup>69</sup> In-Situation-sein heißt, völlig in meinen Handlungen aufzugehen, diese Handlungen zu *sein*, und ich bin meiner selbst

---

<sup>67</sup> SuN 467.

<sup>68</sup> SuN 468.

<sup>69</sup> SuN 469.

präreflexiv bewusst als einer, der durch ein Schlüsselloch schaut. Niemals würde die Situation mich ohne Weiteres dazu veranlassen, mich reflexiv über sie zu erheben.

Plötzlich höre ich aber Schritte hinter mir im Flur. Ich bin nun der, der gesehen wird, und unabhängig davon, ob wirklich jemand hinter mir steht, spüre ich den Blick als Loch im Sein, durch das meine Welt abfließt, nicht primär weil jemand mich sieht, sondern weil ich mich als Gesehener entwerfe. »Das heißt, daß ich in meinem Sein plötzlich getroffen bin und daß wesentliche Modifikationen in meinen Strukturen erscheinen – Modifikationen, die ich durch das reflexive Cogito erfassen und begrifflich fixieren kann.«<sup>70</sup> Der Blick, der sich in den Schritten hinter mir manifestiert, ruft die Reflexion auf den Plan. Dadurch wird das präreflexive Cogito nicht etwa ausgeschaltet, sondern es wird – und mit ihm die Situation – modifiziert. Das unreflektierte Bewusstsein – hier ist wieder das Grundmotiv aus *Die Transzendenz des Ego* – wird von keinem Ich bewohnt. Die Reflexion allerdings hat sehr wohl das Ich zum Objekt. Dieses Objekt-Ich beginnt nun, da ich mich als gesehenes Objekt begreife, auf mein unreflektiertes Bewusstsein einzudrängen. Die Rolle der Reflexion als konstitutiv für das Objekt-Ich verschmilzt mit der Rolle des Anderen, der mich sieht. Das unreflektierte Bewusstsein wird modifiziert, es hat nun das Objekt-Ich, von dem es heimgesucht wird, zu tragen. Da es aber nicht-setzendes Bewusstsein ist, kann es das Ich nicht als Objekt für mich in die Situation einbinden:

»Das unreflektierte Bewußtsein erfaßt die *Person* nicht direkt und nicht als *sein* Objekt: die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern *sie Objekt für Andere ist*. Das bedeutet, daß ich mit einem Schlag Bewußtsein von mir habe, insofern ich mir entgehe, nicht insofern ich der Grund meines eigenen Nichts bin, sondern insofern ich meinen Grund außerhalb von mir habe. Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.«<sup>71</sup>

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass jeder Bezug zum Anderen einen Selbstbezug enthält. Nun zeigt sich anders herum, dass auch mein Selbstbezug – zumindest auf reflexiver Ebene, also in Bezug auf jenes konzeptualisierte »Ich«, welches die Philosophie so oft bemüht – mir nicht durch mich, sondern primär nur durch Andere gegeben ist. Mein Selbstbezug erweist sich also ursprünglich

<sup>70</sup> SuN 469.

<sup>71</sup> SuN 470.

als Bezug zum Anderen. Für diesen Bezug muss nun nachgewiesen werden, dass er die geforderten Kriterien erfüllt. Zunächst einmal ist dieser Bezug unmittelbar, also nicht durch die Reflexion gesetzt. Er ist nicht *a priori* vorgegeben, sondern das Phänomen, in dem er sich zeigt, ist konkret aufweisbar. Der Bezug ist kein gegenständlicher Bezug, denn ich kann nicht von einem Objekt gesehen werden. Zugleich bin *ich* aber Objekt-für-Andere. Damit ist auch das Primat der Erkenntnis überwunden, denn ich *erkenne* den Bezug zum Anderen und mich als Objekt für den Anderen nicht, sondern ich *erlebe* ihn in der Situation, in die sich der Andere einbeschrieben hat. »So ist ursprünglich das Band zwischen meinem unreflektierten Bewußtsein und meinem angeblickten-Ego ein Band nicht des Erkennens, sondern des Seins.«<sup>72</sup> An die Stelle der Erkenntnis tritt die *Anerkennung*<sup>73</sup>. Ich schäme mich, durch das Schlüsselloch geschaut zu haben, weil der Blick des Anderen, der auf mir lastet, mir einen Zugang zu mir von außen nicht nur ermöglicht, sondern mir diese Sichtweise geradezu aufzwingt. In der Scham erkenne ich an, dass ich wirklich der *bin*, den der Andere sieht.

Dieses Sein, das ich bin, bin ich nicht aufgrund einer Möglichkeit. Es ist nicht Teil meiner Freiheit. Ich bin von diesem Sein getrennt, aber nicht in der Weise des Für-sich durch das geseinte Nichts meiner Freiheit, sondern durch ein »radikales Nichts«<sup>74</sup>: die Freiheit des Anderen. Nicht ich habe mein Für-Andere-sein freiheitlich zu sein, sondern »der Andere hat mein Für-ihn-sein zu machen, insofern er sein Sein zu sein hat«<sup>75</sup>. Der Andere, der mich anblickt, verleiht mir also ein Sein, das ich in der Scham anerkenne und akzeptiere. Dieses Sein bin ich nach dem Modus, das zu sein, was ich bin, also an-sich. Der Blick des Anderen verdinglicht mich und macht mich zum Innerweltlichen.

Eine Zwischenbemerkung ist an dieser Stelle angebracht: Es fällt auf, dass Sartre hier nicht in der gleichen Weise vom An-sich sprechen kann wie zum Beginn seiner Abhandlung. Wenn das Für-sich aus dem An-sich durch Seinsdekompression hervorgeht, müsste die Verdinglichung durch den Anderen in einer Art Seinsverdichtung bestehen. Ich höre aber dadurch nicht auf, für-mich zu sein. Bei sei-

---

<sup>72</sup> SuN 471.

<sup>73</sup> Zum Topos der Anerkennung vgl. Honneth 2003.

<sup>74</sup> SuN 473.

<sup>75</sup> SuN 473.

ner späteren genauen Untersuchung des Seinsverhältnisses zwischen Für-sich und Anderem wird Sartre diesem Umstand Rechnung tragen müssen, und er wird eine Lösung für das Problem der Verbindung der disjunkten Seinsweisen des An-sich und des Für-sich im Für-Andere-sein angeben müssen.<sup>76</sup> Meine Faktizität, meine Möglichkeiten und meine Freiheit sind nicht aufgehoben, sondern sie scheinen unter dem Blick des Anderen gleichsam gelähmt zu sein. Diese Lähmung ist allerdings unhintergebar. Anders als bei dem Erlebnis im Park, wo es gelang, das Loch im Sein, durch das meine Welt auf den Anderen hin abfloss, innerhalb meiner Welt zu lokalisieren und damit einzugrenzen, verbietet es der Blick mir grundsätzlich, solange er auf mich gerichtet ist, den Anderen als Anderen-für-mich zu begreifen. Gesehen-werden und Sehen schließen einander aus, und folglich hat diesmal »die Flucht kein Ende, sie verliert sich nach außen, die Welt fließt aus der Welt ab, und ich fließe aus mir ab«.<sup>77</sup>

Schon die Metaphorik macht hier eine Spannung deutlich. Einerseits lässt der Andere nicht nur meine Welt, sondern auch mich abfließen, er negiert also mein ohnehin schon nichtiges Sein, andererseits soll sich dadurch ein Sein mit voller Seinsdichte, ein An-sich-sein, konstituiert werden. Der Andere macht, dass ich *jemand*<sup>78</sup> bin, für ihn bin ich zum Beispiel Kellner an-sich. Dieses Jemand-sein, dieser feste positive Seinsbestand, der mich als Person definiert, kann aber nur eine Dimension meines Seins ausmachen, denn auch der Blick verhindert nicht, dass ich weiterhin Bewusstsein, nach dem Modus des Für-sich, bin. Ich lebe also in einem ständigen Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Verdinglichung, und die Radikalität, mit der Sartre hier den Blick einführt, ist in dieser Hinsicht kontraintuitiv. Auf dem Grunde eines ständig zum Anderen hin abfließenden Seins ist schwerlich vorstellbar, wie es konkrete positive Beziehungen zum Anderen geben könnte.<sup>79</sup>

Sartre unternimmt im Folgenden zahlreiche beinahe meditative Umkreisungen der im Phänomen des Blicks liegenden Struktur der

<sup>76</sup> Vgl. Kap. 4.6, S. 180.

<sup>77</sup> SuN 471.

<sup>78</sup> SuN 475.

<sup>79</sup> Bei Merleau-Ponty hingegen findet sich eine Position, innerhalb derer positive Beziehungen zum Anderen sehr wohl möglich sind. Die Koexistenz von sich gegenseitig überholenden Wesen ist bei ihm deswegen »friedlich«, weil beide in jeder konkreten Situation schon zuvor »von der Welt überholt« wurden, vgl. dazu Kap. 5.4, S. 229.



Verdinglichung: »ich habe ein Außen, ich bin eine *Natur*; mein Sündenfall ist die Existenz des andern«<sup>80</sup>. Diese Natur, die ich habe, fällt nicht in den Bereich meiner Transzendenz, denn sonst wäre sie meine Möglichkeit. Vielmehr ist meine Natur äußerlich von mir getrennt, meine freiheitlichen Möglichkeiten sind für den Anderen Utensilien, das heißt zur Verfügung stehende Mittel zu seinen Handlungszwecken. Meine Transzendenz ist vom Anderen überschritten. »Und der andere Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz.«<sup>81</sup> Der Blick hat auch Auswirkungen auf die Situation. Sie ist nicht nur darin modifiziert, dass sich im Beispiel etwa durch das Hinzutreten des Anderen die Rahmenbedingungen meiner Handlungen dahingehend verändert haben, dass ich nun nicht mehr unbeobachtet durch das Schlüsselloch schauen kann und wahrscheinlich beschämt von der Tür zurücktrete. Sie ist vielmehr darin radikal modifiziert, dass in ihr Bezüge auftauchen, die ich nicht mehr unmittelbar »sein« kann, da sie auf den Anderen hin zentriert sind. Dadurch entgeht mir die Situation in ihrer Unmittelbarkeit für mich: »*ich bin nicht mehr Herr der Situation.*«<sup>82</sup> Die Situation erstarrt zur Gestalt: »es gibt da eine gegebene Synthese, deren Wesensstruktur ich bin.«<sup>83</sup> Ich bin nicht mehr unmittelbar in der Situation im Sinne des Er-lebens, sondern ich *erleide sie*, der Andere entdeckt mir meine Passivität.

Die Innerweltlichkeit, die sich im Blick erschließt, bestimmt mich als raum-zeitliches Objekt in einer raum-zeitlichen Situation. Der Blick hat also eine verräumlichende und eine verzeitlichende Funktion. Er ist verräumlichend, insofern er meinen eigenen Blick entmachtet. Eigentlich möchte ich meinen eigenen Blick auf die Anderen dort hinter der Tür werfen, um sie zu Gegenständen für mich werden zu lassen, aber mein Blick ist jetzt angeblickter Blick, und als solcher stellt er lediglich eine innerweltliche Beziehung zwischen dem Ich-Objekt und dem angeblickten Objekt dar. Diese Beziehung ist aber nicht durch meinen Blick gestiftet, sondern durch den des Anderen, für den mein Blick und die Distanz, die er konstituiert, innerweltlich sind.

»In diesem Sinn [...] bin ich ein Blick-Objekt, das heißt ein utensiler Komplex, der mit innerer Finalität ausgestattet ist und sich selbst in einen Zweck-

---

<sup>80</sup> SuN 474.

<sup>81</sup> SuN 474.

<sup>82</sup> SuN 478.

<sup>83</sup> SuN 479.

Mittel-Bezug einfügen kann, um über die Distanz hinweg eine Anwesenheit bei einem andern Objekt zu realisieren. Aber diese Distanz *ist mir gegeben*. Insofern ich erblickt werde, entfalte ich die Distanz nicht, ich beschränke mich darauf, sie zu *überwinden*. [...] Sich als erblickt erfassen heißt sich als verräumlicht-verräumlichend erfassen.«<sup>84</sup>

Die verzeitlichende Komponente des Blicks des Anderen gründet im Erlebnis der Gleichzeitigkeit. Ohne den Anderen kann es keine Gleichzeitigkeit geben, nur Mit-anwesenheiten. Ein Für-sich allein ist anwesend *bei* der Welt und bestimmt alles Innerweltliche als mit-anwesend. Nur ein zweites Für-sich, das ebenfalls bei der Welt anwesend ist und nicht in der Innerzeitigkeit des ersten aufgeht, kann *gleichzeitig* genannt werden, denn Gleichzeitigkeit »setzt die zeitliche Verbindung zweier Existierender voraus, die durch keinerlei anderen Bezug verbunden sind.«<sup>85</sup> Ebenso wie ich mich also verzeitliche als bei der Welt anwesend und den Anderen als mit mir anwesend, verzeitlicht der Andere, der gleichzeitig mit mir ist, sich und damit auch mich. Meine Anwesenheit erhält eine Außenperspektive, und diese verbindet sich mit der zeitlichen Perspektive, die der Blick des Anderen mir offenbart, zur *allgemeinen Gegenwart*<sup>86</sup> in der physikalischen Zeit. Dadurch entfremde ich mich von meiner ursprünglichen Zeitlichkeit:

»Aber die allgemeine Gegenwart, in der ich meinen Platz einnehme, ist reine Entfremdung meiner allgemeinen Gegenwart, die physikalische Zeit fließt auf eine bloße freie Verzeitlichung hin ab, die ich nicht bin; was sich am Horizont dieser Gleichzeitigkeit, die ich erlebe, abzeichnet, ist eine absolute Verzeitlichung, von der ein Nichts mich trennt.«<sup>87</sup>

Menschlicher Raum und menschliche Zeit konstituieren sich also in einer zweifachen Bewegung: Als weltjenseitiges Für-sich-sein bin ich verräumlichend und verzeitlichend und als Für-Andere-sein bin ich zugleich selbst innerhalb der Welt verräumlicht und verzeitlicht.

---

<sup>84</sup> SuN 480.

<sup>85</sup> SuN 480.

<sup>86</sup> SuN 481.

<sup>87</sup> SuN 481.

## 4.5 Das Wesen des Anderen

Als letztes der von Sartre postulierten Kriterien für den Seinsbezug zum Anderen muss nun noch aufgewiesen werden, dass die in ihm liegende Negation eine *interne* Negation ist. Da der Bezug nicht ursprünglich ein Erkenntnisbezug ist, kann nicht von der empirischen Verschiedenheit der Körper auf die Verschiedenheit der Bewusstseine geschlossen werden. Es ist daher zunächst nach dem Wesen des sich im Blick offenbarenden Anderen zu fragen. Danach wird Sartre die Frage nach dem Seinsbezug auf ontologischer Ebene wieder aufnehmen, woraus sich schließlich das spezielle und wechselseitige Negationsverhältnis ergibt, das das Für-sich ontologisch mit dem Anderen verbindet.

Der Andere ist zunächst einmal ursprünglich nicht als Objekt gegeben. Ich bin zwar stets bemüht, ihn zur »Verteidigung meines Seins«<sup>88</sup> derselben Objektivierung zu unterziehen, die ich durch den Blick an mir erfahre, aber gerade in diesem Blick liegt eine immer wieder sich erneuernde Tendenz, sich jeder Objektivierung zu widersetzen. Allein schon dadurch, dass ich dem Anderen meine Aufmerksamkeit zuwende, erfasse ich ihn nicht mehr als den ursprünglich Anderen, da die Richtung des unmittelbaren intentionalen Bezugs zwischen mir und ihm nicht von mir zu ihm sondern von ihm zu mir weist. Der Andere ist also negativ »das Sein, dem ich meine Aufmerksamkeit nicht zuwende. Er ist der, der mich anblickt und den ich noch nicht anblicke, der mich selbst als *nicht-enthüllt* darbietet, aber ohne sich selbst zu enthüllen [...].«<sup>89</sup>

Es ist wieder bezeichnend für Sartre, dass die erste positive Wessensaussage über den Anderen im Grunde eine Aussage über mich ist. So sehr auch der Andere mich meiner Welt und meiner selbst beraubt, bin ich in ihm doch immer auf mich zurückverwiesen. Der Andere, auf den ich die Aufmerksamkeit nicht lenke, ist nicht Teil der Welt, er entzieht sich ihr, insofern der Blick eine Störung meines Weltbezugs darstellt. Positiv gewendet bedeutet dies, dass der Andere wie bei Husserl die erste wirklich transzendente Transzendenz<sup>90</sup> ist: »[...] durch den Blick des Andern mache ich die konkrete Erfahrung, daß es ein Jenseits der Welt gibt. Der Andere ist ohne ein Mittelglied

---

<sup>88</sup> SuN 483.

<sup>89</sup> SuN 484.

<sup>90</sup> Vgl. Kap. 1.1, S. 17.

bei mir anwesend als eine Transzendenz, *die nicht die meine ist.*«<sup>91</sup> Es gibt keine Vermittlung etwa durch den Körper, der Andere ist unmittelbar anwesend bei mir und bei der Welt. Die fremde Anwesenheit und meine Anwesenheit bilden ein Paar, dessen Beziehung allerdings asymmetrisch ist: »[...] diese Anwesenheit ist nicht wechselseitig: es bedarf der ganzen Dichte der Welt, damit *ich* beim Andern anwesend bin.«<sup>92</sup> Die distanzlose Anwesenheit des Anderen bei mir erschließt sich mir in der Unmittelbarkeit des Blicks. Um aber selbst beim Anderen anwesend sein zu können, reicht es nicht aus, den Blick gleichsam in Gedanken umzukehren. Blick ist immer ursprünglich Angeblicktwerden. Die Bewegungsrichtung des Blicks ist nicht von jemandem weg, sondern auf jemanden zu. Mein eigener Blick ist durch den Blick des Anderen immer schon jeder Transzendenz beraubt und in die Welt geworfen. Daher bedarf es meinerseits der Vermittlung durch die Welt in ihrer »ganzen Dichte«, um beim Anderen anwesend sein zu können. Daraus ergibt sich, wie bereits angedeutet, dass die positive Wesensaussage über den Anderen im Grunde wieder eine Aussage über mich ist: »So ist der Andere zunächst für mich das Sein, für das ich Objekt bin, das heißt das Sein, *durch das* ich meine Objekttheit gewinne.«<sup>93</sup> Ich kann mich gar nicht selbst zum Objekt machen, da ich als Objekt das bin, was ich bin, und somit keinerlei Selbstbezug hätte. Ich kann Objekt nur für ein Subjekt sein, und zwar nur für ein mir transzendentes Subjekt, also für den Anderen. Was ich also über mich selbst reflexiv in Erfahrung bringen kann, weiß ich nur durch die Anwesenheit des Anderen, der mich sieht: »[...] die unvermittelte Anwesenheit dieses Subjekts ist die notwendige Bedingung jedes Gedankens, den ich über mich selbst zu machen versuche.«<sup>94</sup> Ich kann mich nicht rein immanent reflexiv auf mich selbst beziehen, sondern nur über die Objektivierung durch den Anderen. Der Unterschied dieser beiden Sichtweisen besteht darin, dass der Andere als transzendentes Subjekt meiner Objekttheit als *unendliche Freiheit* erfahren wird. Der Blick des Anderen lässt meine Möglichkeiten erstarren, da sie für ihn und seine Freiheit nur Teile eines Utensilienkomplexes darstellen. »So läßt mich im Blick der Tod mei-

---

<sup>91</sup> SuN 486.

<sup>92</sup> SuN 486.

<sup>93</sup> SuN 486.

<sup>94</sup> SuN 488.

ner Möglichkeiten die Freiheit des Anders erfahren.«<sup>95</sup> Unendlich ist diese Freiheit deswegen, weil sie mir vollständig transzendent und unzugänglich ist. In der Konsequenz ist mir auch meine Selbstheit unzugänglich; sie hängt allein vom Anderen ab, ja sie *ist* sogar dieser Andere.

»Der Andere ist dieses Ich-selbst, von dem mich nichts trennt, absolut nichts, außer seine reine und totale Freiheit, das heißt die Unbestimmtheit seiner selbst, die er allein für und durch sich zu sein hat.«<sup>96</sup>

Dieses für die vorliegende Arbeit wichtige Resultat gilt es zu fixieren. Der Andere ist das reflexive Ich-selbst, indem dieses unter seinem Blick zum Objekt erstarrt. Das heißt aber nicht, dass er das für ihn fremde Ich-selbst aktiv hervorbringt. Vom Anderen aus gesehen ist es für ihn ebenso unmöglich, mich zum Objekt zu machen, wie es für mich in Bezug auf ihn unmöglich ist, ihn als Objekt zu sehen. Wir werden an einer späteren Stelle<sup>97</sup> sehen, dass sich *durch* die Objektivierung, die der Andere an mir vornimmt, sehr wohl in zweiter Stufe die Möglichkeit ergibt, diesen ebenfalls zu objektivieren. Zum gegenwärtigen Standpunkt der Betrachtung kommt es aber zunächst darauf an, die Asymmetrie des Verhältnisses Ich-Anderer herauszustellen. Sich in den Anderen hineinzusetzen bedeutet, seinen Status als Anderen zu negieren. Der Andere wird in diesem Gedanken zum Ich, und ich zum Anderen für ihn. Der Andere muss aber *als Anderer* behalten werden; dies ist die positive Lehre, die aus dem Phänomen des Blicks zu ziehen ist. Der ontischen Unmöglichkeit, dem Blick des Anderen zu entkommen, entspricht die ontologische Unmöglichkeit, den Anderen als fremdes Selbst zu begreifen. Das einzige Selbst, was für mich im Anderen wohnt, ist mein eigenes Selbst, das in ihm gespiegelt wird. Ich bedarf – nicht nur faktisch, sondern auch auf ontologischer Ebene – der Anwesenheit des Anderen, um auf mich selbst bezogen sein zu können. Damit ist insbesondere deutlich, dass Sartres Resultat nicht etwa so zu verstehen ist, dass der Andere mich anhand gesellschaftlicher Maßstäbe ontisch »definiert«. Das *Man* bei Sartre ist nicht ein uneigentlicher Zustand des Daseins, in dem es sich durch die undifferenzierte Meinung der grauen Masse der Gesellschaft bestimmen lässt, sondern es ist die

---

<sup>95</sup> SuN 487.

<sup>96</sup> SuN 488.

<sup>97</sup> Vgl. 4.6, S. 180 ff.

allgemeine Anwesenheit des Blicks, die nicht an einen konkreten Einzelnen gebunden ist, eine »ungreifbare, flüchtige und allgegenwärtige Realität, die uns gegenüber unser nicht-enthülltes Ich realisiert und die bei der Hervorbringung dieses Ich, das uns entgeht, mit uns zusammenarbeitet.«<sup>98</sup> Wenn Sartre also vom Für-Andere-sein spricht, so ist damit primär gemeint, dass eine *ontologische* Abhängigkeit des Für-sich vom Anderen besteht, auf deren Grund so etwas wie Selbstbezug überhaupt erst möglich wird, und die sich zudem gleichursprünglich in konkreten Abhängigkeitsverhältnissen, etwa im Beispiel der Knechtschaft oder der Scham, ausdrückt.

Von hier aus kann nun auch die Rolle der Reflexion neu bedacht werden. Reflexion als Selbstbezug ist bei Sartre nicht primär die Instanz, die es mir ermöglicht, mich und daraufhin auch den Anderen philosophisch in den Blick zu nehmen. Vielmehr ist es der Andere und sein Blick, der einen reflexiven Selbstbezug erst ermöglicht, aber nicht, indem er mir einen Spiegel vorhält, sondern indem er mich selbst als im Spiegel erblickt darstellt. Der Andere ruft die Reflexion wach, er ermöglicht sie; die Motivation der aufkeimenden Reflexion ist in diesem Falle die Bedrohung meiner Welt durch den Anderen. Das Problem des Anderen – und hierin liegt nach unserem Verständnis der Schritt, den Sartre unseren vorherigen Betrachtungen hinzufügt –, entsteht hier nicht *in* der Reflexion, sondern die Reflexion entsteht und wird möglich durch die »problematische« ontologische Struktur, die der Andere mir bedeutet.

Für-Andere-sein bedeutet zudem, dass mein Objekt-sein nicht in mir selbst begründet liegt, ebenso wenig wie das Sein des Anderen durch mich konstituiert ist. Ich bin nur Objekt *für den Anderen*. Damit ist nach Sartre der Zirkel des Solipsismus durchbrochen:

»Das sagt man zwar: man hat schon seit langem gesagt, daß der Andere mich lehrt, wer ich bin. Aber dieselben, die diese These vertraten, behaupteten andererseits, ich leitete den Begriff des Andern von mir selbst ab durch Reflexion über mein eigenes Vermögen und durch Projektion oder Analogie. Sie blieben also innerhalb eines Teufelskreises, aus dem sie nicht herauskonnten. In Wirklichkeit kann der Andere nicht der Sinn meiner Objektivität sein, er ist ihre konkrete und transzendente Bedingung.«<sup>99</sup>

Bereits am Beginn der Entwicklung seiner eigenen Theorie hatte Sartre bemerkt, er habe nicht vor, einen neuen Beleg für die Gewissheit

<sup>98</sup> SuN 505.

<sup>99</sup> SuN 492.

der Existenz des Anderen zu geben. In gewisser Weise tut er dies aber dennoch, um sich den Argumenten des Solipsismus und des methodischen Zweifels gegenüber abzusichern, indem er der Gewissheit in Bezug auf den Anderen eine neue Bedeutung zumisst. Der Andere ist mir nach Sartres Theorie nie ursprünglich *gegeben*, er ist nie Objekt, kann also auch nicht einer *ἐποχή* anheim fallen. Gegeben ist mir der Andere *konkret* im Phänomen des Blicks, als im Bewusstsein (von) mir als Erblicktem. Diese konkrete Gegebenheit kann ebenso wenig angezweifelt werden wie das Cogito selbst. Sartres Kritik wendet sich an dieser Stelle noch einmal gegen Husserl. Eine Reduktion auf eine Sphäre der Eigenheit muss fruchtlos bleiben, weil ich von der welt-jenseitigen Subjektivität des Anderen nicht abstrahieren kann und weil ich aus mir heraus den Anderen niemals ableiten kann. Die Abstraktion vergisst, dass der ursprüngliche Zugang zum Anderen im Konkreten liegt. Nach Sartre bedarf es auch keiner intersubjektiven Konstruktion einer objektiven Welt, wie es bei Husserl der Fall ist. Zwar ist der Andere sinnkonstitutiv für die Welt, aber diese Sinnzusammenhänge präsentieren sich als innerweltliche. Der Andere fungiert zwar als »Objektivitätsverstärkung«<sup>100</sup> in dem Sinne, dass er, in Heideggers Terminologie gesprochen, neue Verweisungszusammenhänge in die objektive Struktur der Welt einfügt, aber im selben Maße wird er selbst zum Objekt.<sup>101</sup> Pierre, der ein Buch liest, verleiht dadurch der Buchseite einen besonderen Status von Objektivität gegenüber mir, der ich das Buch nur undifferenziert betrachte, aber in dieser Konstitution erscheint Pierre als Lesender selbst als Objekt der Welt. Dies kann aber nicht bedeuten, dass Pierre seine Subjektivität verliert, er *ist* Lesender durch die objektive Rückbindung an das Buch nach dem Modus, das zu sein, was er ist, also an sich. Im ursprünglichen Sinne aber fungiert der Andere nicht als die Objektivität der Welt verstärkend, sondern durch seinen Blick wird

---

<sup>100</sup> SuN 489.

<sup>101</sup> Bei Heidegger ist allerdings diese Struktur anders gedeutet. Der Andere erscheint nicht wie durch ein »magisches Band« (SuN 489) mit seinen Objekten verknüpft selbst als Objekt in der Welt, sondern die Polarität der Welt auf den Anderen hin als Zentrum von intentionalen Verweisungen ist auf der Ebene des Zuhandenen gerade das ursprüngliche Merkmal des *Begegnens* von Mitsein. Diese Polarität, die der Welt neue Strukturen hinzufügt, ist gerade das ursprüngliche Phänomen, das nach Heidegger anderes Dasein begegnen lässt, und nicht wie bei Sartre der Blick, der die Welt abfließen lässt. Auch kann die Störung, die mir das innerweltlich Seiende zum Vorhandenen werden lässt, den Anderen nicht zum Objekt degradieren.

mir im Gegenteil die Welt entweltlicht. Der Blick ist kein Objekt in der Welt, und somit ist für Sartre klar, »daß man den Andern nicht zunächst in der Welt suchen muß, sondern auf der Seite des Bewußtseins«<sup>102</sup>. Dies ist kein solipsistisches Argument, der Andere ist nicht Teil meines Bewusstseins, denn der Blick ist ja transzendierte Transzendenz, aber es ist *meine* transzendierte Transzendenz, und ebenso gewiss, wie das Cogito im präreflexiven Bewusstsein (von) ... die Existenz meines Bewusstseins erfasst, erfasst es konkret etwa im Bewusstsein (von) Scham die Existenz des Anderen. So kann zum Beispiel die Scham niemals eigenheitlich reduziert werden, da der Andere nicht ihr gegenständliches Korrelat ist, sondern er ist unauf lösbar mit ihr verbunden: »Die Scham ist Enthüllung des Andern, aber nicht so, wie ein Bewußtsein ein Objekt enthüllt, sondern so, wie ein Moment des Bewußtseins lateral ein anderes Moment als seine Motivation impliziert.«<sup>103</sup>

Die Existenz des Anderen ist mir also gewiss durch das konkrete faktische Auftreten des Blicks. Es wird wieder Sartres zentrale Argumentationsstrategie deutlich. Der Andere ist nicht *a priori* vorgegeben, seine Wirklichkeit nicht im transzendentalen Sinne durch die Notwendigkeit seiner Existenz impliziert, sondern seine Existenz zu bezweifeln hieße, das Cogito selbst zu bezweifeln:

»[...] der Andere erscheint mir nicht als ein Sein, das zunächst konstituiert ist und mir dann begegnet, sondern als ein Sein, das in einem ursprünglichen Seinsbezug zu mir auftaucht und dessen Unbezweifelbarkeit und faktische Notwendigkeit die meines eigenen Bewußtseins sind.«<sup>104</sup>

Auch wenn sich in einer konkreten Situation herausstellt, dass ich mich getäuscht habe, dass doch keiner hinter mir stand, während ich durch das Schlüsselloch geschaut habe, habe ich mich dennoch nicht über mein Erblicktwerden getäuscht. Die Täuschung betrifft nur den Objekt-Anderen. Die Anwesenheit des Anderen bei mir, die der Blick enthüllt, ist nicht primär seine physische Anwesenheit. Sie wurde zwar in diesem Fall durch empirische Daten – das Geräusch der Schritte hinter mir – hervorgerufen, aber die eigentliche Anwesenheit des Anderen findet in der Transzendenz statt. Die objektive Anwesenheit des Anderen ist wie alles Objektive stets bloß wahrschein-

<sup>102</sup> SuN 490.

<sup>103</sup> SuN 490.

<sup>104</sup> SuN 494.



lich. Das Erblicktwerden soll aber ebenso gewiss sein wie das Cogito. Das ist nur möglich, weil die Räumlichkeit der Situation nicht durch die physische Anordnung der Gegenstände bestimmt wird. Derjenige, den ich hinter mir vermutet habe, ist also tatsächlich abwesend. Diese Abwesenheit fußt aber auf einer Anwesenheit, sie ist »eine Seinsbindung zwischen zwei oder mehreren menschlichen-Realitäten, die eine fundamentale Anwesenheit dieser Realitäten füreinander erfordert und übrigens nur eine der besonderen Konkretisierungen dieser Anwesenheit ist.«<sup>105</sup> Der räumliche Sinn der Situation ist das *Situiert-sein* der Anderen in ihm: »ein Sein wird situiert nicht durch seinen Bezug zu den Orten, durch seinen Längen- und Breitengrad: es situiert sich in einem menschlichen Raum«<sup>106</sup>. Man erinnere sich an dieser Stelle auch an das bereits mehrfach angeführte Phänomen des Alleinseins. Wenn ich allein bin, ver falle ich nicht in eine solipsistische Einstellung, sondern der Andere drängt sich mir durch seine Abwesenheit besonders stark auf.

Und so situiere ich mich, indem ich konkret auf Andere bezogen bin, die anwesend-abwesend sind: Ich denke an jemanden, der mir fehlt, ich erwarte einen Freund, der sich verspätet, ich erfasse mich als Europäer gegenüber den Asiaten und so fort. Im Grunde kann ich die Situation so auf jedes menschliche Wesen extrapolieren: »in bezug auf jeden lebenden Menschen ist jede menschliche-Realität auf dem Hintergrund ursprünglicher Anwesenheit anwesend oder abwesend.«<sup>107</sup> Das Auftauchen des Blicks ist also nicht notwendig verbunden mit physischer Präsenz, sondern es ist eine Modifikation meiner Situation, und ich kann mich über mein Erblicktwerden nicht täuschen, weil ich immer schon konkret situiert *bin*.

»Denn das Erscheinen eines Menschen als Objekt im Feld meiner Erfahrung ist nicht das, was mich lehrt, daß es Menschen gibt. Meine Gewißheit von der Existenz der Andern ist von diesen Erfahrungen unabhängig, und sie ist es vielmehr, die diese erst möglich macht.«<sup>108</sup>

Damit kann endgültig die Natur des Blicks beschrieben werden. In jedem Blick erscheint ein Anderer als wahrscheinlich. Mit Gewissheit ist mir jedoch mit jedem Blick mein Für-Andere-sein aufgezeigt, das sich nicht in der kontingenten physischen Anwesenheit eines ande-

---

<sup>105</sup> SuN 499.

<sup>106</sup> SuN 500.

<sup>107</sup> SuN 501.

<sup>108</sup> SuN 502.

ren Menschen erschöpft. »Jeder Blick läßt uns konkret – und in der unbezweifelbaren Gewißheit des Cogito – erfahren, daß wir für alle lebenden Menschen existieren [...].«<sup>109</sup>

#### 4.6 Negation als Seinsbindung

Die Analyse des Blickphänomens hat erwiesen, dass es eine konkrete Seinsbindung zwischen dem eigenen Bewusstsein und dem des Anderen gibt, die weder vom Bewusstsein konstitutiv *gesetzt* noch *a priori* transzendental *gegeben* ist. Den Blick erfahre ich nicht primär als mein Vermögen, sondern als Vermögen des Anderen. Die ontologische Struktur, die sich durch diese Erfahrung ausdrückt, nennt Sartre das Für-Andere-sein. Noch bevor ich den Anderen zum Gegenstand meiner Welt machen kann, hat sein Blick mich bereits erfasst und mich für ihn eingenommen. Anders herum betrachtet wird das Für-Andere-sein aber auch *nur* in der konkreten Enthüllung durch einen Blick offenbar. Das heißt, »daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist.«<sup>110</sup> Das Für-Andere kann nicht aus dem Für-sich abgeleitet werden und umgekehrt. Die Gesamtheit der beiden Strukturen macht das soziale Wesen des *Menschen* – hier gemeint als reflexives Konzept, das Personalität einschließt – aus: »das Sein, das sich dem reflexiven Bewußtsein enthüllt, ist Für-sich-für-Andere.«<sup>111</sup> Die Struktureinheit und Gleichursprünglichkeit der beiden Komponenten in einem Wesen namens Mensch ergibt sich also nur reflexiv. Auf der Ebene des präreflexiven Cogito enthüllen sich das Für-sich und das Für-Andere gleichermaßen nicht als Wesensnotwendigkeit, sondern als Faktum: »Daher hat mein Für-Andere Sein, wie das Auftauchen meines Bewußtseins beim Sein, den Charakter eines absoluten Ereignisses.«<sup>112</sup> Als absolutes Ereignis ist das Faktum des Für-sich und des Für-Andere weder Teil der Geschichte, also kein Ereignis in der Zeit, noch geht es jeder Geschichte zeitlich vorher. Es ist »vorgeschichtliche Vergeschichtlichung«, insofern es Geschichte erst möglich macht.

Wenn nun weder ich den Anderen hervorbringe, noch der An-

<sup>109</sup> SuN 504.

<sup>110</sup> SuN 506.

<sup>111</sup> SuN 506.

<sup>112</sup> SuN 506.

dere mich, und wenn zudem unsere Seinsbindung nicht aus der Struktur des Bewusstseins ableitbar ist, dann muss diese Seinsbindung, wie bereits mehrfach erwähnt, in Form einer internen Negation bestehen. Im Grunde drückt bereits jede Intentionalität eine interne Negation aus: Die Beziehung des Bewusstseins qua Für-sich zu seinem intentionalen Gegenstand ist derart, dass es dieses Seiende *nicht ist*.<sup>113</sup> Intern ist diese Negation, weil das Für-sich, das Seiende, dem es um sein Sein geht, »insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert«<sup>114</sup>, und sein Objekt nicht einfach zwei äußerlich verschiedene Substanzen sind, sondern weil das Für-sich das Sein dieses Objekts in sich schließt, indem es freiheitlich diese Negation realisiert und *sich* als diese Negation bestimmt. Das Für-Andere-sein stellt allerdings einen Sonderfall dar. Hier steht nicht ein An-sich-sein im Fokus der Intentionalität, sondern ein anderes Für-sich. Die Negation des An-sich ist diejenige Seinsdekompression, aus der das Für-sich als solches hervorgeht. Der Andere hingegen hat selbst das An-sich transzendiert und droht nun, mir meine Welt zu stehlen. Die erste Negation des Anderen besteht daher in einer *Zurückweisung*:

»Wenn es einen Anderen überhaupt gibt, so muß ich vor allem derjenige sein, der nicht der Andere ist, und in eben dieser durch mich an mir vollzogenen Negation mache ich mich sein und taucht der Andere als Anderer auf.«<sup>115</sup>

Die Zurückweisung des Anderen ist interne Negation, weil sie mich in meiner Selbstheit verstärkt. Sie ist die »fortgesetzte Wahl der Selbstheit durch sie selbst«<sup>116</sup>, in ihr liegt ein Selbstbezug, eine Konstitution des Ich-selbst, die nicht-thetisch, also nicht reflexiv ist. Ebenso wird der Andere durch diese Zurückweisung konstituiert; es wird ihm nicht von mir sein Sein verliehen, sondern sein Anderer-sein: »[...] dieses Sichlosreißen, das das Sein des Für-sich ist, macht, daß es einen Anderen gibt.«<sup>117</sup>

Eine interne Negation ist also nicht eine äußere Trennung, sondern eine »vereinigende Seinsbindung«<sup>118</sup>. Sie ist im Falle des An-sich-seins dadurch gegeben, dass das Für-sich nicht absolut weltjen-

---

<sup>113</sup> Vgl. Kap. 4.2, S. 149.

<sup>114</sup> SuN 37.

<sup>115</sup> SuN 507.

<sup>116</sup> SuN 507.

<sup>117</sup> SuN 508.

<sup>118</sup> SuN 508.

seitig, sondern bei der Welt anwesend ist. Auch an den Anderen bin ich durch interne Negation gebunden, allerdings ist die Seinsbindung in diesem Falle wechselseitig: »der Andere muß beim Bewußtsein durch und durch anwesend sein und es sogar ganz durchdringen, damit das Bewußtsein, eben *indem es nichts ist*, diesem Andern entgegen gehen kann, der es zu verkleben droht.«<sup>119</sup> Ich bin also nicht nur anwesend beim Anderen, indem ich mich als der bestimme, der nicht dieser Andere ist, sondern der Andere ist ebenso anwesend bei mir; dies zeigte sich konkret im Blick. Das Für-sich steht also hier dem Für-sich gegenüber, aber die Distanz zwischen den beiden ist nicht ein äußerer Abstand, es werden nicht mehrere Selbst konstatiert, sondern die Distanz ist intern, das Selbst ist im Anderen von sich durch Zurückweisung getrennt: »Der andere existiert für das Bewußtsein nur als das zurückgewiesene Sich-selbst.«<sup>120</sup> Und gerade als dieses Sich-selbst ist er in der Lage, seinerseits *mich* zurückzuweisen.

Der Seinsbezug zum Anderen besteht also in einer doppelten Zurückweisung. Diese Zurückweisung beruht aber auf einer *Anerkennung*. Damit ich den Anderen zurückweisen kann und mich als denjenigen bestimmen kann, der nicht dieser Andere ist, muss ich ihn *als Anderen* anerkennen. Damit erkenne ich aber auch an, dass ich das vom Anderen zurückgewiesene, das *entfremdete* Ich bin.

»Ich entgehe dem Andern, indem ich ihm mein entfremdetes Ich in den Händen lasse. Aber da ich mich als Losreißen vom Andern wähle, übernehme ich dieses entfremdete Ich als meines und erkenne es als meines an. Mein Mich-losreißen vom Andern, das heißt mein Ich-selbst, ist seiner Wesensstruktur nach Übernahme dieses Ich, das der Andere zurückweist, als meines; es ist sogar nur das.«<sup>121</sup>

Dieses entfremdete Ich ist das Objekt-Ich. Für-Andere-sein bedeutet die Übernahme des Objekt-Ich, das mir zugleich, da ich es nicht konstituiere, entgeht. Der Kern der Struktur des Für-Andere-seins ist also die Annahme der Objektivierung durch Andere. Um den Anderen im Sinne der internen Negation zurückzuweisen, oder anders ausgedrückt, um dieser Andere *nicht zu sein*, muss ich mein Objekt-sein für den Anderen übernehmen. Sartre benutzt an einer Stelle

<sup>119</sup> SuN 508.

<sup>120</sup> SuN 509.

<sup>121</sup> SuN 511.

sogar die Begriffe »Für-Andere-sein« und »Objekt-Ich« synonym.<sup>122</sup> Zugleich muss ich den Anderen als Subjekt anerkennen, das meine Subjektivität begrenzt. Den Anderen als Subjekt anerkennen heißt aber, keine äußere Trennung zu akzeptieren, da er dann zum Objekt erstarren würde. Mein Bewusstsein und das des Anderen sind »zwei ihrem Seinsmodus nach völlig [identische] Wesen [...], die beieinander unmittelbar anwesend sind, denn zwischen ihnen ist kein Mittelglied denkbar, da nur das Bewußtsein das Bewußtsein begrenzen kann.«<sup>123</sup> Die einzig mögliche Trennung zwischen diesen beiden Wesen ist das Objekt-Ich. Hier ist der Begriff Objekt-Ich etwas irreführend. Es ist nicht das empirische Ich gemeint, sondern das durch den Anderen objektivierte Ich. Als Objekt-Ich bin ich das, was ich bin, indem ich die Grenze übernehme, die der Andere mir setzt. Für-Andere-sein qua Objekt-Ich bedeutet ebenfalls kein reines An-sich-sein. Die Objektivierung, die ich durch den Anderen erfahre, bedeutet keine Rekompensation des Für-sich, sondern sie ist *Teilnahme* des Für-sich am An-sich.<sup>124</sup>

Aufbauend auf die erste Negation des Anderen, die mich mein Objekt-für-Andere-sein übernehmen ließ, beschreibt Sartre die *Objektivierung des Anderen* als zweites Moment der negativen Seinsbindung. Die erste Negation, der Andere *nicht* zu sein, hat zu einer Negation meiner Transzendenz geführt, die ich nicht selbst hervorbringe, sondern durch den Anderen erfahre. Die Objektivierung ruft aber mein Bewusstsein von mir als freier Spontaneität wach. Meine Transzendenz bricht nicht zusammen, sondern behauptet sich gegenüber den Objektivierungsversuchen des Anderen. Das Losreißen vom Anderen, das einerseits Anerkennung meines Objekt-seins war, führt mir nun, da es Bewusstsein (von) diesem Losreißen ist, meine Freiheit vor Augen. »Eben durch dieses Losreißen, das den andern in den Besitz meiner Grenze bringt, werfe ich den andern schon aus dem Spiel.«<sup>125</sup> Die beiden Negationen überlagern sich und schließen einander aus: ist die eine realisiert, wird die andere dadurch verdeckt.

---

<sup>122</sup> »So ist mein Für-Andere-sein, das heißt mein Objekt-Ich, kein von mir abgetrenntes und in einem fremden Bewußtsein vegetierendes Bild ...« (SuN 511).

<sup>123</sup> SuN 513.

<sup>124</sup> Vgl. Theunissen 1977, 212: »Das Für-Andere-sein ist die spezifische Weise, in der das Für-sich am An-sich teilnimmt. Insofern ist es ein An-sich-sein und doch nicht *reines* An-sich-sein. Es ist vielmehr, nach Sartre, die gesuchte Verbindung von Für-sich und An-sich selbst«.

<sup>125</sup> SuN 514.

Ihre Reihenfolge ist aber nicht beliebig, sie sind nicht ontologisch gleichursprünglich. Die zweite Negation wird durch die erste *motiviert*, und diese Motivation ist *affektiv*. Der Übergang von der ersten zur zweiten Negation ist keine Wesensnotwendigkeit, sondern empirisch kontingent und situativ bedingt. In der Furcht etwa erfasse ich mich als bedroht, insofern ich mein Objekt-sein entdecke. Der Furcht entgehe ich, indem ich mein Objekt-sein als unwesentlich erfasse und so zu mir zurückkehre. Dadurch wird das Objektivierungsverhältnis umgedreht: »Der Andere wird dann das, was nicht zu sein ich mich mache, und seine Möglichkeiten sind Möglichkeiten, die ich zurückweise und einfach betrachten kann, also tote-Möglichkeiten.«<sup>126</sup>

In der Objektivierung durch den Anderen finde ich mich selbst wieder. Ich brauche den Anderen, um das zu sein, was ich bin, aber ich erhebe mich über ihn, indem ich ihm die gleiche Begrenzung aufzwinge, die mir zuteil wurde. Am Phänomen des Stolzes wird dies besonders deutlich. Ich bin stolz gegenüber dem Anderen, erkenne ihn somit als Subjekt an, und ich erkenne zugleich an, dass ich dieses Objekt bin, zu dem der Andere mich macht. Denn Gegenstand meines Stolzes sind nicht meine freien Möglichkeiten, sondern die objektiven Eigenschaften, die der Andere in mir sieht. Damit mache ich mir meine objektiven Eigenschaften aber zu eigen, ich erkenne mich als für sie verantwortlich an. Dadurch wird wiederum der Andere als Anderer in seiner Funktion, konstitutiv für meine Objektheit zu sein, negiert. Der hochmütige Stolz ist »die Behauptung meiner Freiheit gegenüber dem Objekt-Andern«<sup>127</sup> und somit ein *unaufrichtiges* Gefühl, da ich in ihm das zu sein vermeine, was ich bin.<sup>128</sup>

Der durch die zweite Negation konstituierte Objekt-Andere ist ebenso wenig wie das durch die erste gesetzte Objekt-Ich eine bloße Abstraktion von empirischen Daten. Die Transzendenz des Anderen ist zwar transzendiert, aber sie ist damit nicht ausgeschaltet und zur bloßen Eigenschaft des Objekt-Anderen geworden, sondern sie erscheint im innerweltlichen Kontext, in dem mir der Objekt-Andere begegnet. Er *ist* über sich hinaus als »wütend« oder »vergnügt«, »sympathisch« oder »unsympathisch«, und er überschreitet die Utensilien auf gewisse Zwecke hin, aber all diese Transendenzen

<sup>126</sup> SuN 515 f.

<sup>127</sup> SuN 519.

<sup>128</sup> Vgl. das Kapitel »Die Unaufrichtigkeit«, SuN 119 ff.

sind wiederum von mir überschritten und in die Innerweltlichkeit verwiesen. Der zentrale Begriff, mit dem Sartre an dieser Stelle operiert, ist der des *Engagements*. Das Engagement vereinigt die Transzendenz zur Welt hin mit Sartres Primat der konkreten Situation:

»Ich erfasse mich ja nie abstrakt als reine Möglichkeit, ich selbst zu sein, sondern ich lebe meine Selbstheit in ihrem konkreten Entwurf auf diesen oder jenen Zweck hin: ich existiere nur als *engagiert*, und ich gewinne nur als solcher Bewußtsein (davon), zu sein.«<sup>129</sup>

Die Pointe der Konstitution des Objekt-Anderen besteht nun darin, dass in ihr das Engagement des Anderen nicht etwa aufgehoben, sondern lediglich modifiziert erfasst wird. Es ist nämlich so, dass »das Innerweltlich-sein, das *durch mich* zum Andern kommt, ein reales Sein ist«<sup>130</sup>, durch das der Andere real qualifiziert ist. Die Objektivation lässt den Anderen also nicht zum unbelebten Ding erstarren, sondern gibt ihm seine konkrete und reale Innerweltlichkeit: »ich mache ihn sich mitten in der Welt verlieren«<sup>131</sup>.

Demnach sind zwei Formen des Engagements zu unterscheiden, nämlich ein Subjekt-Engagement und ein Objekt-Engagement. Das Subjekt-Engagement kommt mir zu sowie auch dem Anderen, insofern er als Subjekt erfasst ist:

»Kurz, insofern ich *für mich* existiere, muß mein ›Engagement‹ in einer Situation in dem Sinn verstanden werden, wie man sagt: ›Ich bin jemandem gegenüber engagiert, ich habe mich engagiert, dieses Geld zurückzugeben‹ usw.«<sup>132</sup>

Obwohl die Beispiele, die Sartre hier anführt, es suggerieren, handelt es sich bei seinem Begriff vom Engagement nicht um das rein kontingente Streben nach diesen oder jenen Zielen. Subjekt-Engagement ist nicht mit zum Beispiel »sozialem Engagement« im vulgärsprachlichen Sinne zu verwechseln, sondern es ist die ontologische Verfassung des Subjekts, die ein solches ontisches Engagement erst möglich macht. Nur in diesem ontologischen Sinne einer stets in der Welt situierten Transzendenz kann gesagt werden: »ich existiere *nur* als engagiert.« Die Objektivation des Anderen modifiziert dessen Engagement zum Objekt-Engagement:

---

<sup>129</sup> SuN 521.

<sup>130</sup> SuN 521.

<sup>131</sup> SuN 521.

<sup>132</sup> SuN 521.

»Wenn ich aber den Anderen als Objekt erfasse, vermindert sich dieses objektivierte Engagement und wird ein Objekt-Engagement in dem Sinn, wie man sagt: »Das Messer ist tief in die Wunde eingedrungen [engagé]; die Armee war in einen Engpaß eingedrungen [engagée]«.«<sup>133</sup>

Diesen *partizipialen* Gebrauch von »engager« kennt die deutsche Sprache nicht, daher ist es schwierig, den genauen Sinn der Beispiele in der Übersetzung zu fassen. Das Messer ist »in die Wunde engagiert«, das heißt, es liegt etwas in diesem Messer-Objekt, das auf das Eindringen in die Wunde hin wirkt, aber das Messer bewirkt nicht aktiv sein eigenes Eindringen. Das Engagement des Messers besteht in seiner Eingebundenheit in einen situativen Kontext, in dem es Utensil für jemanden ist, Mittel um jemanden zu verletzen. Ebenso ist der Objekt-Andere in die Welt engagiert, indem ich ihn verweltliche und in einen situativen Kontext einfüge. Da der Andere aber niemals aufhört, Subjekt zu sein, dieses Subjekt-sein vielmehr durch meine Objektivierung nur vorübergehend verdeckt wird, ist auch das Objekt-Engagement ein ontologisches Engagement, da in ihm das ontologische Subjekt-Engagement nicht ausgeschaltet, sondern nur »vermindert« und in die Welt eingebettet wird. Sartre unternimmt hier mit seinem Begriff vom Engagement einen bemerkenswerten Versuch, die Präsenz fremder Freiheit in einer Welt der Objekte fassbar zu machen. Zwar kann der Andere als Objekt niemals frei sein, aber das liegt daran, dass ich zur Rettung meiner eigenen Freiheit diese Objektivierung an ihm vorgenommen habe. Die ursprüngliche Freiheit des Anderen zeigt sich unhintergebar in der Begrenzung, die sie an meiner Subjektivität bewirkt. Auf der innerweltlichen Ebene, der Ebene der Welt-für-mich, konstituiere ich den Anderen – nicht abstrakt, sondern konkret in der Situation, ich »mache ihn sein«, wie Sartre es immer wieder ausdrückt – als Objekt und seine Freiheit als Objekt-Engagement. Der Unterschied zwischen dem Objekt-Engagement des Messers und dem des Anderen besteht darin, dass das konkrete Sein des Messers in seinen Utensilitätsbezügen völlig aufgeht, während der Andere stets transzendierte Transzendenz bleibt, er ist hinter der Maske der Objektivität, die ich ihm aufdrücke, weiterhin der Andere, der potentiell immer eine Gefahr für meine Subjektivität darstellt.

Ein weiterer Unterschied des Objekt-Anderen zu den bloßen Objekten besteht in seiner Totalität. Während die einzelnen Uten-

<sup>133</sup> SuN 521.



silien immer in einen bestimmten eingeschränkten innerweltlichen Kontext eingebunden sind, ist der Andere in Bezug zu *allen* Uten-silitätskomplexen definierbar. Er zentriert die Welt um sich – diese Polarität war bereits bei Heidegger aufgefunden worden<sup>134</sup> –, ist immer noch der Ort, an dem meine Welt abfließt, nur ist dieser Ort jetzt nicht mehr weltjenseitig, sondern in die Welt gesetzt. Er ist eine Interiorität innerhalb der Welt, ein »erstarrtes Abfließen der Objekte *meiner* Welt auf ein bestimmtes Objekt *meines* Universums hin.«<sup>135</sup> Der Objekt-Andere ist somit nicht ein Teil des Subjekt-Anderen, sondern beide sind *koextensive* Totalitäten, die zusammen das Wesen des Anderen in seiner fundamentalen Verwobenheit mit mir ergeben. Mit diesem Resultat lässt sich nach Sartre auch das Problem der Erkenntnis des Anderen klären:

»Der grundsätzliche Unterschied zwischen Objekt-Anderem und Subjekt-Anderem kommt allein daher, daß der Subjekt-Andere in keiner Weise als solcher erkannt oder auch nur erfaßt werden kann: es gibt kein Problem der Erkenntnis des Subjekt-Anderen, und die Objekte der Welt verweisen nicht auf seine Subjektivität; sie beziehen sich nur auf seine Objektheit in der Welt als – auf meine Selbstheit hin überschrittenen – Sinn des innerweltlichen Abfließens.«<sup>136</sup>

Damit sind die wichtigsten Resultate aus Sartres Analyse des Für-Andere-seins für die vorliegende Arbeit herausgestellt. Sartre selbst fasst die Ergebnisse wie folgt zusammen:

»Wir haben gelernt, daß die Existenz des Anderen in der Tatsache meiner Objektivität und durch sie mit Evidenz erfahren wird. Und wir haben auch gesehen, daß meine Reaktion auf meine eigene Entfremdung für Andere sich durch das Wahrnehmen des Anderen als Objekt äußert. Kurz gesagt, der Andere kann für uns in zwei Formen existieren: wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich, ihn zu erkennen; wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich.«<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Vgl. Kap. 3.2, S. 101.

<sup>135</sup> SuN 522.

<sup>136</sup> SuN 524.

<sup>137</sup> SuN 538.

## 4.7 Die Abkehr vom transzendentalphilosophischen Ansatz

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die Kritik Michael Theunissens<sup>138</sup> einzugehen, da in ihr ein fundamentales Scheitern der Grundintention Sartres, die transzendente Methode zu überwinden, konstatiert wird. Ausgangspunkt der Kritik ist die eben besprochene Objektivierung des Anderen als zweites negatives Moment der Beziehung zu ihm. In dieser Objektivierung liegt nach Theunissen eine bloße Umkehrung des transzendentalphilosophischen Ansatzes:

»Vom Ende her verrät sich nun aber die *gesamte* Theorie ihrem Grundzug nach als Transzendentalphilosophie. [... Das Bestreben nach ihrer Überwindung] erreicht nicht sein Ziel, weil es das transzendentalphilosophische Schema lediglich *umkehrt*. Zwar nicht der Andere, aber das Ich ist im Für-Andere-sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zuteilt; zwar nicht das fremde, aber mein Sein wird zu quasi-dinglicher Vorhandenheit. Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosophische Dualität selbst, die bipolare Einheit von Welt und ›Welt‹, von apriorischem Überwurf und faktisch Gegebenem, von Horizont und horizontal Erscheinendem.«<sup>139</sup>

Mit den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung kann Theunissens Kritik ihrerseits kritisch betrachtet werden. Diese stützt sich im Kern auf Sartres Grundintention, die Dualität von Welt und »Welt«, von horizontalem Weltentwurf und in diesem erscheinendem Seien dem zu überwinden. In jeder faktisch vollzogenen Objektivierung liegt faktisch eine solche Dualität. Daher kann es nicht darum gehen, die Dualität aus allen Seinsebenen herauszustreichen. Sartres Abkehr vom transzendentalphilosophischen Ansatz kann demnach nicht bedeuten, dass es keine Konstitution von Objektivität mehr gibt, sondern lediglich, dass diese nicht mehr zum Fundament des Seins der Subjektivität gemacht wird. Für-sich und Für-Andere sind ontologisch gleichursprünglich, aber sie lassen sich nicht auseinander herleiten, sie umfassen einander nicht. Sartres Betrachtung des Für-Andere-seins und der in ihm liegenden Objektivierungstendenzen wandeln an der Grenze zur Anthropologie. Das ist Sartre durchaus bewusst: »Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglich-

<sup>138</sup> Theunissen 1977, 225-230.

<sup>139</sup> Ebd., 226.

keit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht ›Mensch‹.<sup>140</sup>

Die Betrachtung des Für-Andere-seins ist nicht im gleichen fundamentalen Sinne ontologisch wie die Herleitung des Für-sich aus dem An-sich. Sie beruht auf zwei »faktischen Notwendigkeiten«: der Faktizität des Blicks in der konkreten Situation, dem wir nicht entgehen können und der Faktizität unseres Menschseins, das in einem Für-sich-für-Andere besteht. Faktische Notwendigkeit bedeutet hierbei den Gegenbegriff zur transzendentalen Wesensnotwendigkeit. Es ist eine Notwendigkeit, die uns nach Sartre das präreflexive Cogito enthüllt.

Meine Objektivierung des Anderen bedeutet nicht, dass sie Bedingung der Möglichkeit seines Seins ist. Sie ist Bedingung der Möglichkeit seines *Anderer-seins*. Darin liegt in der Tat eine transzendente Sichtweise. Aber die eigentliche Pointe der sartreschen Position besteht darin, dass diese Möglichkeitsbedingung ihrerseits auch noch einmal bedingt ist, und zwar *nicht* transzendental bedingt, sondern *konkret motiviert*. Im Blick des Anderen *macht* mich dieser nicht zum Objekt, sondern ich erfahre mich als Objekt-für-ihn. Darin liegt der subtile, aber entscheidende Unterschied. Damit der Andere mich explizit zum Objekt machen kann, bedarf es seinerseits meines Blicks, aber mit dieser Betrachtung ist nichts gewonnen, es sind nur die Rollen vertauscht. Der Blick geht nicht von mir zum Anderen, sondern er berührt mich vom Anderen her. In diesem Sinne »habe« ich überhaupt keinen Blick; das Phänomen des Blicks ist immer Angeblicktwerden. Ohne dass ich meine Transzendenz also faktisch verliere, fühle ich mich durch den Blick in meiner Freiheit bedrängt, und dies motiviert mich zu jener transzendental zu nennenden Anstrengung, den Anderen als Objekt in seine Schranken zu weisen.

Theunissens zweites Argument bezieht sich auf die Formulierungen Sartres, aus denen er eine Freigabe des Anderen im heideggerischen Sinne herausliest. »Und gerade dieses Sichlosreißen, das das Sein des Für-sich ist, macht, daß es einen Andern gibt.«<sup>141</sup> Der Andere erfährt »im Zusammenbruch seiner eigenen Transzendenz Sinn und Seinsgeltung erst aus meinem Entwurf«<sup>142</sup>, aber es ist eine Seinsgeltung, die besagt, dass es den Anderen »gibt«, und damit ist

---

<sup>140</sup> SuN 506.

<sup>141</sup> SuN 508.

<sup>142</sup> Theunissen 1977, 226.

eine Bestätigung seiner Existenz durch meine Erkenntnis gemeint. Ich gebe den Anderen also nicht wie bei Heidegger in Hinsicht auf eine authentische Seinsweise frei, sondern in Hinsicht auf meine mögliche Erkenntnis von ihm. Der transzendente Ansatz findet sich so nicht, wie Theunissen annimmt, im Grundzug der gesamten sartreschen Theorie, sondern er ist Teil dieser Theorie, er bildet sich auf einer Ebene, die den ursprünglichen Bezug zum Anderen immer schon verlassen hat, aber trotzdem nicht von diesem getrennt werden kann, weil *aus* dem ursprünglichen Bezug die Notwendigkeit erwächst – und zwar als faktische, nicht als transzendente Notwendigkeit –, einen transzendentalen Standpunkt einzunehmen. In diesem Sinne ist auch das letzte Zitat Sartres zu lesen, das im vorigen Abschnitt angeführt wurde, dass nämlich der Andere in zwei möglichen Formen für uns existieren kann, nämlich unerkennbar, aber evident, oder erkannt, aber nur innerweltlich und damit als wahrscheinlich. Die Synthese dieser beiden Formen – damit endet das Zitat – ist nicht möglich. Aber es ist ein ständiger *Übergang* zwischen diesen Formen nicht nur möglich, sondern faktisch im konkreten Umgang mit Anderen stets wirklich. Sartres Bemühung zur Überwindung des transzendentalen Standpunktes hat nicht zu dessen Auflösung geführt, sondern sie hat ihm seinen Platz innerhalb des konkreten Zugangs zu und des Umgangs mit Anderen zugewiesen.

Das Problem des Anderen wurde damit bei Sartre neu verortet. Der Andere ist nicht primär ein Problem *für* die Reflexion, sondern das problematische Auftreten des Anderen ermöglicht und weckt die Reflexion und zwingt sie, den eigenen Standpunkt zu behaupten. Damit ist aber auch gezeigt, dass der Andere nicht »problematisch« im Sinne eines philosophisch zu lösenden Problems ist, sondern dass sein Problemcharakter integraler Bestandteil der Existenz ist. Ohne den Anderen gäbe es keinen Selbstbezug, oder ontologisch ausgedrückt: Das Für-sich braucht ein anderes, das gleichsam als Eindämmung und Eingrenzung der Seinsdekompression fungiert. Das eigene Streben danach, das zu sein, was ich bin, kann nur mit Hilfe des Anderen gelingen, ich »benötige [...] Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können«<sup>143</sup>, und dieser Prozess mündet nicht in ein An-sich-sein, sondern in jene lebendige sich selbst vollziehende Bewegung: die Existenz. Im nun noch ausstehenden letzten Kapitel wird Merleau-Ponty das Problem des Anderen in seinem Ver-

<sup>143</sup> SuN 407, vgl. oben.

hältnis zur Reflexion und zur Existenz noch einmal umformen; er wird dies unter dem Primat des *Leibes* als des Milieus, in dem sich die Existenz vollzieht, tun.

## 5. Maurice Merleau-Ponty: Leibliches Sein zur Welt und mit Anderen

Die vorangegangenen Betrachtungen haben eine grundlegende Tendenz innerhalb der existenzphilosophischen Phänomenologie aufgezeigt. Der natürliche Dialog zwischen mir und der Welt ist stets bedroht aufzubrechen. Bei Husserl ist es die radikal vollzogene ἐποχή, die uns unseren Zugang zur Welt besser verstehen lässt, die uns aber allerdings auch den Anderen zum Problem werden lässt. Bei Heidegger benötigt das Dasein keine phänomenologische Reduktion, um zu sich zu finden, allerdings bedarf es einer radikalen Vereinzelung, um die Möglichkeit eigentlichen Selbstseins aufbrechen zu lassen. Das Mitdasein wird dadurch an den Rand des existenzphilosophischen Blickfeldes gedrängt. Sartre legt großes Gewicht auf die Wechselseitigkeit der Beziehung Ich-Anderer, allerdings ist es eine Beziehung gegenseitigen Weltentzugs. Im Für-Andere-sein ergibt sich überhaupt erst die Möglichkeit für das Bewusstsein, auf sich zurückzukommen, allerdings um den Preis eines latent immer vorhandenen Blicks, in dem die Welt aufbricht und durch den sie abfließt.

Mit Maurice Merleau-Ponty tritt nun ein Denker in unsere Untersuchung ein, dem es darum geht, den natürlichen Dialog, die tiefe Verbundenheit von mir und Welt so wie von mir und dem Anderen philosophisch zu erfassen.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eine gut lesbare allgemeine Einführung in das Denken Merleau-Pontys bietet Paul Good: *Maurice Merleau-Ponty: Eine Einführung* (Good 1998). Eine frühe Einführung unter besonderer Berücksichtigung der Intersubjektivität stammt von Mary Rose Barral: *Merleau-Ponty : The role of the body-subject in interpersonal relations* (Barral 1965); ebenfalls hervorzuheben ist, weil die Auswahl der dort behandelten Philosophen denen in dieser Arbeit entspricht, das Buch von Christopher Macann: *Four phenomenological philosophers : Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Macann 1993); schließlich als kompakten Einstieg im Zusammenhang der französischen Phänomenologie das Kapitel über Merleau-Ponty bei Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich* (Waldenfels 1998), 142–217.

Er muss sich dabei vor der Gefahr hüten, durch die Macht der Reflexion diese Verbundenheit zu übergehen, sie dadurch aufzubrechen und damit anschließend nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit in den Blick zu bekommen. Der Andere darf nicht länger als Eindringling in meine Welt gesehen werden, den ich durch welche konstitutive Leistungen auch immer zurückzudrängen versuche. Dass dies sowie so nie vollständig gelingen kann, hat Sartre gezeigt.

Der Hauptteil dieses Kapitels wird sich mit Merleau-Pontys Hauptwerk von 1945 befassen, der *Phänomenologie der Wahrnehmung*<sup>2</sup>. Dieses Werk ist das wohl in sich geschlossenste und umfassendste Zeugnis des Denkens des französischen Philosophen, eines Denkens, das allerdings weitere Entwicklung erfahren hat. Während hier noch eine kritische Auseinandersetzung und – wie der Titel es bereits anzeigt – eine Adaption der Phänomenologie im Dienste einer philosophischen Theorie der Wahrnehmung im Vordergrund steht, wird es später eine Bewegung »von der Wahrnehmung zum Ausdruck«<sup>3</sup> und eine Hinwendung zu einer Ontologie des *être brut* geben. Da Merleau-Ponty in diesen späteren Phasen seines Denkens den Boden der existenzphilosophischen Phänomenologie verlässt, stehen sie hier nicht mehr im Kern der Untersuchung. Dennoch wird es am Schluss einen kurzen Ausblick auf die Spätphilosophie geben. Ohne dabei in die Diskussion eingreifen zu wollen, ob Merleau-Pontys Denken insgesamt in zwei Phasen zerfällt, so wie es Merleau-Ponty bisweilen selbst suggeriert, ob das spätere Denken, wie Bernhard Waldenfels schreibt, eine »Radikalisierung«<sup>4</sup> der früheren Denkweise darstellt, oder ob das Werk insgesamt ein homogenes Ganzes darstellt, wird dabei der Versuch unternommen, zumindest in Bezug auf die Intersubjektivitätsproblematik aufgrund des Tiefgangs der Gedanken, die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausgesprochen werden, das Spätwerk eher als eine vertiefende Ergänzung als eine radikale Neufassung zu verstehen.

Den Boden für die in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vollzogene Umformung des Problems des Anderen bilden die bereits besprochenen Positionen, bei deren Betrachtung sich eine bestimmte Entwicklungslinie herauskristallisiert hat, eine Linie von der reflexi-

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966) [PhW]; im Original: *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty 1945).

<sup>3</sup> Good 1998, 147.

<sup>4</sup> Waldenfels 1998, 198.

ven Fassung des Problems des Anderen über die existenzielle Vereinzelung, die den Anderen ausschließt, bis hin zu einer Fassung des Problems der Reflexion, das im Anderen gründet, eine Linie also der Vertiefung der reflexiven Problematik, die zur eigentlichen Problematik der Reflexion führt. Diese Linie wird bei Merleau-Ponty ihre systematische Vollendung finden, indem er zeigt, dass die Reflexion *und* der Andere gleichursprünglich im Phänomen der *Selbstgegebenheit* gründen. Weder ist es letztlich die Aufgabe der Reflexion, den Anderen konstitutiv hervorzubringen, noch ist es ursprünglich der Andere, der mir die Reflexion erst ermöglicht. Beide Bewegungen gründen vielmehr in der einzigartigen und geheimnisvollen Bewegung der Existenz selbst. Das ist der tiefste Punkt, den die existenzphilosophische Phänomenologie erreichen kann. Von hier aus gibt es nichts, was durch Analyse weiter aufzuklären wäre, es bleibt lediglich die Analogie zu jener anderen rätselhaften Bewegung, die sich im Grunde der Existenz vollzieht: der Zeit. Damit findet die in dieser Arbeit herausgearbeitete Gedankenlinie ihre Vollendung. Es wird deutlich, dass der Weg, den die Philosophie, angeregt durch das Problem des Anderen, gegangen ist, kein vermeidbarer Umweg war, dass das Ziel seine Bedeutung erst im Durchlaufen der einzelnen Stationen erhält und dass Philosophie und unreflektiertes Leben einander nicht ausschließen. So wie die Existenz in sich auch den Anderen immer mitvollzieht, so muss auch die Philosophie, um zum Kern der Existenz vorzudringen, lernen, nicht nur sich, sondern gleichursprünglich den Anderen zu denken. Andererseits wird es immer einen Punkt geben, hinter den die Philosophie nicht gelangen kann, weil die Rätsel des Denkens letztlich Ausdruck der rätselhaften Existenz sind, deren *Selbstverhältnis* keinesfalls die *Selbstdurchsichtigkeit* impliziert; dies gilt es, zu verstehen.

## 5.1 Die Wahrnehmung als präobjektive Sicht

Versuchen wir eine erste Annäherung an Merleau-Pontys Hauptwerk über eine Interpretation des Titels. Eine *Phänomenologie* ist darin angekündigt, und zwar eine solche *der Wahrnehmung*. Nun möchte man gleich einwenden, dass sich Phänomenologie doch eigentlich immer mit Wahrnehmung befasst. Bei Merleau-Ponty aber ist die Wahrnehmung nicht nur Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung, deren Ziel es wäre, Wahrnehmung geistig zu erfassen



und zu durchdringen, sondern die Wahrnehmung soll ihren Status der Ursprünglichkeit, des unmittelbaren Weltzugangs, behalten und durch die Philosophie etablieren. Das Subjekt ist bei Merleau-Ponty ursprünglich nicht transzendente Subjektivität, sondern Wahrnehmungssubjekt. Belege dafür liefern ihm die moderne Psychologie, insbesondere die Gestalttheorie.

Diese Hinwendung zur Wahrnehmung, ihre Etablierung gegenüber dem Denken, findet man bei Merleau-Ponty bereits sehr früh. Im Jahre 1933 etwa, also mehr als zehn Jahre vor der Veröffentlichung der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, stellt er in einem Arbeitsentwurf fest, »dass die Wahrnehmung keine Operation des Verstandes ist.«<sup>5</sup> Gegen die kritizistische Position, die davon ausgeht, dass den rohen Empfindungsdaten ihre Form durch eine Leistung des Verstandes zuteil wird, wendet er unter Berufung auf die Gestalttheorie ein, »die ›Form‹ sei vielmehr in der sinnlichen Erkenntnis selbst gegenwärtig«<sup>6</sup>. Die in der Gestalttheorie zentrale Struktur »Figur auf einem Grund« ist keine durch die transzendente Subjektivität gestiftete Synthesis, sondern sie ist eine Struktur, die im Sinnlichen selbst liegt. 1934 schreibt Merleau-Ponty hierzu: »Im Allgemeinen muss man sagen, dass die primitive Wahrnehmung eher auf Beziehungen als auf isolierte Elemente gerichtet ist – *sichtbare* und nicht *gedachte* Beziehungen.«<sup>7</sup> Diese Grundeinsichten werden für Merleau-Ponty – auch in späteren Phasen seines Denkens – stets von Bedeutung sein. Auch wenn er in seinem späten Schaffen von der Wahrnehmung als zentralem Gegenstand seines Denkens abrückt, werden ihn die Probleme der Sichtbarkeit und unseres rätselhaft urtümlichen Wahrnehmungsglaubens stets weiter beschäftigen.<sup>8</sup>

Im Jahre 1946, also kurz nach Erscheinen der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, verteidigt Merleau-Ponty die These vom Primat der Wahrnehmung vor der *Société française de philosophie*. Dort lautet sie wie folgt:

»Die Materie geht mit ihrer Form ›schwanger‹, was im Grunde so viel bedeutet wie, dass jede Wahrnehmung innerhalb eines bestimmten Horizonts und

---

<sup>5</sup> Merleau-Ponty: Arbeitsentwurf über die Natur der Wahrnehmung (1933), in: ders., *Das Primat der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 2003c), 7 – 9, hier: 7.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty: Die Natur der Wahrnehmung (1934), in: Merleau-Ponty 2003c, 10 – 25, hier: 19.

<sup>8</sup> Vgl. etwa SU 17 ff.

schließlich in der ›Welt‹ stattfindet, von denen uns sowohl der eine als auch die andere eher praktisch gegenwärtig sind, als dass sie ausdrücklich von uns erkannt und gesetzt werden, und dass die gewissermaßen organische Verbindung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und der Welt prinzipiell den Widerspruch zwischen der Immanenz und der Transzendenz umgreift.«<sup>9</sup>

In diesem Zitat sind jene Grundmotive Merleau-Pontys angelegt, die wir im Folgenden herausarbeiten werden. Welt und Wahrnehmungshorizont sind nicht transzendente Gegenstände unserer Erkenntnis, sie sind auch keine immanenten Transendenzen, also Setzungen der Subjektivität, sondern sie sind das Milieu der Wahrnehmung, das vom wahrnehmenden Subjekt immer schon übernommen ist. Diese Übernahme, die »praktische Gegenwart« der Welt, liegt vor einer möglichen Trennung in Subjekt und Objekt, in Immanenz und Transzendenz. Die »organische Verbindung« zwischen Subjekt und Welt, die hier angesprochen wird, ist schließlich der zentrale Gegenstand der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: der Leib. Insgesamt stellt dieses Konzept eine Aufwertung der Stellung der Wahrnehmung gegenüber dem Denken dar, allerdings ohne das Denken dabei herabzusetzen: »Die wahrgenommene Welt wäre der Hintergrund, der von jeglicher Rationalität, jedem Wert und jeder Existenz vorausgesetzt wird. Eine derartige Auffassung zerstört weder die Rationalität noch das Absolute. Sie versucht vielmehr, beides auf die Erde herabzubringen.«<sup>10</sup>

Wahrnehmung bei Merleau-Ponty ist also kein erkenntnisbildender Akt, sondern ursprünglicher Existenzmodus der Subjektivität. »Wahrnehmung ist nicht Wissenschaft von der Welt, ist nicht einmal ein Akt, wohlervogene Stellungnahme, doch ist sie der Untergrund, von dem überhaupt erst Akte sich abzuheben vermögen und den sie beständig voraussetzen.«<sup>11</sup> In diesem Sinne geht die ursprüngliche Wahrnehmung jeder Reflexion voraus, sie ist »nicht-thetische, vorobjektive und vorbewußte Erfahrung«<sup>12</sup>. Die der Wahrnehmung angemessene philosophische Theorie ist nach Merleau-Ponty die Phänomenologie, weshalb es angebracht ist, zunächst sein spezielles Verständnis von Phänomenologie zu erläutern.

<sup>9</sup> Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen (1946), in: Merleau-Ponty 2003c, 26 – 84, hier: 26 f.

<sup>10</sup> Ebd., 27.

<sup>11</sup> PhW 7.

<sup>12</sup> PhW 282.

Das berühmte Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, in dem Merleau-Ponty seinen Begriff von Phänomenologie dargestellt, wurde bereits oben in der Einleitung erwähnt.<sup>13</sup> Nach dem bisher Entwickelten kann nun dieser Ansatz auf dem Boden der husserlschen Theorie noch präziser gefasst werden, als es zu Beginn unserer Untersuchung möglich war. Die Phänomenologie Merleau-Pontys lebt von einem inneren und einem äußeren Gegensatz, die beide eng miteinander verwoben sind. Der äußere Gegensatz ist die Abgrenzung vom wissenschaftlichen Denken. An die Stelle der Methode der reflexiven Analyse tritt in der Phänomenologie die Methode der Deskription: »Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären«<sup>14</sup>. Darin liegt, ganz wie bei Husserl, nicht eine Absage an die Wissenschaft, sondern eine Fundierungsabsicht.

»Das Universum der Wissenschaft gründet als Ganzes auf dem Boden der Lebenswelt, und wollen wir die Wissenschaft selbst in Strenge denken, ihren Sinn und ihre Tragweite genau ermessen, so gilt es allem voran, auf jene Welterfahrung zurückzugehen, deren bloß sekundärer Ausdruck die Wissenschaft bleibt.«<sup>15</sup>

Die wissenschaftliche Welt ist bloß sekundärer Ausdruck der wahrgenommenen Welt, und die wahrgenommene Welt ist nicht einfach die Gesamtheit der Erscheinungen, sondern das »natürliche Feld und Milieu«<sup>16</sup>, das sich um mich herum und durch mich hindurch eröffnet und zu dem ich immer schon in Verhältnis stehe. Der generelle Verdacht, dass die Wissenschaft und ihre Methode die Unmittelbarkeit des Weltzugangs verfehlt, bleibt für Merleau-Ponty zeitlebens ein zentrales Motiv seines Denkens, auch wenn er später die verfehltete Unmittelbarkeit eher in der Kunst und im Ausdruck als in einer Phänomenologie aufsucht. So findet sich noch im letzten von Merleau-Ponty veröffentlichten Aufsatz *L'œil et l'esprit*, deutsch »Das Auge und der Geist«, von 1961 die Rede vom wissenschaftlichen Denken als »Denken im Überflug«<sup>17</sup>, das die lebendige Nähe der

---

<sup>13</sup> Vgl. S. 30 ff. Remy C. Kwant schreibt in *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty* über das Vorwort der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Its pages are among the very best that have been written about phenomenology.« (Kwant 1963, 3)

<sup>14</sup> PhW 4.

<sup>15</sup> PhW 4.

<sup>16</sup> PhW 7.

<sup>17</sup> Maurice Merleau-Ponty: »Das Auge und der Geist« (Merleau-Ponty 2003a) [AG], 277.

Welt verfehlt: »Die Wissenschaft experimentiert mit den Dingen und verzichtet darauf, ihnen beizuwohnen.«<sup>18</sup> Die scheinbare Luzidität der Welt in der Wissenschaft verdeckt ihre wesenhafte geistige Undurchdringlichkeit, und das wissenschaftliche Denken »muß sich in ein vorausgehendes ›Es gibt‹ zurückversetzen, in die Landschaft und auf den Boden der wahrnehmbaren Welt und der ausgestalteten Welt, wie sie in unserem Leben, für unseren Leib da sind«<sup>19</sup>.

Die Phänomenologie hingegen zielt auf den unmittelbaren Weltbezug, auf die Lebenswelt, die Faktizität menschlichen Lebens. Zugleich hat sie aber den Anspruch, als Philosophie eine strenge Wissenschaft zu sein. Hierin liegt der innere Gegensatz, der die Phänomenologie prägt. »Phänomenologie ist Transzendentalphilosophie, die die Thesen der natürlichen Einstellung, um sie zu verstehen, außer Geltung setzt – und doch eine Philosophie, die lehrt, daß Welt vor aller Reflexion in unveräußerlicher Gegenwart ›je schon da‹ ist, [...]«<sup>20</sup> Dieser innere Gegensatz verweist auf das gegensätzliche Selbstverhältnis der Reflexion, das es zu bedenken gilt, will die Philosophie nicht den Fehler der Wissenschaft wiederholen. Eine Phänomenologie kommt ohne Reflexion nicht aus, aber eine radikal vollzogene Reflexion stößt – wie bereits bei Husserl gesehen – an die Grenzen dessen, was reflexiv zu erfassen ist:

»Aufgabe einer radikalen Reflexion, einer solchen, die sich selbst verstehen will, ist es paradoxerweise, die unreflektierte Welterfahrung wiederzuentdecken, um in ihren Zusammenhang auch die Einstellung auf Verifikation und alle reflexiven Operationen zurückzusetzen und also die Reflexion auch selbst als eine der Möglichkeiten meines Seins erscheinen zu lassen.«<sup>21</sup>

In dieser Passage steckt gleich mehrerlei: Reflexion ist immer »Reflexion auf ein Unreflektiertes«<sup>22</sup>, das heißt, dass jede Reflexion geschichtlich ist, indem sie irgendwann einen Anfang nahm, aber dass sie zugleich dazu neigt, diesen Anfang, ihren unreflektierten Kern, zu vergessen. Radikale Reflexion ist Reflexion zweiter Ordnung, sie reflektiert sich selbst und versucht im Grunde das Unmögliche, indem sie nämlich bemüht ist, ihren eigenen unreflektierten Ursprung zu thematisieren. Man könnte nun denken, es wäre besser, überhaupt

<sup>18</sup> Ebd., 275.

<sup>19</sup> Ebd., 277.

<sup>20</sup> PhW 4.

<sup>21</sup> PhW 282.

<sup>22</sup> Vgl. PhW 6.

nicht erst anzufangen zu reflektieren, um die Unmittelbarkeit des Weltzugangs nicht unnötig zu gefährden. Aber es steckt auch ein positives Ergebnis in der Reflexion, so wie es die oben zitierte Passage andeutet, dass sie nämlich sich selbst als eine meiner Seinsmöglichkeiten enthüllt. Als wahrnehmendes Wesen bin ich zugleich auch reflektierendes Wesen. Der Bruch mit dem »Urglauben der Wahrnehmung«<sup>23</sup>, der jede Reflexion mit der Frage einleitet, was ich denn dort eigentlich sehe, ist keine Verfehlung, sondern integraler Bestandteil meiner Existenz.

Für eine Phänomenologie bedeutet das, dass diese sich am Ende selbst noch einmal zum Gegenstand haben muss, sie muss eine Phänomenologie der Phänomenologie werden.<sup>24</sup> Zunächst aber durchläuft sie – analog zu Husserl – eine Reduktion. Diese Reduktion ist, das haben wir bereits in der Einleitung festgestellt, prinzipiell unabgeschlossenbar. Nun können wir hinzufügen, dass dies allgemeiner für jegliche Reflexion gilt. »Nie vermag die Reflexion sich selbst über alle Situation zu erheben [...]. Nie vermag die Reflexion sich selbst absolut durchsichtig zu werden, stets ist sie auch sich selbst *erfahrungsmäßig* gegeben.«<sup>25</sup> Sinn dieser speziellen Reflexion, der phänomenologischen Reduktion, ist aber auch gar nicht, ihre Gegenstände zu letztgültig durchsichtiger Erkenntnis zu bringen, sondern eben jene vorbewusste Strömung der Existenz explizit zu machen. Das Wesen der Dinge, dem die eidetische Reduktion nachspürt, besteht nicht in deren geistiger Durchdringung, der Durchgang durch das Wesen ist »nicht Ziel, sondern Mittel«<sup>26</sup>, Mittel, unserem Engagement in der Welt nahezukommen, indem wir versuchsweise »von unserem Engagement zurücktreten«<sup>27</sup>. Die dafür nötige Selbstdistanz bedarf des Feldes der Idealität des Wesens, da »unsere Existenz so gänzlich benommen ist von der Welt, daß sie nicht im gleichen Moment, in dem sie der Welt sich zuwirft, sich selbst als solche zu kennen vermag«<sup>28</sup>. Die Benommenheit von der Welt zeugt von ihrer unhintergehbaren Faktizität; das Urfaktum ist keine transzendente Setzung, sondern die ständige »These des Lebens«: »Es gibt die

---

<sup>23</sup> PhW 282.

<sup>24</sup> Vgl. etwa PhW 418.

<sup>25</sup> PhW 65.

<sup>26</sup> PhW 11.

<sup>27</sup> PhW 11.

<sup>28</sup> PhW 12.

Welt.«<sup>29</sup> In diesem Sinne, als unabschließbare Explikation eines unhintergehbaren Faktums, ist die Eidetik nach Merleau-Ponty »Methode eines phänomenologischen Positivismus, der das Mögliche auf das Wirkliche gründet«<sup>30</sup>.

Merleau-Ponty zitiert an dieser Stelle die berühmte Formulierung Husserls aus den *Cartesischen Meditationen*: »Es ist die ›noch stumme Erfahrung, die ... zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist‹. Wie Netze vom Meeresgrund das zuckende Leben der Fische und Algen ans Licht heben, so müssen die Wesen Husserls in sich die Erfahrung in all ihren lebendigen Bezügen einfangen.«<sup>31</sup> Diese noch stumme Erfahrung liegt in der Intentionalität, und zwar nicht in der Intentionalität der Akte, sondern der von Husserl so bezeichneten fungierenden Intentionalität, »in der die natürliche vorprädikative Einheit der Welt und unseres Lebens gründet, die deutlicher als in objektiver Erkenntnis erscheint in unserem Wünschen und Schätzen und in unserer Umwelt und die gleichsam den Grundtext liefert, den unser Erkennen in eine exakte Sprache zu übersetzen sucht.«<sup>32</sup>

Was unterscheidet aber nun bei allen festzustellenden Parallelen die Phänomenologie Merleau-Pontys von derjenigen Husserls? Es ist vor allem die Tatsache, dass hier nicht die transzendente Subjektivität der sich in jeder Reduktion durchhaltende Kern der Weltkonstitution ist, sondern der Leib. Der Leib ist bei Merleau-Ponty nicht nur die Schnittstelle zwischen Mensch und Welt, Umschlagpunkt zwischen Subjekt und Objekt, sondern er ist einheitliches Medium einer ursprünglichen Bezogenheit: der Existenz. Existenz bedeutet bei Merleau-Ponty eine in ihrem eigenen Strömen sich erhaltende Verbundenheit, die jeder Trennung vorausgeht: »Die Einheit von Leib und Seele ist nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung zwischen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹. Sie vollzieht sich von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst.«<sup>33</sup> Existenz ist hier ein Aus-sich-hinaus-Stehen als in die Offenheit der Welt gerichtete Bewegung, oder in Merleau-Pontys Worten *être-au-monde*. In der deutschen Übersetzung von Rudolf Boehm wird dieser

<sup>29</sup> PhW 14.

<sup>30</sup> PhW 14.

<sup>31</sup> PhW 12, vgl. CM 40.

<sup>32</sup> PhW 15.

<sup>33</sup> PhW 114.

zentrale Terminus treffend als »Zur-Welt-sein« übersetzt, um den Aspekt einer »Hingebung« des Subjekts an die Welt«<sup>34</sup> zu betonen.

Die existenzielle Bewegung auf die Welt zu ist anders als bei Heidegger kein Verfallen<sup>35</sup>, kein Aufgehen im Man, sondern sie ist geradezu für uns in ursprünglichster Weise welteröffnend. Zugleich eröffnet sie aber auch den Spielraum der Subjektivität, und in dieser Hinsicht ist die Rede von einer Bewegung auf die Welt zu etwas irreführend, da sie zunächst einmal wie eine Bewegung vom Subjekt zur Welt anmutet. Aber »es gibt keinen inneren Menschen: der Mensch ist zur Welt, er kennt sich allein in der Welt.«<sup>36</sup> Der Ausgangspunkt der Bewegung der Existenz ist weder der innere Mensch noch das Objekt, sondern der Leib, und von ihm aus gehen Bewegungen in beide Richtungen: auf das Subjekt hin und auf die Welt hin. Zur-Welt-sein bedeutet Hingabe an die Welt und Situiert-sein, bedeutet Verankerung in einem Milieu offener Möglichkeiten, bedeutet Freiheit und zugleich eine Forderung der Welt an mich, mich in dieser Situation zu ihr zu verhalten, »wie etwa die ersten Töne einer Melodie einen gewissen Schluß verlangen, ohne daß damit dieser selbst schon bekannt wäre«<sup>37</sup>.

In dieser ursprünglichen Bezogenheit von Subjekt und Welt aber zeigt sich nun, dass das Feld der Existenz kein anderes ist als das Feld der ursprünglichen Wahrnehmung, wie sie oben dargelegt wurde. Damit schließt sich der Kreis: die Phänomenologie der Wahrnehmung ist im Grunde eine Phänomenologie der Existenz. Wahrnehmung ist ursprünglich kein Erkenntnisprozess, sondern Wahrnehmung als Übernahme von Sinn. »Zur Welt seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*«<sup>38</sup>, darin liegt nichts anderes als die Unhintergebarkeit der Existenz. Am deutlichsten drückt sich die Verbindung von Wahrnehmung und Existenz aus, wenn Merleau-Ponty vom Zur-Welt-sein als »präobjektiver Sicht«<sup>39</sup> spricht.

Damit ist bereits ein Hinweis auf die *Methode* der Phänomenologie der Wahrnehmung gegeben. Es geht allgemein gesprochen um den »Umsturz des objektiven Denkens der klassischen Logik und Philosophie überhaupt, die Ausschaltung aller weltlichen Kate-

<sup>34</sup> PhW 7, Anm.

<sup>35</sup> Vgl. Good 24.

<sup>36</sup> PhW 7.

<sup>37</sup> PhW 103.

<sup>38</sup> PhW 16.

<sup>39</sup> PhW 104.

gorien, die ›Bezweiflung‹ – im Cartesianischen Sinn – der vermeintlichen Evidenzen des Realismus und der Vollzug einer echten ›phänomenologischen Reduktion‹.<sup>40</sup> Die präobjektive Sicht des Zur-Welt-seins soll freigelegt werden, indem das »objektive Denken« umgestürzt wird. Objektiv ist ein Denken zu nennen, das Vollzüge der Existenz als »Prozesse dritter Person«<sup>41</sup> denkt. Für den Vollzug der echten phänomenologischen Reduktion reicht es allerdings auch nicht aus, die objektive Sicht in die Sphäre der Bewusstseinsimmanenz zurückzunehmen. Die Betrachtung der *cogitationes* eines *cogito* ist letztlich »Erkenntnis in erster Person«<sup>42</sup>, verfehlt damit ebenfalls die präobjektive Sicht und ist im Übrigen verantwortlich für die sich in allen psychologischen Wissenschaften durchhaltende Unterscheidung zwischen Psychischem und Physiologischem. Die Reduktion, die der Phänomenologie der Wahrnehmung methodisch zugrunde liegen soll, muss also anders vorgehen als diejenige Husserls. Die *Lebenswelt* des späten Husserl, das Feld konkreten menschlichen Lebens ist bei Merleau-Ponty nicht nur Ausgangspunkt, sondern durchweg das Feld, auf dem alle Forschung verbleiben soll.

»Zur ersten Aufgabe der Philosophie wird so der Rückgang auf die diesseits der objektiven Welt gelegene Lebenswelt, um aus ihr Recht und Grenzen der Vorstellung einer objektiven Welt zu verstehen, den Dingen ihre konkrete Physiognomie wiederzugeben, das eigentümliche Weltverhältnis eines Organismus und die Geschichtlichkeit der Subjektivität zu begreifen; um Zugang zu gewinnen zum phänomenalen Feld der lebendigen Erfahrung, in dem Andere und Dinge uns anfänglich begegnen, zum Ursprung der Konstellation von Ich, Anderen und Dingen.«<sup>43</sup>

Einen Zugang zu gewinnen zu einem Feld, in dem wir uns je schon befinden, kann nur in besonders behutsamer und bedachter Weise geschehen, ohne dabei wieder ins objektive Denken abzugleiten, und es kann nur dort geschehen, wo dieses Feld sich ursprünglich bildet. Es gilt, »den Sinn von Welt und Geschichte zu fassen *in statu nascendi*«<sup>44</sup>. Ein Denken *in statu nascendi* ist kein Denken, das wie bei Kant unter Kategorien subsumiert und getragen ist von einem

<sup>40</sup> PhW 72.

<sup>41</sup> Die Nennung der dritten Person kennzeichnet an vielen Stellen die Gefahr der Reflexion. Die dritte Person ist jene, *über die* gesprochen wird, sie ist vom Dialog ausgeschlossen und nicht dabei. Vgl. etwa PhW 78, 99, 104, 136 und weitere Stellen.

<sup>42</sup> PhW 104.

<sup>43</sup> PhW 80.

<sup>44</sup> PhW 18.



überzeitlichen transzendentalen Subjekt, sondern es ist ein zeitliches Denken, das sich »in sich selbst bindet und seine eigene Synthese verwirklicht«<sup>45</sup>.

»Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Wahrheit behaupten zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein, und d. h. um sich und mit sich ein System von Bedeutungen tragen, deren Entsprechungen, Verhältnisse und wechselseitigen Anteile des Gebrauchs fähig sind, ehe sie der Explikation bedürfen.«<sup>46</sup>

Die diesem Denken angemessene Wissenschaft kann also keine Transzendentalphilosophie, sondern muss eine genetische Phänomenologie sein.

Damit ist die Methode der Abhandlung vorgezeichnet: sie muss im Konkreten, in der Lebenswelt, ansetzen, und dort verbleiben, ohne ins Transzendente einerseits oder ins objektive Denken andererseits abzugleiten. Sie muss den Menschen als konkret sinnstiftendes wie sinnübernehmendes Wesen, also als konstituierende wie geschichtliche Subjektivität in eins auffassen. Und sie muss die Welt als »natürliches Milieu«<sup>47</sup>, Stützpunkt<sup>48</sup> und als Horizont<sup>49</sup> des lebendigen Vollzugs dieser Subjektivität auffassen. All dies wird bei Merleau-Ponty im Topos der Leiblichkeit zusammengedacht.

Im Folgenden soll nun aufgezeigt werden, wie Merleau-Ponty sein Konzept von Leiblichkeit entwickelt. Hierzu ist zunächst noch eine allgemeine Anmerkung zur Methode angebracht. Wenn man Merleau-Pontys Werke liest, befindet man sich mit ihm zusammen ständig im Dialog mit anderen wissenschaftlichen Positionen. Dabei überschreitet er nicht selten den Umkreis der strengen Philosophie und bewegt sich kongenial etwa unter den zeitgenössischen psychologischen Theorien. Merleau-Ponty stellt dabei meist zunächst den positiven Ertrag dieser Positionen heraus, um anschließend den angeführten Gedankengang weiterzudenken und an seine Grenzen und Unzulänglichkeiten zu führen. Oft fällt es daher schwer, kritisch reflektierte und eigene Position Merleau-Pontys sauber zu trennen,

---

<sup>45</sup> PhW 157.

<sup>46</sup> PhW 157, vgl. das Beispiel einer einfachen Bewegung im Zimmer bei Good 1998, 75, an dem sich zeigt, dass Orientierung gelingt, ohne dass die Welt zunächst einer subjektiven Setzung bedarf. Man könnte natürlich auch Heideggers Zuhandenheit anführen.

<sup>47</sup> PhW 7.

<sup>48</sup> PhW 401.

<sup>49</sup> PhW 118.

weil die verschiedenen Konzeptionen im Text in der Regel fließend ineinander übergehen. Paul Good hat dieses Vorgehen als »indirekte« oder »negative Methode« bezeichnet.<sup>50</sup> Neben den genannten Schwierigkeiten beim Verständnis der Gedankengänge hat ein solches Vorgehen den Vorzug, eine für die Philosophie eher ungewohnte »Nähe« zu den benachbarten Wissenschaften zu entwickeln. Die Würdigung etwa der gestalttheoretischen Erkenntnisse dürfte nicht nur aus philosophischer Sicht erhellend, sondern auch von der Warte der Gestaltpsychologie her interessant sein. Der beständige Dialog mit anderen wissenschaftlichen Positionen, der Einbezug von empirischen Ergebnissen sowie deren reduktive Reinigung von den Überformungen durch das objektive Denken ermöglichen zudem die geforderte Nähe zur konkreten Lebenswelt. Zudem macht Merleau-Ponty selbst an den Grenzen der Wissenschaft nicht Halt. Letztlich sind es für ihn Dichter wie Proust und Valéry und Maler wie Cézanne, die die Existenz *in statu nascendi* am Ursprünglichsten ausdrücken.

## 5.2 Leibliche Existenz als Dialog mit der Welt

Die Welt ist bei Merleau-Ponty dasjenige, mit dem wir in natürlicher Weise immer schon verbunden sind. Anders als bei Husserl ist der natürliche Weltbezug nicht naiv und muss somit nicht durch reflexive Analyse rekonstituiert werden, um der objektiven Welt ihren vollen und allgemeingültigen Sinn zu geben. Vielmehr gilt es, die Vorurteile einer objektiven Welt aufzudecken und abzutragen, um der natürlichen Weltsicht in all ihrer Undurchsichtigkeit zu ihrem Recht als ursprünglichem Weltbezug zu verhelfen. Die Undurchsichtigkeit – das ist das Novum gegenüber den bisher behandelten Positionen – ist nicht durch Reflexion in Erkenntnis zu überführen: »Der Bezug zur Welt, der unermüdlich in uns sich ausspricht, ist nichts, was je Analyse zu größerer Klarheit brächte: die Philosophie kann ihn nur in unseren Blick und zur Feststellung bringen.«<sup>51</sup> Die Undurchsichtigkeit unseres Weltbezugs ist vielmehr zunächst einmal auszuhalten und zu beschreiben. Am Ende wird sich dabei herausstellen, dass gerade das, was sich unserer Reflexion entzieht, in diesem Entzug den

<sup>50</sup> Good 1998, 14f.

<sup>51</sup> PhW 15.

Kern unserer Existenz bildet: »Welt und Vernunft sind nicht Problem; will man beide »geheimnisvoll« nennen, so ist es dieses Geheimnis, das selber sie definiert, nicht aber ein Rätsel, das wir zu »lösen« hätten, es ist diesseits jeglicher Lösung.«<sup>52</sup>

Der Angelpunkt unseres Weltbezugs ist bei Merleau-Ponty der Leib.<sup>53</sup> Gemeint ist hierbei natürlich nicht der materielle Körper. Der Leib ist phänomenaler Leib, aber wiederum nicht im Sinne Husserls. Erinnern wir uns daran, dass bei Husserl der Leib im Zuge der eigenheitlichen Reduktion hervortrat.<sup>54</sup> Das Phänomen »Ich als dieser Mensch« reduzierte sich eigenheitlich zum Leib. Damit ist der Leib eine Konstitution des transzendentalen Ichs, allerdings eine »merkwürdig unvollkommene« Konstitution. Bei Merleau-Ponty wird diese merkwürdige Unvollkommenheit zwar wieder und sogar mit zentraler Bedeutung thematisiert, allerdings ist der Leib bei ihm ursprünglicher als jede Konstitution.<sup>55</sup> Wir *haben* nicht einfach nur einen Leib, sondern als immer schon in der Welt situierte Wesen *sind* wir unser Leib, er ist »das Vehikel des Zur-Welt-seins«<sup>56</sup>.

Die Analysen des Leibes, die den Kern der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bilden, haben dementsprechend nicht den Leib zum *Gegenstand*, weil seine gegenständliche Fassung wieder ein Abgleiten in den Objektivismus bedeuten würde, sondern sie thematisieren bestimmte Wahrnehmungsphänomene, in deren Betrachtung die Leiblichkeit unserer Existenz hervorscheint. Das *Denken vom Leib her*, das Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* vollzieht, fasst diesen als *zweideutig*, und das bedeutet, dass er in eins »subjektiv« und »objektiv« fungiert und damit viel mehr als nur die

---

<sup>52</sup> PhW 17 f. Zum Rätsel bei Merleau-Ponty vgl. den Artikel »Welt-Rätsel : Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewusstseins« von Käte Meyer-Drawe (Meyer-Drawe 1996), hier 212: »Während Husserl aber meint, die Welträtsel mit Hilfe der transzendentalen Reduktion lösen zu können, will Merleau-Ponty das Wunder des Bewußtseins zurückgewinnen, eine letzte Rätselhaftigkeit, die nicht zu lösen ist.«

<sup>53</sup> Einen umfassenden Überblick zur Phänomenologie des Leibes bietet Bernhard Waldenfels: *Das leibliche Selbst* (Waldenfels 2000); zu den ontologischen Implikationen der Leiblichkeit vgl. den Aufsatz von Walter Schweidler: »Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty« (Schweidler 1995).

<sup>54</sup> Vgl. hierzu die Betrachtungen in Kap. 2.5, S. 65 ff.

<sup>55</sup> Vgl. Käte Meyer Drawe: »Der Leib – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«« (Meyer-Drawe 1989), 23: »Leiblichkeit tritt [...] nicht an die Stelle des Bewußtseins und wiederholt die Probleme auf ihre Art.«

<sup>56</sup> PdW 106.

Schnittstelle zwischen Subjekt und Welt darstellt.<sup>57</sup> Es wird zu zeigen sein, dass in dieser Ambiguität überhaupt erst Subjektivität und Objektivität entstehen können.<sup>58</sup> Zum besseren Verständnis dieses *Denkens vom Leib her* seien einige zentrale Aspekte dargestellt.

Eine *Empfindung* etwa ist nach Merleau-Ponty nicht eine auf ein Subjekt einwirkende objektive Qualität – als solche wäre es ein Vorgang dritter Person –, sondern das Empfinden verweist stets auf unsere Leiblichkeit. Wenn ein Kind sich bereits einmal an einer Kerze verbrannt hat, so wird es beim Anblick einer brennenden Kerze zurückschrecken, nicht weil es eine Qualität dieses Objekts erkennt, sondern weil im Sehen bereits der lebendige Sinn des Abstoßenden übermittelt wird. »Das Empfinden ist die lebendige Kommunikation mit der Welt, in der diese uns als der vertraute Aufenthaltsort unseres Lebens gegenwärtig ist. Ihm verdanken wahrgenommener Gegenstand und wahrnehmendes Subjekt ihre Dichtigkeit.«<sup>59</sup> Das Medium dieser Kommunikation ist nicht unser Erkenntnisvermögen, sondern der Leib.

Der Leib ermöglicht aber nicht nur die Kommunikation mit der Welt, er beschränkt sie zugleich, indem er uns zwingt, eine Perspektive einzunehmen. Das Sehen, das von Merleau-Ponty oft exemplarisch für leibliches Wahrnehmen genommen wird, ist ein »doppelgesichtiger Akt«<sup>60</sup>, insofern jeder Gegenstand nur durch einen mitgesehenen Horizont<sup>61</sup> für uns erst zum Gegenstand werden kann.

<sup>57</sup> Bernhard Waldenfels weist in *Der Spielraum des Verhaltens* darauf hin, dass diese Ambiguität nicht aus der Einnahme verschiedener Sichtweisen resultiert, sondern eine »ontologische Zweideutigkeit« darstellt (Waldenfels 1980, 46).

<sup>58</sup> Alphonse de Waelhens fasst in seinem Vorwort »Une philosophie de l'ambiguïté« zu Merleau-Pontys *La structure de comportement* die Ambiguität geradezu als als den Schlüsselbegriff zu Merleau-Pontys Philosophie auf (Waelhens 1967).

<sup>59</sup> PhW 76.

<sup>60</sup> PhW 92.

<sup>61</sup> Zum Begriff des Horizonts bei Merleau-Ponty vgl. auch den Artikel »Hinter dem Horizont: Überlegungen im Ausgang von Merleau-Ponty« von Walter Schweidler (Schweidler 2004). Schweidler betont den Ergänzungscharakter des Horizonts: »Die Horizonte sind es demnach, wodurch der Spielraum bestimmt wird, in dem sich jene Leistung abspielt, durch welche unser bewusstes Leben die ihm allein spezifische Weise zu sein realisiert, mit der es also, wie man sagen kann, die Wirklichkeit zu dem, was diese durch es und nur durch es wird, *ergänzt*.« (ebd., 211) Die Horizontalität in diesem Sinne bleibt aber nicht auf die Wahrnehmung beschränkt, sondern gilt ebenso vom Denken: »Und nicht nur dies: In diesem Spielraum bewegt sich auch noch das, wodurch jene Steigerung bewussten Lebens in die Welt kommt, die wir das *Denken* nennen und in welcher Wahrnehmung in Erkenntnis übergeht [...]« (ebd.) Dieser Hinweis auf die

Wir können einen Gegenstand nur fixieren, indem wir andere ausblenden und zu seinem Horizont machen. Somit ist die aus der Gestaltpsychologie bekannte Konstellation Figur–Hintergrund ein Phänomen unserer Leiblichkeit. Der Horizont ist in dieser Auffassung kein dunkler Randbereich unserer Erkenntnis mehr, sondern er ist dasjenige, was »die Identität des Gegenstandes gewährleistet, als Korrelat der meinem Blick noch verbleibenden Verfügung der über die soeben betrachteten Gegenstände und der ihm zum voraus schon eigenen Verfügung über neue Einzelheiten, die zu entdecken er sich erst anschickt.«<sup>62</sup>

Gegenständliches Sehen ereignet sich also in einem lebendigen Feld horizontaler Bezüge. Dieses Feld ist aber nicht das Feld klarer und deutlicher Erkenntnis, denn ein großer Teil davon liegt beständig im Schatten. Der Horizont eines Gegenstands ist nicht nur seine ap-präsente Rückseite, sondern schließt alle um ihn versammelten Gegenstände ein, die mit ihm in lebendiger Beziehung stehen. Merleau-Ponty benutzt in diesem Zusammenhang den Begriff des *Systems*: »So vermag ich einen Gegenstand zu sehen, insofern die Gegenstände insgesamt ein System, eine Welt bilden [...]«<sup>63</sup>

Dieser Systembegriff ist für unsere Untersuchung besonders wichtig, weil Merleau-Ponty ihn mehrfach an entscheidenden Stellen benutzt, allerdings geradezu beiläufig und ohne näher auf die Bedeutung dieses Begriffs einzugehen. Ein System ist bei Merleau-Ponty mehr als nur ein strukturierter Zusammenschluss von Teilen. Es wird zu zeigen sein, dass ein System immer durch einen Horizont eingefasst wird. Der Begriff »horizontales System« ist in diesem Sinne zu verstehen. Die Unabgeschlossenheit der Horizonte bedeutet keine Beschränkung, vielmehr bildet sie jenes offene Feld, in dem Existenz überhaupt erst möglich wird. Zudem bedeutet die Horizon-

---

Tatsache, dass bei Merleau-Ponty die Horizontalität in verschiedenen Regionen unseres Weltumgangs zum Tragen kommt, stützt und motiviert unsere These vom Zusammenspiel der »horizontalen Systeme«, die im Folgenden entwickelt wird; es sind dann allerdings noch weitere Regionen der Horizontalität zu nennen. Die Verknüpfung der Horizonte jedenfalls im Sinne einer mehrdimensionalen Ergänzung leistet der Leib, worauf auch Schweidler hinweist: »Keinesfalls als Ursache, unbedingt jedoch als exemplarisches Paradigma des Erkennens von Wirklichem findet in dieser originären Form dasjenige in die Welt hinein, was nach Merleau-Ponty allen weiteren Generalisierungen als deren Urbeispiel zugrunde liegt: *mein Leib* als das *Ergänzungszentrum*, auf das alle offenen Horizonte bezogen sind [...]« (ebd., 217)

<sup>62</sup> PhW 92.

<sup>63</sup> PhW 92.

talität der Systeme, dass es in ihnen einen zentralen Punkt geben muss, eine Perspektive, auf die hin die Horizonte eben Horizonte sind. Es wird sich herausstellen, so lautet unsere These, dass die Systeme jeweils den fundamentalen Seinsweisen Subjekt, Leib und Welt und der diese umfassenden Seinsweise des Zur-Welt-seins korrespondieren. Zusammen bildet das »System der Systeme« die leibliche Existenz. Die Untersuchung des Zusammenhangs der Systeme wird also in den Kern von Merleau-Pontys existenzphilosophischer Phänomenologie führen. Dabei wird sich zeigen, dass in den Systemen zudem die Genesis von Reflexivität liegt. Reflexion ist bei Merleau-Ponty ein mehrschichtiges Phänomen. Es wird zu zeigen sein, dass jedem System eine Art Reflexion eignet, die noch kein expliziter setzender Denktakt, sondern ein durch die Existenz selbst vollzogenes Sich-auf-sich-Beziehen ist. Das in den Kapiteln über Husserl, Heidegger und Sartre entwickelte Verständnis von Reflexion wird also weiter vertieft. Insbesondere im Hinblick auf die Problematik des Anderen wird sich dabei eine neue und interessante Perspektive ergeben. Zwar ist der Andere wie bei Husserl ein Problem *für* die Reflexion, aber dies gilt nur für die Reflexion innerhalb des objektiven Denkens. Die problematische Struktur des Anderen muss nicht in einer Konstitution transzendental eingeholt werden, sondern sie verliert ihren bedrückenden Charakter durch die Aufgabe der Durchsichtigkeit des Subjekts selbst. Die präobjektive Reflexion wird geweckt durch »Spuren« einer anonymen Existenz, die noch vor aller Aufteilung in ein Selbst und einen Anderen durch die Fülle der Welt des An-sich hindurchschimmert und die Existenz auffordert, sich selbst zu vollziehen. Daraus ergibt sich allerdings am Ende das Problem, dass die Existenz faktisch doch wieder die Rolle eines »Selbst« gegenüber einem »Anderen« einnehmen muss, um situativ zur-Welt sein zu können, und dieser Rückschritt lässt sich nach Merleau-Ponty nur durch die rätselhafte *Selbstgegebenheit* erklären, die in analoger Weise nicht nur das Unreflektierte in der Reflexion, sondern auch den Anderen *im Selbst* »gibt«.

Doch zunächst zurück zur Betrachtung des Systems von Gegenständen. Es wird für die vorliegende Untersuchung hilfreich sein, die folgenden drei Merkmale eines Systems im Sinne Merleau-Pontys hervorzuheben:

1. Die Wechselseitigkeit der Bezüge
2. Die Polarität und Perspektivität der Sichtweise
3. Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution

Die Wechselseitigkeit der Bezüge zwischen den Gegenständen ist bedingt durch die Möglichkeit, prinzipiell jeden beliebigen Gesichtspunkt eines jeden Gegenstandes hervorzuheben. Die Rückseite einer Lampe ist zum Beispiel das »Gesicht«, das sie der Wand »zeigt«: »So ist jedes Ding der Spiegel aller anderen.«<sup>64</sup>

Die Polarität der Sichtweise bedeutet die Notwendigkeit der Einnahme *eines* Standpunktes. Der Gegenstand ist zwar der »von überallher gesehene« Gegenstand, aber eine Wahrnehmung dieses Gegenstandes ist nur durch ein Situiertsein im Feld der Gegenstände möglich. Insofern ist die Gleichsetzung von System und Welt im obigen Zitat verständlich zu machen: Ein System liegt nur vor als Welt, und diese ist nur Welt für ein zu-ihr-seiendes leibliches Wesen. Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution ergibt sich aus der Vermeidung des objektiven Denkens. Es gilt in der Wahrnehmung nicht mehr, den Gegenstand durch klare und deutliche Erkenntnis vollständig zu erfassen, sondern den dunklen Fleck, der in jeder Wahrnehmung liegt, als diese erst ermöglichend zu begreifen: »So wenig also behindert mich die Struktur Gegenstand–Horizont – d. h. die Perspektive – beim Sehen, daß sie vielmehr das Mittel ist, durch das die Gegenstände sich erst enthüllen, wenn sie gleich in eins das Mittel bleibt, durch das Gegenstände sich auch verbergen können.«<sup>65</sup>

Ohne die Perspektivität des Leibes gäbe es also kein System der Gegenstände, und ohne den Systemcharakter gäbe es keine gegenständliche Wahrnehmung. Die der Wahrnehmung innewohnende Lebendigkeit der leiblichen Bezüge gilt es zu bewahren. Versuchen wir nämlich, die Gegenstände vollständig zu konstituieren, so lösen wir sie aus ihren Horizonten und zerstören so das System. Von dieser Zerstörung ist letztlich auch der Leib selbst betroffen, er erstarrt zum bloßen Objekt, weil jede gegenständliche Setzung das lebendige perzeptive Bewusstsein »tötet«:

»Alles Bewußtseinsleben tendiert zur Setzung von Gegenständen, da es nur Bewußtsein, nämlich Sich-Wissen ist, sofern es sich selbst einem identifizierbaren Gegenstand erst abgewinnt. Und doch ist schon die absolute Setzung eines einzigen Gegenstandes der Tod des Bewußtseins, da sie [...] alle Erfahrung erstarren läßt.«<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> PhW 92.

<sup>65</sup> PhW 92.

<sup>66</sup> PhW 96.

Wenn der Leib mithin nicht als Objekt gesehen werden darf, so liegt der Schlüssel zu einem tieferen Verständnis der Leiblichkeit in der Betrachtung der ursprünglichen Leibwahrnehmung. Merleau-Ponty führt an dieser Stelle das pathologische Phänomen des Phantomglieds an. Wenn jemand seinen Arm deutlich spürt, obwohl dieser Arm amputiert wurde, so ist dieser Vorgang rein physiologisch nicht erklärbar. Das Auftreten und die Größe des Phantomglieds etwa sind variabel, und es gibt sogar Phantomglieder ohne Amputation. Allerdings versagt auch das psychische Erklärungsmodell, denn das Phantomglied verschwindet mit der Beseitigung der sensitiven Leiter zum Gehirn. »Das Phantomglied ist weder einfach die Folge objektiver Kausalität, noch auch einfach nur eine *cogitatio*.«<sup>67</sup> Die physiologische Theorie scheitert, weil sie das Phantomglied als Vorgang dritter Person auffasst und damit den Leib objektiviert. Die psychische Theorie scheitert, weil sie das Phantomglied als Vorgang erster Person auffasst und damit das Subjekt von seiner leiblichen Existenz trennt. Die Lösung dieses Konflikts besteht in der Berücksichtigung der Leiblichkeit. Der Leib steht nach Merleau-Ponty im ständigen Dialog mit der Welt. Ich wirke nicht nur auf die Welt ein, sondern die Gegenstände wenden sich ebenso an mich. Das Werkzeug, das der Amputierte in die Hand nehmen möchte, sendet eine Anfrage an den Leib, die dieser nicht beantworten kann, weil die Hand, die diese Antwort vollzieht, nicht mehr da ist. Das Phantomglied entsteht durch eine Überschiebung des *aktuellen* und des *habituellen* Leibes<sup>68</sup>. Der habituelle Leib, der daran gewöhnt ist, die Hand zu benutzen, überlagert hier die aktuelle physische Abwesenheit der Hand.

Es wird deutlich, dass nicht das *Cogito*, sondern der Leib selbst im Dialog mit der Welt steht. Das Phantomglied entsteht nicht »im Kopf« und ist auch kein rein mechanischer Defekt, es stellt vielmehr eine Störung des Zur-Welt-seins dar. Die Leibwahrnehmung wird hier ohne den Umweg über das Bewusstsein vom Leib selbst vollzogen.

Diese Sichtweise entspricht allgemein Merleau-Pontys Gedankenführung. Wahrnehmung ist nicht eine Leistung des Bewusstseins, sondern des Leibes, der damit das Bewusstsein überhaupt erst

<sup>67</sup> PhW 101.

<sup>68</sup> Vgl. PhW 107; in Ergänzung dazu Waldenfels 2000, 188 ff., wo darauf hingewiesen wird, dass diese Unterscheidung, die bei Husserl bereits angelegt ist, der Unterscheidung zwischen natürlichem und kulturellem Leib bei Merleau-Ponty entspricht.



ermöglicht. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das Phänomen der *Doppelempfindung*, bei der nach Merleau-Ponty eine *leibliche Reflexion* vorliegt. Eine Doppelempfindung liegt vor, wenn eine Hand die andere berührt. Hier ist der Leib zugleich Berührender und berührtes Objekt. Trotzdem empfinden wir nie eine Stelle zugleich als berührend und berührt, vielmehr alterniert die Funktion der beiden Hände, so dass die eben noch berührende Hand nun die berührte sein kann und umgekehrt: »So überrascht der Leib von außen her sich selbst im Begriff, eine Erkenntnisfunktion zu vollziehen, versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, und zeichnet also ›eine Art Reflexion‹ auf sich selbst vor [...]«. <sup>69</sup>

Der Leib vollzieht bei Merleau-Ponty also nicht nur Erkenntnisfunktionen, sondern ihm kommt auch ein elementares Reflexionsvermögen zu. An dieser Stelle findet sich bei Merleau-Ponty die erste Vertiefung des Reflexionsbegriffs gegenüber den zuvor behandelten Positionen. Es ist nicht mehr wie bei Sartre der Andere, der mich mit seinem Blick »überrascht«, und mich dazu bringt, aus mir herauszutreten und auf mich selbst zurückzukommen, sondern *der Leib überrascht sich selbst* beim Zur-Welt-sein, ohne sich aber aus diesem Engagement zurückziehen zu können. Merleau-Ponty führt also zumindest eine »Art« Reflexion bis auf die Ebene des Leibes zurück, der bei ihm als »dritte Seinsweise« <sup>70</sup> *zwischen* und im Sinne der Ursprünglichkeit *vor* Subjekt und Objekt steht. Der Leib gibt sich in der Doppelempfindung selbst eine Ahnung davon, was es heißt: zu reflektieren.

Es ist dabei charakteristisch, dass in dieser Reflexion des Leibes auf sich ein Entzugsmoment liegt, indem der Leib als selbst berührender sich nicht vollständig reflektieren kann. Dieser Aspekt wird im Phänomen der *Ständigkeit des Eigenleibes* noch deutlicher. Der Leib ist ständig wahrgenommen und bei jeder Wahrnehmung »dabei«, er verlässt mich nie. Gleichwohl ist diese Ständigkeit nicht die ständige Anwesenheit eines Objekts. Ich habe den Leib nicht *vor* mir, sondern er ist »mit mir« <sup>71</sup>. Hinzu kommt, dass ich den Leib nicht beobachten kann. Ich kann nicht um ihn herumgehen, kann meine

---

<sup>69</sup> PhW 118. Die Worte »eine Art Reflexion« sind zitiert aus der französischen Fassung von Husserls *Cartesischen Meditationen*; in der deutschen Fassung kommen sie nicht vor. Vgl. hierzu die Anmerkung von Rudolf Boehm, ebd.

<sup>70</sup> PhW 401

<sup>71</sup> PhW 115.

eigenen Augen ebenso wenig sehen, wie meine Hand sich selbst berühren kann. Auch der Blick in den Spiegel zeigt mir nicht meinen Leib, sondern eben nur ein Spiegelbild, das ich nicht bewohne. Somit zieht Merleau-Ponty den Schluss:

»Als die Welt sehender oder berührender ist so mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals »völlig konstituiert« zu sein. [...] Seine Ständigkeit ist eine absolute, die jederlei relativer Ständigkeit der eigentlichen, stets der Abwesenheit fähigen Gegenstände erst den Grund gibt. Gegenwart und Abwesenheit äußerer Gegenstände sind nur Variationen innerhalb eines dem Vermögen meines Leibes zugeeigneten primordialen Gegenwertsfeldes und Wahrnehmungsbereiches.«<sup>72</sup>

In diesen Passagen steckt mehr als nur ein Zitat aus Husserls *Ideen II*. Die Leib ist nicht deswegen unvollständig konstituiert, weil sich in seiner Konstitution eine Außen- und eine Innenperspektive überlagern, sondern weil er »sich jeder perspektivischen Variation widersetzt«<sup>73</sup>. Damit ist im Sinne der Phänomenologie eine Konstitution des Leibes überhaupt nicht möglich. Das Wesen der Dinge tritt als Invariante aller eidetischen Variation auf. Der Leib hingegen ist das absolut Invariante, das es durch seine Perspektivität überhaupt erst ermöglicht, eidetische Variationen durchzuführen. Die Unmöglichkeit der Konstitution des Leibes liegt also bei Merleau-Ponty nicht daran, dass in ihm Innen- und Außenperspektive aufeinander treffen, vielmehr ist der Leib als Urperspektive in *jeder* Konstitution notwendig vorausgesetzt.

Aus dieser Fassung des Leibes ergeben sich Konsequenzen für die Räumlichkeit und die Motorik des Eigenleibes. Erstere betrachtet Merleau-Ponty unter dem Aspekt des Körperschemas, letztere anhand eines pathologischen Falls. Das Körperschema beschreibt bei Merleau-Ponty die Eigenschaft des Leibes, als Ganzheit aufzutreten. Meine Körperteile treten stets in einer bestimmten Konfiguration auf, die allerdings nicht – wie es die Psychologie formuliert hat – durch eine Reihe von Assoziationen zustande kommt. Vielmehr sind die Lagebeziehungen meiner Glieder mir unmittelbar bewusst, ohne dass ich diese erst analytisch ermitteln müsste. Wenn ich etwa, um ein Beispiel Merleau-Pontys anzuführen, eine Pfeife halte, so »weiß ich

<sup>72</sup> PhW 117. Der Ausdruck »völlig konstituiert« zitiert nach Angaben Merleau-Pontys in einer Fußnote Husserls *Ideen II*, vgl. Kap. 2.5, S. 67.

<sup>73</sup> PhW 117.

mit einem absoluten Wissen, wo meine Pfeife ist, und *daher* weiß ich, wo meine Hand, wo mein Körper ist«<sup>74</sup>. Wenn ich die Pfeife häufiger benutze, wird sie sogar zu einer Art Verlängerung des eigenen Leibes. Der habituelle Leib ist in der Lage, sich Gegenstände *einzuverleiben*. Auf dieses Phänomen hat bereits Husserl im dritten Teil der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*<sup>75</sup> hingewiesen: »Ein Werkzeug ist eine Erweiterung des Leibes, nämlich, wenn es ›im Gebrauch‹ ist. Es ist sowohl eine Erweiterung des empfindlichen Leibes als auch des Leibes als *Willensorgan*.«<sup>76</sup> Mit Merleau-Ponty müsste man nun anfügen: das einverleibte Werkzeug ist sogar wesentlich Verlängerung *des Zur-Welt-seins*. Der Blindenstock, der für den Blinden mehr als nur ein Stock ist, *durch den hindurch* er seine Umwelt fühlt, ist ein gutes Beispiel für eine solche Erweiterung des Körperschemas.

Die Pfeife als Gegenstand betrachtet hat nun eine räumliche *Position*, die sich aus der Lage meines Leibes zu ihr ergibt. Der Leib hingegen ist selbst nicht positioniert, sondern *situert*. Das »Hier« des Leibes als Situationsräumlichkeit legt die ersten Koordinaten des Raumes fest, alle Gegenstände positionieren sich im Raum um den primordialen Leib. Dieses prä-positionale »Hier« schließt im Grunde wiederum eine Form elementarer Reflexion ein, in welcher der Leib sich vor jeder gegenständlichen Setzung auf sich selbst als in Situation befindlich bezieht.

Die Teile meines Körpers sind nun jeweils in einer bestimmten Weise konfiguriert, weil der Leib »auf [seine Aufgabe] *hin existiert*«<sup>77</sup>, weil seine Räumlichkeit als »Zone des Nicht-seins« die gegenständliche Struktur von Figur und Hintergrund erst ermöglicht. Diese Tendenz des Leibes, sich mittels des Körperschemas räumlich in die Welt hinein zu engagieren, führt zu der Schlussfolgerung: »dann aber ist das Körperschema letztlich nur ein anderes Wort für das Zur-Welt-sein meines Leibes.«<sup>78</sup>

Das Körperschema ist ein »System von Äquivalenzen«<sup>79</sup>, wobei der Begriff des Systems ganz im oben eingeführten Sinne zu verstehen ist:

<sup>74</sup> PhW 125.

<sup>75</sup> Husserl 1952a [Ideen III].

<sup>76</sup> Ideen III, 7.

<sup>77</sup> PhW 126.

<sup>78</sup> PhW 126.

<sup>79</sup> PhW 171.

1. Die Glieder des Leibes sind als Teile des Körperschemas wechselseitig aufeinander bezogen.
2. Der Leib nimmt mit Hilfe des Körperschemas einen Standpunkt ein, indem er, wie Merleau-Ponty schreibt, »dem Raum einwohnt«<sup>80</sup>.
3. Trotzdem können diese Bezüge nicht in ihrer Ganzheit analytisch aufgedeckt und durch eine Konstitution eingeholt werden.

Der letzte Punkt erinnert wieder an die Ausführungen Heinrich von Kleists zum Marionettentheater<sup>81</sup>. Der Jüngling versagt bei der Wiederholung der klassischen Pose, weil er in ihr das Körperschema der ursprünglichen Bewegung nur zu imitieren versucht, als wäre es ein reproduzierbares Schauspiel. Ebenso verfehlt der Tänzer seine Kunst, wenn er nicht aus dem Zentrum der Bewegung heraus tanzt, der Aufgabe, auf die hin sein Leib zur-Welt ist, sondern etwa die ausgestreckte Hand zum Zentrum macht und sich dadurch nicht als *situiert*, sondern zu dieser Hand *positioniert* begreift.

Das reflexive Moment, das die Motorik der falschen Bewegung des Tänzers ausmacht, kennzeichnet nach Merleau-Ponty die »abstrakte Bewegung« im Gegensatz zur »konkreten Bewegung«. Wenn ich einem Freund ein Zeichen mache, er solle zu mir kommen, so handelt es sich um eine konkrete Bewegung, bei der die Intention in der Welt, nämlich beim Freund dort drüben liegt. Ganz anders verhält es sich bei der abstrakten Bewegung:

Vollziehe ich jetzt ›dieselbe‹ Bewegung, doch ohne sie an einen gegenwärtigen oder auch nur imaginären Partner zu richten, [...] d. h. vollziehe ich eine ›Beugung‹ des Unterarms zum Oberarm bei ›Drehung‹ der Hand und mit ›Beugung‹ der Finger, so wird mein Leib, zuvor Vehikel der Bewegung, nun selbst zum Ziel der Bewegung, sein Bewegungsentwurf zielt nicht mehr auf jemanden in der Welt, sondern auf meinen Oberarm, meinen Unterarm, meine Finger, und zielt auf diese, sofern sie auch fähig sind, ihre Weltzugehörigkeit zu unterbrechen und um mich herum eine fiktive Situation zu bezeichnen [...].«<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Vgl. die Formulierungen an einer späteren Stelle (PhW 169): »Nicht also dürfen wir sagen, unser Leib sei *im* Raume, wie übrigens ebensowenig, er sei *in* der Zeit. Er *wohnt* Raum und Zeit *ein*.«

<sup>81</sup> Vgl. die Einleitung, S. 18 f.

<sup>82</sup> PhW 137.

Der Hintergrund der abstrakten Bewegung ist also nicht mehr die Welt, sondern eine konstruierte, fiktive Situation. Aus diesem Grunde scheitern der Tänzer und der posierende Jüngling.

Die Unterscheidung von abstrakter und konkreter Bewegung führt Merleau-Ponty im Zuge der Betrachtung des »Falls Schneiders«<sup>83</sup> ein, eines Kranken, dessen Leiden darin besteht, keine abstrakten Bewegungen ausführen zu können. So ist er zum Beispiel nicht in der Lage, auf seine Nase zu zeigen, weil er die dafür notwendige Abstraktion nicht vollziehen kann. Wohl kann er aber nach der Nase greifen, denn die Greifintention ist konkret in der Welt verankert. Die Welt – um noch einmal Heideggers Terminologie zu bemühen – des *Zuhandenen* ist für den Patienten Schneider problemlos zugänglich, lediglich die *vorhandenen* Dinge bereiten ihm Schwierigkeiten.

Die Krankheit Schneiders ist nun, wie Merleau-Ponty ausführlich darlegt, weder motorisch noch psychisch erklärbar. Es liegt vielmehr eine Störung innerhalb der Leiblichkeit selbst vor. Die Bedeutungen, die sich uns aus der Welt heraus zutragen, haben für den Kranken die Tragfähigkeit verloren. Die wichtige Erkenntnis, die sich in dieser Beobachtung bestätigt, besagt, dass diese Bedeutungen tatsächlich unmittelbar aus der Welt stammen und nicht erst vom transzendentalen Subjekt in sie hineingelegt werden.<sup>84</sup> Der leibliche Weltbezug ist somit *dialogisch*: »Dieser Dialog des Subjekts mit dem Objekt, in dem das Subjekt den im Objekt ausgebreiteten Sinn übernimmt und das Objekt die Intentionen des Subjekts, umgibt das Subjekt mit einer Welt, die von sich aus zu ihm spricht, und verlegt seine eigenen Gedanken in die Welt selbst.«<sup>85</sup>

<sup>83</sup> PhW 128 ff., Merleau-Ponty bezieht sich hier auf einen Fall des Gestaltpsychologen Adhémar Gelb und des Neurologen Kurt Goldstein.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu die klassische Darstellung des Schematismus und der darauf fußenden Analogien bei Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. Bei Kant ist es tatsächlich der Verstand, der die Bedeutungen schematisch in die Natur hineinregelt (KrV A 137, B 176 ff.). Es gilt der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile: »die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung [...]« (KrV A 158, B 197). In der Phänomenologie Merleau-Pontys hingegen ist die Natur *qua* Welt unmittelbar bedeutungsvoll, die Gegenstände richten sich nicht nach unserem Erkenntnisvermögen, sondern treten in einen Dialog mit dem Leib, in welchem sie sich wechselseitig Sinn zusprechen. Merleau-Ponty bemerkt zu Kant: »Das Kantische Subjekt setzt eine Welt, doch um überhaupt eine Wahrheit behaupten zu können, muß das wirkliche Subjekt allererst eine Welt haben und zur Welt sein [...]« (PhW 157).

<sup>85</sup> PhW 160 f.

Die Welt *affiziert* uns nicht nur, sie *spricht zu uns*, sie »dirigiert«<sup>86</sup> die Bewegungen des Leibes. Die »Physiognomie«<sup>87</sup> der Welt, ihre dialogische Struktur – dieses zentrale Ergebnis der existentiellen Analyse des Leibes verschafft uns die Möglichkeit, erste Vermutungen über die Fassung des Anderen bei Merleau-Ponty anzustellen. Wenn schon der natürliche Weltbezug dialogisch ist, wird das Auftreten des Anderen in der Welt kein Problem im Sinne einer Denkmöglichkeit darstellen. Die Möglichkeit einer Konstitution des Anderen muss nicht mehr verhandelt werden, da der Leib keine Konstitutionen vornimmt, sondern mit der Welt in natürlicher Weise kommuniziert. Es darf ebenfalls bereits jetzt vermutet werden, dass der Andere weder wie bei Heidegger ein Verfallen an die Welt impliziert, denn es gibt in der Leiblichkeit keine Verfallenstendenz, noch dass er wie bei Sartre mir meine Welt durch Dezentrierung stiehlt, da der Andere ebenfalls leiblich zur-Welt-ist und mich dadurch – zumindest auf der Ebene des natürlichen Weltzugangs – nicht zum Objekt degradiert.

Der Dialog zwischen Leib und Welt ermöglicht es uns, uns reflexiv über uns zu erheben; das hat die Analyse der Doppelempfindung ergeben. Die ausdrückliche Reflexion des Leibes auf sich im Sinne des objektivierenden Denkens hält die Existenz an.<sup>88</sup> Erst auf dieser reflexiven Ebene kann der Andere wieder zum Problem werden. Für den Patienten Schneider ist der Andere hingegen immer problematisch, weil bei ihm bereits der unmittelbare leibliche Dialog mit der Welt gestört ist: »Wie der Gegenstand, ›sagt‹ ihm auch der Andere nichts, die Phantome, die ihm begegnen, sind zwar nicht jener intellektuellen Bedeutung entblößt, die sich aus ihrer Analyse

<sup>86</sup> PhW 160.

<sup>87</sup> PhW 160.

<sup>88</sup> Zum Motiv des Anhaltens der Existenz vgl. Good 1998, 58: »Nur dadurch, daß ich die Bewegung der Existenz anhalte, können Teile des Leibes objektiv gegeben sein. Dabei sind sie herausgerissen aus einem Lebensganzen, in welchem sie ihre eigene Möglichkeit haben.« Es wird hier allerdings der Eindruck erweckt, ich müsste zunächst in einem willentlichen Akt die Existenz anhalten, um anschließend Teile des Leibes objektivieren zu können. Dies ist aber nicht im Sinne Merleau-Pontys, denn, wie das Beispiel der Doppelempfindung gezeigt hat, liegt die Genesis möglicher Objektivation im Überschneiden der Existenz mit sich selbst. Erst dadurch ist der Boden für das objektive Denken bereitet und dieses wird dann die Existenz »anhalten«, während der Leib übrigens im Untergrunde weiter im Kontext des Lebensganzen existierend-situativ zur Welt sein wird.

ergibt, jedoch ihrer primordialen Bedeutung, die sie der Koexistenz verdanken.«<sup>89</sup>

### 5.3 Die Zeit und das Subjekt

Wahrnehmen ist nach Merleau-Ponty immer ursprünglich leibliches Wahrnehmen. Als solches ist es, wie im letzten Abschnitt dargelegt wurde, stets horizontal im Sinne eines »Systems«. In jeder Wahrnehmung muss nun eine Art Synthesis des perspektivisch Wahrgenommenen liegen, denn sonst könnte man nicht von einem durchgängigen »Weltverständnis« sprechen. Hier kommt bei Merleau-Ponty die Zeit ins Spiel. Die Einheit der Welt ist nicht die eines abgeschlossenen Ganzen, sondern die Einheit »eines Individuums, das ich in unabweislicher Evidenz wiedererkenne, ehe es mir je gelingt, die Formel seines Charakters aufzustellen, da es in all seinen Äußerungen und all seinem Verhalten ein und denselben Stil bewahrt [...]«. <sup>90</sup> Die Synthesen der Weltwahrnehmung sind keine Bänder, die der Verstand zwischen den einzelnen Perspektiven knüpft, sondern »jede Perspektive *geht* in die andere *ein*, und wenn hier überhaupt noch von einer Synthesis zu sprechen ist, so allein von einer »Übergangssynthese«.«<sup>91</sup> Die Perspektiven gehen ineinander ein, weil sie nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich miteinander verknüpft sind. Jede gerade gegenwärtig eingenommene Perspektive ist umgeben von einem Horizont retentionaler und protentionaler Bezüge, die im ständigen wechselseitigen »Übergang« die immer unvollendete Synthese unserer Weltwahrnehmung bilden.

Merleau-Ponty gibt ein sehr anschauliches Beispiel für das Wirken der Übergangssynthesen am Beispiel der Wahrnehmung eines Tisches. Wenn ich die Augen öffne, sehe ich zunächst ein konfusees Zusammenspiel von Form und Farben. Plötzlich geht diese unbestimmte Wahrnehmung in eine andere über: fixiere ich den Tisch, »gewinne ich den Abstand eines Hinblicks, indessen noch keine Tiefe sich öffnet, konzentriert sich mein Leib auf einen noch virtuellen Gegenstand und richtet seine empfindliche Oberfläche darauf ein,

---

<sup>89</sup> PhW 161f.

<sup>90</sup> PhW 378.

<sup>91</sup> PhW 380.

ihn zum aktuellen zu machen«<sup>92</sup>. Dadurch versetze ich mich in die Lage, den »Angriff der Welt auf meine Sinne«<sup>93</sup> zurückzuweisen, indem ich ihn in die Vergangenheit schiebe und mich selbst in die Zukunft zurückziehe.

Der individuelle »Stil« der Welt ist also ein »Zeitstil«<sup>94</sup>. Die Welt ist nach Merleau-Ponty ein *Individuum*, weil ich sie an ihrem Zeitstil erkenne, ohne dass ich sie konstitutiv vollständig durchlaufen und die Formel ihres »Charakters« aufstellen müsste. Weil Übergangssynthesen prinzipiell unabgeschlossen sind und eine solche Formel somit auch nicht existieren kann, ist die Welt »unvollendetes Individuum«<sup>95</sup>. Die Welt ist also nicht die Summe der Gegenstände, die mein Verstand zu einer synthetischen Einheit verknüpft, sondern sie ist in ihrer Unvollkommenheit der *Kern der Zeit*: »Die Welt als der Kern der Zeit ist nur durch eine einzige, Gegenwärtiges und Vergewärtigtes in eins scheidende und verknüpfende Bewegung, und das Bewußtsein, das als der Ort der Klarheit gilt, ist in Wahrheit der Ort der Zweideutigkeit selbst.«<sup>96</sup>

Die zeitliche Perspektive entdeckt also ein lebendiges System zeitlicher Bezüge, das durch keinen Begriff einer objektiven Zeit eingeholt werden kann. Ohne den Einbruch einer Subjektivität, die eine Perspektive in die Fülle des An-sich hineinträgt, gäbe es nämlich keine Zeit: »woran es dem Sein selbst gebricht, um zeitlich sein zu können, ist vielmehr das Nicht-sein des Anderswo, des Einstmals und des Morgen.«<sup>97</sup> Ein Fluss zum Beispiel fließt an-sich nicht ausgehend von seiner Vergangenheit seiner Zukunft entgegen, sondern er ist in jedem seiner Teile in der Welt gegenwärtig. Der zeitliche Aspekt des Fließens liegt nicht im Fluss selbst, sondern erfordert eine Perspektive, die zu ihm eingenommen wird, also die Einnahme eines Standpunkts durch ein Subjekt, das genau *jetzt* genau *hier* ist und nirgends sonst.

Aber auch der Begriff einer subjektiven Zeit im Sinne einer in den inneren Zuständen des Subjekts ablaufenden Zeit, ist hier verfehlt. Vielmehr setzt Merleau-Ponty die Zeit und das Subjekt in Hinblick auf das durch sie gebildete System gleich. Dieser Gedanke, den

<sup>92</sup> PhW 279.

<sup>93</sup> PhW 280.

<sup>94</sup> PhW 479.

<sup>95</sup> PhW 401.

<sup>96</sup> PhW 383.

<sup>97</sup> PhW 468.



Merleau-Ponty im Kapitel »Die Zeitlichkeit« entfaltet, wird an früherer Stelle im Abschnitt »Die Zeitlichkeit der Wahrnehmungssynthese« bereits vorbereitet. Dort heißt es: »Doch ist uns die Wahrnehmungssynthese eine zeitliche Synthesis, Subjektivität auf der Wahrnehmungsebene nichts anderes als Zeitlichkeit, und eben dies ermöglicht es uns, dem Wahrnehmungssubjekt seine Undurchsichtigkeit und Geschichtlichkeit zu belassen.«<sup>98</sup>

Zum besseren Verständnis der sich in dieser Passage ankündigenden Gleichsetzung von Zeit und Subjekt ist es sinnvoll, nun zunächst anhand einiger Passagen aus dem für die *Phänomenologie der Wahrnehmung* zentralen Kapitel »Die Zeitlichkeit« zu zeigen, dass mit der Zeit tatsächlich ein System in dem von uns ausgewiesenen Sinne vorliegt.

Wir haben demnach die drei Merkmale eines Systems zu prüfen: Die Wechselseitigkeit der Bezüge wird deutlich in der Betrachtung des Präsenzfeldes, das sich phänomenal dadurch auszeichnet, dass die Zeit in ihm nicht in Richtung Zukunft läuft und dabei ehemalige Gegenwarten wie eine abgelegte Haut als Vergangenheit hinter sich zurücklässt. Das Präsenzfeld ist vielmehr so strukturiert, dass es im Bezug zu seinen Horizonten ein einziges Ablaufphänomen bildet: »Die Zeit ist die einzigartige Bewegung, die in all ihren Teilen ganz sich selbst entspricht, so wie eine Geste die sämtlichen Muskelkontraktionen umfaßt, die zu ihrem Vollzuge notwendig sind.«<sup>99</sup> Es ist wohl kein Zufall, dass Merleau-Ponty hier eine Analogie zur Motorik des Leibes als Beispiel anführt. Der Ursprung der zeitlichen Perspektive ergibt sich aus der Sonderstellung der Gegenwart im Feld der zeitlichen Bezüge. Die Gegenwart ist Zentrum des zeitlichen Feldes, aber nur durch den konstitutiven Beitrag ihrer Horizonte, sie ist Gegenwart »nur [...] auf Grund der Bezüge, die das Bewußtsein zwischen ihr, der Vergangenheit und der Zukunft stiftet.«<sup>100</sup>

Das zeitliche Feld bleibt notwendig unvollständig: »Es ist der Zeit wesentlich, sich zu bilden, und nicht zu sein, nie vollständig konstituiert zu sein.«<sup>101</sup> Die positive Bedeutung der unvollständigen Konstitution liegt darin, dass vollständig konstituierte Zeit »zerstörte«<sup>102</sup> Zeit ist, der jede Lebendigkeit abgeht.

<sup>98</sup> PhW 279.

<sup>99</sup> PhW 476.

<sup>100</sup> PhW 471.

<sup>101</sup> PhW 471.

<sup>102</sup> PhW 472.

Nimmt man alle drei Merkmale zusammen, so kann man die Zeit als System im von uns angeführten Sinne verstehen, auch wenn Merleau-Ponty diesen Ausdruck selbst nicht verwendet. Für diese Sichtweise spricht zudem, dass Merleau-Ponty diesem System ebenfalls eine der Seinsweisen des Dreiecks Subjekt–Leib–Welt zuordnet, das zusammen die Existenz, das Zur-Welt-sein bildet. Dem System der Gegenstände in ihren Horizonten entsprach, wie wir oben gezeigt haben, die Seinsweise der *Welt*. Die Zeit wird in die Welt hineingetragen, indem »eine Subjektivität die Fülle des An-sich-seins durchbricht, eine Perspektive darin aufreißt und das Nichtsein hineinträgt.«<sup>103</sup> Die Zeitlichkeit wird aber nicht nur durch die Subjektivität in die Welt getragen, vielmehr *entspricht* die Zeit in ihrer Systemstruktur der Subjektivität:

»[Insofern] die Dimensionen der Zeit beständig einander überdecken und einander bestätigen, legen sie immer nur auseinander, was in einer jeden von ihnen auf implizite Weise schon anlag, sind sie sämtlich in eins der Ausdruck eines einzigen Sprunges, eines einzigen Dranges, der nichts anderes ist als die Subjektivität selber. Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen.«<sup>104</sup>

Die Gleichsetzung von Zeit und Subjekt kann durch den hier herausgestellten Begriff des Systems nun besser verstanden werden. In diesem Zeitverständnis kommt wiederum bei Merleau-Ponty ein Motiv zum Tragen, das er Heideggers Kant-Interpretation<sup>105</sup> entlehnt, nämlich das Motiv der Zeit als *Selbstaffektion* im Sinne des ontologischen Ursprungs von *Selbstheit*:

»Die Zeit ist ›Affektion ihrer selbst durch sich selbst‹: das Affizierende ist die Zeit als der Andrang und Übergang zur Zukunft hin; das Affizierte ist die Zeit als die entfaltete Reihe der Gegenwart; Affizierendes und Affiziertes

<sup>103</sup> PhW 478.

<sup>104</sup> PhW 480.

<sup>105</sup> Diese Interpretation entstammt einer Phase intensiver Beschäftigung mit Kant aus der Zeit um die Veröffentlichung des frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* (1927). Vgl. dazu etwa Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger 1991) [GA 3] sowie die Vorlesung *Logik : Die Frage nach der Wahrheit* (Heidegger 1995) [GA 21]; im Übrigen verweise ich in diesem Zusammenhang auf meine Examensarbeit »Heideggers Interpretation von Kants Zeitverständnis« (Wroblewski 2000). Diese Verbindung kann hier nicht weiter verfolgt werden, ebenso wie der ebenfalls interessante Bezug zu Husserls Zeitphilosophie; es sei hierzu verwiesen etwa auf Hans-Joachim Pieper: *Zeitbewusstsein und Zeitlichkeit* (Pieper 1993).

sind ein und dasselbe, da der Andrang der Zeit nichts anderes ist als der Übergang von Gegenwart zu Gegenwart.«<sup>106</sup>

Die Möglichkeit des Sich-auf-sich-selbst-Beziehens, also der Reflexion im weitesten Sinne, ist demnach auch bei Merleau-Ponty nicht eine ontische Eigenschaft, ist keine Fähigkeit des erkennenden Subjekts, aber sie ist auch nicht wie bei Sartre verwurzelt im Für-Andere-sein. Ihr ontologischer Grund liegt in der Eigenart der Zeit, »sich wissende Zeit«<sup>107</sup> zu sein: »denn das Zerspringen, der Aufsprung der Gegenwart zu einer Zukunft hin ist selbst der Archetyp alles *Verhältnisses von sich zu sich* und die Vorzeichnung einer Innerlichkeit oder Selbstheit überhaupt.«<sup>108</sup>

Das Konzept der Innerlichkeit, das, wie im nächsten Abschnitt unserer Untersuchung dargelegt werden wird, zum ursprünglichen Verständnis der Leiblichkeit aufgegeben werden muss, ist durch die in der Zeit liegende präobjektive Reflexion »vorgezeichnet«. Diese Vorzeichnung verdeutlicht in einer weiteren Vertiefung der bisher behandelten Positionen die *Motivation* des reflexiven Denkens bei Merleau-Ponty. Während bei Husserl das Denken sich am Erstaunen angesichts einer Welt entzündete, war es bei Heidegger der Wunsch des Daseins, sich selbst zu ergreifen, der zur existenzialen Analytik der existenziellen Problematik führte. Bei Sartre war es der Blick des Anderen, der mich nötigte, mich mir selbst zuzuwenden, um meinen Status in der Welt zu verteidigen. Bei Merleau-Ponty schließlich erwacht das reflexive, objektivierende Denken durch das Ergreifen und Ausdrücklichmachen der in der Selbstaffektion des Subjekts qua Zeit liegenden Vorzeichnung von Innerlichkeit und Selbstheit. Merleau-Pontys ganzes Bemühen kreist nun darum, das in dieser ausdrücklichen Reflexion liegende Unreflektierte, also die präobjektive Reflexion, wieder zugänglich zu machen.

Das Motiv, das im System der Zeit eine unausdrückliche Reflexion vorgezeichnet wird, wurde bei den anderen bisher ausgewiesenen Systemen ebenfalls aufgefunden. Das System der Gegenstände beschloss in sich eine Art präsubjektiver und präobjektiver leiblicher Reflexion, die sich im Phänomen der Doppelempfindung zeigte. Das zweite behandelte System des Körperschemas – als »System von

---

<sup>106</sup> PhW 484; beachte auch die Anmerkung Merleau-Pontys zu dieser Passage.

<sup>107</sup> PhW 484.

<sup>108</sup> PhW 484.

Äquivalenzen« – hat ebenfalls eine ihm eigene Form von Reflexivität, die sich im räumlich situieren »Hier« zeigte, das eine präobjektive Zurückbindung des Leibes an sich beinhaltet. Offenbar ist also tatsächlich ganz im Sinne der eingangs aufgestellten Arbeitsthese das Phänomen der Reflexion bei Merleau-Ponty in mehreren Facetten zu sehen, die jeweils in unterschiedlichen horizontalen Systemen gründen. Jeder prä-objektiven Reflexion entspricht dann wiederum auch eine Form des objektiven Denkens, das als Reflexion des Cogito seine Gegenstände objektivierend setzt und dabei die Ursprünglichkeit des Leibes überspringt und seinen unreflektierten Ursprung vergisst. Es wird zu untersuchen sein, ob das vierte System, dasjenige der Leiber, das zum Problem des Anderen führt, ebenfalls eine Form der Reflexion hervorbringt. Vor dem Einstieg in diesen zentralen Teil der Untersuchung bietet es sich allerdings an, das bisher Entwickelte tabellarisch festzuhalten.

System	Ursprung der Perspektive	korrespondierende Seinsweise	präobjektive Reflexion	objektivierende Reflexion
Gegenstände	Leib	Welt	Doppel-empfindung	Körper
Körperschema	Eigenleib	Existenz (Zur-Welt-sein)	Situations-räumlichkeit (Hier)	Positions-räumlichkeit
Zeit	Gegenwart	Subjekt	Selbstaffektion	objektive Zeit

## 5.4 Der leibliche Andere und die Komödie des Solipsismus

Wir sind im ständigen Dialog mit der Welt, das heißt die Gegenstände »sprechen« zu uns, sie teilen uns ihre Bedeutung mit, haben Aufforderungscharakter. Dieser Dialog ist möglich, ohne dass der aus den Gegenständen sprechende Sinn durch eine transzendente Konstitution zunächst in die Gegenstände gelegt werden muss, weil die Aufforderung nicht an das erkennende Subjekt gerichtet ist, sondern an den Leib. Der Leib ist in die Welt eingelassen, ist engagiert, und das bedeutet, dass er mit »seinesgleichen« kommuniziert, und das meint zunächst einmal nicht: mit fremden Leibern, sondern mit einer Welt, die ihm »gleichartig« ist und mit der er ein System bildet: »Mit mei-

nem Leibe lasse ich mich auf die Dinge ein, sie koexistieren mit mir als inkarniertem Subjekt [...].«<sup>109</sup>

Wenn diese Überlegung zutrifft und der Leib sich immer schon im universalen Dialog mit der Welt befindet, warum wird uns dann ausgerechnet der Andere zum Problem, dessen Leib doch durch die größtmögliche phänomenale Ähnlichkeit zu meinem Leib geradezu den idealen Dialogpartner abgibt? Hinzu kommt, dass der Dialog mit dem Anderen nach Merleau-Ponty noch nicht einmal die ursprünglichste Form des Dialogs darstellt: »Schon dem Anderen zuvor verwirklicht das Ding das Wunder des Ausdrucks: im Äußeren ein Inneres zu offenbaren, eine Bedeutung, die in die Welt herabsteigt und in ihr zu existieren beginnt, und die wir nicht voll verstehen können, ohne sie mit dem Blick an ihrem Orte aufzusuchen.«<sup>110</sup>

Unsere dialogische Verbindung mit dem Anderen kann demnach nicht rätselhafter sein als die dialogische Verbindung mit den Dingen. Das Problem liegt aber auch nicht im Dialog selbst, der im alltäglichen Umgang mit Anderen immer stattfindet und in aller Regel auch gelingt, sondern im Versuch, hinter diesem Dialog *den Anderen selbst* zu erkennen. Dadurch, dass wir uns selbst als bewusstes Selbst, als Innerlichkeit auffassen, neigen wir zu der problematischen Auffassung, »hinter« dem Leib dort drüben ebenfalls ein bewusstes Selbst anzunehmen, mit dem wir kommunizieren.

Merleau-Ponty befasst sich mit dem Problem des Anderen im Kapitel »Die Anderen und die menschliche Welt«. Wenn das Ding noch vor dem Anderen das Wunder des Ausdrucks verwirklicht, so liegt es nahe, als Ausgangspunkt der Analyse den Ort zu wählen, an dem der Andere zum ersten Mal aus den Dingen hervortritt: die Kulturwelt. Kulturgegenstände sind in der Natur sedimentierte personale Akte, Dinge, die durch Menschen geschaffen wurden und nun eine anonyme Existenz führen. Die Kultur fügt somit eine geschichtliche Zeit in die Natur ein.

Wenn ich einen Kulturgegenstand benutze, so ergreife ich dessen anonyme Existenz, indem ich mich etwa eines Löffels bediene, wie *man* sich eines Löffels bedient, nämlich zum Essen. In diesem anonymen Man liegt ein erstes vages Aufleuchten des Anderen als desjenigen, der den Löffel hergestellt hat, dem er gehört oder als einer, der ihn auch benutzen könnte etc.: »Im Kulturgegenstand er-

---

<sup>109</sup> PhW 220.

<sup>110</sup> PhW 370.

fahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität.«<sup>111</sup>

Die Schwierigkeit beginnt, wenn ich die Anonymität verlasse und mir das Tun eines Anderen vorstelle, das in diesem Kulturgegenstand sedimentiert ist. Ein Tun ist zunächst einmal immer Tun in erster Person: Ich tue etwas. Das Tun des Anderen wird also vom eigenen Tun her bestimmt, und da liegt das Problem:

»Wie kann das Wort Ich einen Plural annehmen, wie ist die Bildung einer Allgemeinidee von Ich möglich, wie kann ich von einem anderen Ich als dem meinen sprechen, wie kann ich wissen, daß es andere Ich gibt, wie vermag Bewußtsein, das als Selbstkenntnis grundsätzlich stets in der Weise des Ich ist, im Modus des Du und sodann in der Welt zur Erfassung kommen?«<sup>112</sup>

Der Ansatz zur Überwindung dieses Problems liegt in der Entlarvung des objektiven Denkens, das ihm zugrunde liegt. Das Analogiedenken setzt das Ich, die Innerlichkeit des Bewusstseins, als weltkonstituierendes Zentrum. Das Du wird in Analogie zum Ich bestimmt, aber es kann selbst nicht ebenfalls weltkonstituierendes Zentrum sein. Nimmt man allerdings die Ergebnisse der Leiblichkeitsanalyse ernst, so sind schon die Voraussetzungen, die zu diesem Problem führen, nicht mehr haltbar. Das Problem wird dadurch nicht gelöst, aber es wird im Sinne des Zitats, mit dem die vorliegende Untersuchung einsetzte, »umgeformt«<sup>113</sup>. Die Voraussetzung, die modifiziert werden muss, ist die Annahme einer im Bewusstsein verankerten Innerlichkeit. Das präreflexive Bewusstsein ist nach Merleau-Ponty kein von der Welt verschiedenes *res cogitans*. Bewusstsein ist immer durch den Leib in die Welt engagiert: »Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes«<sup>114</sup>. Dieses Sein-bei zeigt die gleiche Hingabe an die Welt an, wie sie im Begriff des Zur-Welt-seins ausgedrückt wird. Das Bewusstsein als Sein beim Ding transzendiert nicht die Welt zur Bildung einer Innerlichkeit, sondern transzendiert *sich selbst*, um »bei« den Dingen und nicht bloß »unter ihnen« zu sein. Bewusstsein konstituiert also nicht mehr wie noch bei Husserl eine Immanenz, die sich die transzendierte Welt dadurch zurückschließen muss, dass sie diese in eine immanente Transzendenz überführt, sondern »Bewußtsein ist durch und durch Transzendenz,

<sup>111</sup> PhW 399.

<sup>112</sup> PhW 399 f.

<sup>113</sup> Vgl. Kap. 1, S. 11.

<sup>114</sup> PhW 167 f.

und zwar nicht erlittene Transzendenz – eine solche Tendenz bedeutete, wie wir schon sagten, das Ende des Bewußtseins –, sondern aktives Transzendieren.«<sup>115</sup>

Das Bewusstsein ist also – ähnlich wie bei Sartre – *draußen bei den Dingen*. Allerdings entwirft Merleau-Ponty nicht wie Sartre eine intentionale Doppelstruktur.<sup>116</sup> Das Bewusstsein von etwas und das darin mitschwingende nicht-setzende Bewusstsein von sich wird bei Merleau-Ponty in eine einzige Bewegung überführt. Wenn ich beispielsweise etwas sehe, dann ist das Bewusstsein zu sehen nicht das Registrieren eines psychischen Vorgangs und der darin liegende Selbstbezug, sondern das Bewusstsein ist »der Vollzug des Sehens selbst«.<sup>117</sup> Das Bewusstsein überrascht sich also nicht beim Sehen wie der Leib bei der Doppelempfindung, denn dadurch würde bereits der Keim einer objektivierenden Reflexion, eines Anhaltens der Existenz, gelegt werden. Das präreflexive Bewusstsein hingegen ist *Wahrnehmungsbewusstsein*, und als solches trägt es die präreflexive Tendenz in sich, sich zu transzendieren und sich seiner draußen bei den Dingen bewusst zu werden:

»Das Sehen kommt zu sich selbst im gesehenen Ding. Und sich selbst zu erfassen, ist ihm freilich wesentlich, sonst wäre es sehen von nichts, doch es ist ihm wesentlich auch, sich nur zu erfassen in einer gewissen Zweideutigkeit und Dunkelheit, da es sich eben nicht gänzlich selber zu eigen ist, vielmehr im Gesehenen sich selber sich entrückt.«<sup>118</sup>

Die in der zitierten Passage angeführte Dunkelheit ist einerseits natürlich als Preis für das Aufgeben der Innerlichkeit zu sehen: »In eins damit, daß der Leib sich aus der objektiven Welt zurückzieht und also zwischen reinem Subjekt und Objekt eine dritte Seinsweise bildet, büßt das Subjekt selbst seine Reinheit und Transparenz ein.«<sup>119</sup> Die Dunkelheit enthält aber auch hier wieder einen positiven Aspekt, denn durch sie erscheint mir letztlich das fremde Bewusstsein auf einmal weit weniger rätselhaft: Wenn ich mir selbst nie vollständig gegeben bin, so darf es nicht verwundern, wenn auch der Andere sich mir prinzipiell entzieht. »Möglich ist die Evidenz des Anderen dadurch, daß ich mir selbst nicht transparent bin und auch meine Sub-

<sup>115</sup> PhW 429.

<sup>116</sup> Vgl. Kap. 4, S. 141.

<sup>117</sup> PhW 429.

<sup>118</sup> PhW 429.

<sup>119</sup> PhW 401.

jektivität stets ihren Leib nach sich zieht.«<sup>120</sup> Das Denken vom Leib her hat immer die Tendenz, klare und deutliche – aber problematische – Erkenntnis gegen ein dunkles und verwobenes Milieu einzutauschen, das aber durch eben diese dunklen Horizonte unseren Weltzugang besser beschreibt.

Für das Problem des Anderen bedeutet dies konkret: Die Innerlichkeit des Bewusstseins, die wir beim Anderen nicht wahrnehmen können, wird überführt in die »Innerlichkeit« eines uns verbindenden Dialogs: »Bewußt-sein oder vielmehr Erfahrung-sein ist innerlich mit der Welt, dem Leib und den Anderen kommunizieren, Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen.«<sup>121</sup>

Wenn die Innerlichkeit des Bewusstseins aufgegeben wird, darf der Leib nicht mehr wie bei Husserl ursprünglich als Umschlagspunkt zwischen Innen und Außen bestimmt sein. Weder kennen wir unseren eigenen Leib primär »von innen« durch Introspektion, noch »von außen« durch das Studium unserer äußeren Erscheinung. Der ursprüngliche Weltbezug ist nach Merleau-Ponty kein Erkenntnisbezug, er besteht nicht im Kontakt eines Subjekts mit weltlichen Objekten durch die Schnittstelle des Leibes, sondern dieser Bezug ist das leibliche *Verhalten*. Das Verhalten wurde von Merleau-Ponty bereits in seinem Frühwerk *Die Struktur des Verhaltens*<sup>122</sup> thematisiert. Schon in diesem Werk wird die Stoßrichtung seines Denkens deutlich, die dann in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* in die existenzphilosophische Phänomenologie einmündet: »Die Bewegungen des Verhaltens [...] lassen nicht ein Bewußtsein durchscheinen, d. h. ein Sein, dessen ganzes Wesen im Erkennen besteht, sondern eine bestimmte Weise, die Welt zu behandeln, ›zur Welt zu sein‹ [d'être au monde] oder zu ›existieren‹.«<sup>123</sup>

Das Verhalten ist Ausdruck des Zur-Welt-seins. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass das Verhalten weder Außen- noch Innenperspektive kennt. Dies kann anhand des Beispiels des Zorns illustriert werden, das bereits von Husserl verwendet wur-

<sup>120</sup> PhW 404.

<sup>121</sup> PhW 122.

<sup>122</sup> Maurice Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens* (Merleau-Ponty 1976) [SV]; ergänzend dazu Bernhard Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens* (Waldenfels 1980).

<sup>123</sup> SV 141 f. In *Die Struktur des Verhaltens* findet sich ebenfalls eine Theorie der Leiblichkeit, insbesondere wird hier der bereits oben angesprochene Unterschied zwischen aktuellem und habituellem Leib thematisiert (SV 244).



de.<sup>124</sup> Nach Husserl kenne ich den Zorn des Anderen in Analogie zu meinem eigenen Gehabe unter ähnlichen Umständen. Dies ist bei Merleau-Ponty undenkbar: »[Ich kenne] die Mimik des Zornes nur schlecht von innen, für Ähnlichkeitsassoziationen, Analogieschlüsse oder dgl. fehlt also das entscheidende Element [...]«<sup>125</sup>. In der zornigen Gebärde bekundet sich ein Verhalten. Das Verstehen dieses Verhaltens ist keine Erkenntnisleistung, sondern aktives Ergreifen der in ihm liegenden Intention. Mein Zorn als Verhalten und der Zorn des Anderen als Verhalten bezeichnen das gleiche Phänomen, es gibt nicht einen inneren Zustand namens Zorn und davon abgetrennt den äußeren Ausdruck dieses Zorns, der erst mit dem inneren in Verbindung gebracht werden müsste. Im Verstehen des Zorns des Anderen ist es, »als wohnten seine Intentionen meinem Leib inne und die meinigem [*sic!*] seinem Leibe.«<sup>126</sup> Der Zorn ist also wiederum nichts anderes als eine Aufforderung zum Dialog:

»Die Gebärde tritt mir entgegen gleichwie eine Frage, mich verweisend auf bestimmte sinnliche Punkte der Welt und mich auffordernd, ihr dahin nachzugehen. Die Kommunikation kommt zustande, wenn mein Verhalten in der also angezeigten Richtung seinen eigenen Weg findet. So bestätige in eins ich den Anderen und bestätigt der Andere mich.«<sup>127</sup>

Das Verstehen der Gesten des Anderen erfordert keine intellektuelle Leistung, keine vorgängige Konstitution des Anderen als Sphäre einer Innerlichkeit, die sich in diesen Gesten veräußert, und keine Konstitution eines objektiven Phänomens namens Zorn. Der Andere in seinem Verhalten ist nicht rätselhafter als die Dinge und die ihnen innewohnenden Bedeutungen: »Durch meinen Leib verstehe ich den Anderen, so wie ich durch meinen Leib die ›Dinge‹ wahrnehme.«<sup>128</sup>

Mit dieser Überlegung ist das Problem der Existenz eines Anderen, der wie ich die Gegenstände konstituiert, entschärft. Der *Leib* des Anderen ist der »erste Kulturgegenstand«<sup>129</sup>, und zwar nicht als

---

<sup>124</sup> Im Kapitel 2.6 über Husserl auf S. 86 wurde bereits Kritik an dessen analogisierender Auffassung geübt.

<sup>125</sup> PhW 218f. Husserl hat zwar darauf hingewiesen, dass die Analogie kein Schluss, kein Denkakkt ist, sondern passive Synthesis, aber die verähnlichende Apperzeption – von fremdem Zorn etwa – setzt immer eine mir vollständig durchsichtige eigenheitliche Urstiftung voraus, die nach Merleau-Ponty nicht gegeben ist.

<sup>126</sup> PhW 219, Druckfehler im Original.

<sup>127</sup> PhW 219.

<sup>128</sup> PhW 220.

<sup>129</sup> PhW 400.

konstituierter Gegenstand, sondern als »Träger eines Verhaltens«<sup>130</sup>. Das Verhalten des Anderen aber erschließt keinerlei hinter ihm liegendes Bewusstsein: »Es gibt also kein Verhalten, daß hinter sich ein reines Bewußtsein bezeugt, und der Andere ist mir nie gegeben als genaues Gegenstück meiner selbst als eines Denkenden.«<sup>131</sup> Die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Anderen ist nicht eine transzendente Immanenz, sondern ein *Verhalten zur Welt*, kurz: ein Leib. Ebenso bin ich mir selbst nicht ursprünglich gegeben als ein transzendentes Subjekt, sondern wiederum als Leib. Beide Leiber weisen die gleiche Struktur auf, sie bilden ein System:

»Meinen Leib erfahre ich als Vermögen gewisser Verhaltensweisen [...]; und eben mein Leib ist es, der den Leib des Anderen wahrnimmt, und er findet in ihm so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen, eine vertraute Weise des Umgangs mit der Welt; und wie die Teile meines Leibes ein zusammenhängendes System bilden, bilden somit auch der fremde Leib und der meinige ein einziges Ganzes, zwei Seiten eines einzigen Phänomens, und die anonyme Existenz, deren Spur mein Leib in jedem Augenblicke ist, bewohnt nunmehr die beiden Leiber in eins.«<sup>132</sup>

Überprüfen wir zuerst, ob dieses »System« der Leiber den auf Seite 205 vorgeschlagenen Kriterien genügt.

1. Die Bezüge zwischen den Leibern sind wechselseitig, da das unidirektionale Analogiedenken aufgegeben wurde. Mein Leib kommuniziert mit dem des Anderen genauso wie dieser mit meinem.
2. Der Ursprung der Perspektive ist die *anonyme Existenz* und damit letztlich die Welt, weil diese der Ort ist, aus dem heraus die anonyme Existenz uns als »Spur« entgegentritt. Mein Leib bildet dabei den Ausgangspunkt, weil er der primordiale Leib ist, während der Leib des Anderen »die Vollendung des Systems«<sup>133</sup> darstellt. Die ontologische Priorität des eigenen Leibes, dass also die anonyme Existenz gleichsam die Tendenz in sich trägt, sich zu einem Selbst zu verdichten, wird später noch auf das Phänomen der Selbstgegebenheit zurückgeführt.
3. Das System ist zwar durch den Anderen vollendet, aber dennoch nie vollständig konstituiert, da mir die »Rückseite« des Phäno-

---

<sup>130</sup> PhW 400.

<sup>131</sup> SV 142.

<sup>132</sup> PhW 405.

<sup>133</sup> PhW 404.

mens, das Verhalten des Anderen, nur appräsent zugänglich ist. Der Solipsismus lässt sich, wie weiter unten noch ausgeführt wird, nicht vollständig überwinden, aber weil ich die Undurchsichtigkeit des fremden Leibes als Kehrseite der Undurchsichtigkeit meines eigenen Leibes begreife, bin ich in der Lage, diese Undurchsichtigkeit als existentielles Phänomen zu akzeptieren. Das Rätsel des Anderen büßt seine beängstigende Wirkung ein, weil ich mich selbst als rätselhaft begreife und weil das Denken vom Leib her nicht danach strebt, jedes Rätsel in Erkenntnis zu überführen, eben weil der Leib nicht erkennender, sondern wahrnehmender ist.

Da es sich hier offenbar tatsächlich um ein System handelt, ist nun zu prüfen, ob auch diesem System wieder eine eigene Art ursprünglicher und nicht-setzender Reflexion entspringt. Eine explizite objektivierende Reflexion würde sich auf sich selbst als erkennendes Subjekt beziehen und somit das Bewusstsein thematisieren, es für sich zum Gegenstand machen. Das dem Leib »innewohnende« Bewusstsein ist aber Wahrnehmungsbewusstsein, also nicht Subjekt eines Erkennens, sondern eines Verhaltens. In jedem Verhalten liegt nun eine *Spur* der Existenz. So kann ich etwa, wenn ich in ein Gesicht blicke, die Spur des Anderen darin entdecken<sup>134</sup>, weil sich im Gesicht

---

<sup>134</sup> Das Gesicht ist einerseits inkarnierter Blick, andererseits ist es aber auch Ausdruck der Abwesenheit des Anderen. Ich kann dem Anderen nur vors Gesicht schauen, sehe seine Spur, aber nie den Anderen selbst. Vgl. SV 192: »Ein Gesicht ist ein Zentrum menschlichen Ausdrucks, die durchsichtige Hülle für die Haltungen und Begierden des Andern, der nahezu immaterielle Erscheinungsort und Stützpunkt für eine Fülle von Intentionen. Deshalb scheint es uns unmöglich, ein Gesicht oder selbst einen Leichnam als Ding zu betrachten. Es handelt sich um sakrale Wesen [entités sacrées] und nicht etwa um bloße »optische Begebenheiten«. In *Das leibliche Selbst* betont Bernhard Waldenfels das Zeitmoment im Begriff der Spur: »Die Spur bringt ein Zeitmoment ins Spiel, denn der Andere begegnet uns als einer, der immer schon da war, so wie der eigene Leib immer schon da war, wenn wir auf ihn zurückkommen.« (Waldenfels 2000, 298) Damit bezieht er sich auf Emmanuel Lévinas, der in *Die Spur des Anderen* (Lévinas 1983) ebenfalls die Bedeutung der Abwesenheit in der Spur im Antlitz des Anderen als Bezug zur Vergangenheit deutet: »Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht.« (ebd. 227); »Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur.« (ebd. 228) Merleau-Ponty selbst sieht noch eher einen Bezug zur Zukunft in der Spur, denn die Abwesenheit des Anderen ist, wie weiter unten noch deutlich werden wird, die einer immerzu ausstehenden Zukunft, auf die ich zwar ausgreife, die aber niemals gegenwärtig sein wird. Zur Bedeutung des Antlitzes bei Lévinas im Hinblick auf die Horizontalität als zentralem Paradigma der

das Sehen als »auf die sichtbare Welt gehefteter Blick«<sup>135</sup> zeigt. Der Blick dezentriert mich zwar nicht wie bei Sartre, er stiehlt mir nicht meine Welt, aber er eröffnet mir wie bei Sartre die Möglichkeit, auf mich, auf meine Existenz zurückzukommen. Jede Spur der Existenz gibt dem Wahrnehmungsbewusstsein etwas von der Existenz zu verstehen:

»Wende ich mich meiner Wahrnehmung zu, gehe ich von der direkten Wahrnehmung zum Gedanken der Wahrnehmung über, so vollziehe ich sie nach und finde ich in meinen Wahrnehmungsorganen ein Denken bereits am Werke, das älter ist als ich selbst und dessen bloße Spuren die Organe sind. Auf gleiche Weise verstehe ich den Anderen. Auch hier finde ich nur die Spur eines Bewußtseins, dessen Aktualität sich mir entzieht, und indem mein Blick sich mit dem eines Andern kreuzt, vollziehe ich die fremde Existenz in einer Art Reflexion nach.«<sup>136</sup>

Dies ist der tiefste Punkt, an den die existenzphilosophische Phänomenologie gelangen kann, der Punkt nämlich, an dem die Existenz auf sich selbst aufmerksam wird. Die Spuren, durch die die Existenz in der Welt erscheint, lassen es zu, dass die Existenz sich selbst nachvollzieht. In diesem Vollzug, der kein Erkenntnisakt, sondern selbst wieder Existenz ist, erhascht die Existenz einen Blick auf die Horizonte, die sich ihr normalerweise entziehen: ein Denken, das älter ist als ich selbst – das ist das in jedem Reflektieren liegende Unreflektierte; der Blick des Anderen – er ist nicht ein Punkt, an dem meine Welt abfließt, sondern die Aufforderung, in ihm eine fremde Existenz nachzuvollziehen. Wenn Merleau-Ponty an dieser Stelle von der Spur einer anonymen Existenz spricht, so ist damit nicht gemeint, dass es sich um eine distanzierte, niemandem zugehörige Existenz handelt. Vielmehr handelt es sich um Existenz, bei der noch

---

Phänomenologie siehe auch den Artikel »Ein Loch im Horizont: das Antlitz : Levinas' Umgang mit einem Sprachbild« von Joachim Comes (Comes 2004), dort 201: »Der Andere ist zwar Antlitz, weil ein Jemand dasjenige Etwas ist, an dem das Unendliche schon als Nähe, in Berührung erfahrbar wird und nicht als Limitation. Im Anderen hat – so gesehen – der Horizont ein Loch hin zum Unendlichen. Aber das Bild des Antlitzes ist nicht eine bloß beliebige Ergänzung des Horizontbildes. Denn dieses Bild ist im Gegenteil ganz dazu geeignet, das Antlitz unsichtbar zu machen. Das Bild des Horizonts ist seiner ganzen Anlage nach mörderisch. Es meint ein Schussfeld.« Hier wird sehr deutlich, dass Lévinas einen gänzlich anderen Ansatz als die existenzphilosophische Phänomenologie verfolgt.

<sup>135</sup> PhW 403.

<sup>136</sup> PhW 403.

nicht entschieden ist, ob sie sich als »Selbst« oder als »Anderer« vollzieht. Daher kann diese Existenz auch das vollbringen, was dem Bewusstsein niemals möglich wäre: sie »bewohnt« mehrere Leiber.

Fassen wir dieses zentrale und wichtige Ergebnis zusammen, indem wir die Tabelle der Systeme vervollständigen:

System	Ursprung der Perspektive	korrespondierende Seinsweise	präobjektive Reflexion	objektivierende Reflexion
Gegenstände	Leib	Welt	Doppel-empfindung	Körper
Körperschema	Eigenleib	Existenz (Zur-Welt-sein)	Situations-räumlichkeit (Hier)	Positions-räumlichkeit
Zeit	Gegenwart	Subjekt	Selbstaffektion	objektive Zeit
Eigenleib-Fremdleib	anonyme Existenz / Welt	Welt	Nachvollzug der Spur	transzendente Innerlichkeit

Anhand dieser Tabelle werden noch einmal die Dimensionen deutlich, in denen Merleau-Ponty hier operiert. Die drei Seinsweisen Subjekt–Leib–Welt, deren Zentrum der Leib ist und deren Verbindung in der Existenz besteht, haben jeweils ein korrespondierendes Horizontsystem. Jedes dieser Systeme trägt in sich die Möglichkeit eines nicht-setzenden Selbstbezugs. Dieser Selbstbezug kann wiederum jeweils vom reflexiv-objektiven Denken aufgegriffen und in eine gegenständliche Setzung überführt werden, die dann, weil die Reflexion dazu neigt, ihre eigenen Konstruktionen nicht als solche zu erkennen, zu Problemen führt, wie etwa dem Problem des Anderen.

Das Problem des Anderen wurde also in diesem entscheidenden Schritt der Untersuchung auf seine unreflektierten Voraussetzungen zurückgeführt und dadurch umgeformt. Ist es aber damit aus der Welt geschafft? Merleau-Pontys Gedanke einer anonymen Existenz, in der das Selbst und der Andere gleichursprünglich wurzeln, die aber für sich noch unentschieden ist, bleibt rätselhaft und schwer nachvollziehbar. Die anonyme Existenz führt eine Schattenexistenz am Rande des Wahrnehmungsbewusstseins, denn jedesmal, wenn der Blick versucht, sie zu fixieren, erweist sie sich doch als *jemandes* Existenz, ist sie doch schon entschieden, gibt es einen Wahrnehmenden und ein Wahrgenommenes. Immerhin sind die Rollen zwischen wahrnehmendem und wahrgenommenem Ich noch nicht von vorn-

herein verteilt und auch nie endgültig festgelegt, denn beide sind engagiert in die gleiche Welt, durch die beide getragen sind, ohne das eines von ihnen sie je vollständig konstituiert hätte. Merleau-Ponty spricht in diesem Zusammenhang von beiden als »von ihrer Welt überholten Wesen, die folglich auch voneinander überholt zu werden vermögen«<sup>137</sup>.

Die Unbestimmtheit des Ursprungs der Weltkonstitution, die den Philosophen unbefriedigt lässt, ist aber für uns als Menschen gerade wichtig. Nur durch sie ist soziales Leben möglich, wie Merleau-Ponty im letzten Kapitel »Die Freiheit« ausführt. Jede Individualität muss von einem »Hof« von Allgemeinheit<sup>138</sup> umgeben sein, jedes Für-sich muss Für-Andere sein, und zwar im wechselseitigen Sinne. Dieser *ontologische Altruismus*, wie man ihn nennen könnte, ist nach Merleau-Ponty die eigentliche *Intersubjektivität*: »Mein Leben muß einen Sinn haben, den ich nicht konstituiere, es muß im strengen Sinne Intersubjektivität sein, ein jeder von uns muß in eins anonym im Sinne absoluter Individualität und anonym im Sinne absoluter Generalität sein. Konkreter Träger dieser doppelten Anonymität ist unser Sein-zur-Welt.«<sup>139</sup>

Aber wie tragfähig ist dieses Ergebnis als *philosophische* Position? Der transzendente Solipsismus ist entkräftet, weil die transzendente Methode insgesamt als eine solche entlarvt wurde, die am Phänomen des Leibes vorbei operiert. Aber trotzdem meldet sich auch für Merleau-Ponty das Problem des Anderen an einer anderen Stelle wieder. Damit ist die letzte Stufe der Untersuchung im Zusammenhang der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erreicht. In ihr wird eine konkrete und situative Priorität des Selbst vor dem Anderen ausgemacht, die zum Phänomen der Selbstgegebenheit führt und damit – hier schließt sich der Kreis – letztlich zur Zeit.

Es wurde gezeigt, dass die Wahrnehmung des Anderen ursprünglich Wahrnehmung eines Verhaltens ist, aber das Verhalten ist eben nicht der Andere selbst. Das Verhalten des Anderen, etwa sein Zorn, ist für ihn erlebtes Verhalten, für mich jedoch nur appräsentiert. Entsprechend wird mein Verhalten von mir erlebt und vom Anderen appräsentiert. Der Dialog zwischen mir und dem Anderen funktioniert nicht, wenn alles anonyme Existenz ist. Er wird erst da-

<sup>137</sup> PhW 404.

<sup>138</sup> PhW 509.

<sup>139</sup> PhW 509.

durch möglich, dass die beiden Seiten sich differenzieren und sich füreinander undurchdringlich machen. Jedes Engagement in die Welt konstatiert im Grunde doch wieder ein Selbst als dasjenige, von dem ausgehend es Engagement ist. Damit taucht aber eine neue Form des Solipsismus auf: »Dieses Selbst, notwendiger Zeuge aller wirklichen Kommunikation, ohne den diese sich selbst nicht wüßte und somit nicht Kommunikation wäre, scheint jederlei mögliche Lösung des Problems des Anderen zunichte zu machen. Es gibt hier einen erlebten Solipsismus, der unüberwindlich bleibt.«<sup>140</sup>

Diese erneute Wendung mag zunächst erstaunen. Sie macht deutlich, dass Merleau-Ponty kein Ursprungsdenker ist, der alle Phänomene bis in ihre Wurzel verfolgt und die Philosophie damit für abgeschlossen erklärt. Er kehrt vielmehr zurück auf die Ebene der Phänomene, der konkreten Situation und entdeckt so die neuen Schwierigkeiten, die sich durch die »Umformung« der Probleme auf der Ursprungsebene ergeben haben. Die anonyme Existenz muss, wenn sie mit sich selbst in einen Dialog treten will, einmal mehr ein Selbst und einen Anderen voraussetzen. Das Ursprungsdenken beginnt, sich im Kreis zu drehen. Dies sollte allerdings an dieser Stelle nicht mehr befremden, denn auch die Philosophie kann nur als ein horizontales System im Sinne Merleau-Pontys in ihrer Gesamtheit begriffen werden. Wenn das Denken eine Ebene fokussiert, geraten notwendig andere Ebenen in den Hintergrund. Ähnlich wie die Dingwahrnehmung ist auch die Philosophie nur durch die Einnahme einer Perspektive möglich, die notwendig andere Perspektiven ausblendet.

Perspektivisch gedacht ist die anonyme Existenz, die wir als den tiefsten Punkt von Merleau-Pontys Phänomenologie bezeichnet haben, wiederum Figur vor einem weltlichen Hintergrund, einem Hintergrund allerdings, der wie bei jeder Gestalt zu seinem Vordergrund gleichursprünglich ist. Fixieren wir jetzt in der konkreten Situation den Hintergrund, so wird er zum Vordergrund. Der Schleier der Anonymität zerreißt und die Akteure der Situation treten auf: mehrere »Selbste«, die alle behaupten, Zentrum der Situation zu sein, oder wie Merleau-Ponty es ausdrückt: »Die Bewußtsein führen die Komödie eines Solipsismus zu vielen auf; diese Situation ist es, die es zu verstehen gilt.«<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> PhW 409.

<sup>141</sup> PhW 411. »Bewusstsein« ist hierbei als Plural zu verstehen. Der Übersetzer Rudolf Boehm trägt mit seiner Wortwahl wahrscheinlich der Schwierigkeit Rechnung, den Be-

Die Auflösung dieses erlebten Solipsismus verweist wiederum darauf, dass dasjenige, was ihm problematisch erscheint, in ihm bereits vorausgesetzt ist. Jede Vereinzelung bedeutet einen Rückzug vom Anderen, der aber dann bereits gegeben sein muss, damit ich mich von ihm zurückziehen kann. Jede Unterbrechung der Kommunikation setzt die Möglichkeit der Kommunikation voraus, die die Existenz eines Anderen einschließt. Der Andere liegt immer am Rande meiner Wahrnehmung, auch wenn er selbst sich mir stets entzieht. Merleau-Ponty führt an dieser Stelle die Analogie der Fremderfahrung und der Reflexion an, die ebenfalls immer ein Unreflektiertes und sogar Unreflektierbares voraussetzt:

»Gäbe nicht die Reflexion in gewisser Weise das Präreflexive, so vermöchten wir ihr auch nichts entgegensetzen und könnte sie selbst uns nicht zum Problem werden. So muß mir auch meine Erfahrung in gewisser Weise den Anderen *geben*, denn anders spräche ich auch nicht von Einsamkeit und könnte den Anderen nicht einmal für unzugänglich halten.«<sup>142</sup>

Die Reflexion und die Erfahrung des Anderen sind in Analogie zu sehen, und damit ist nach Merleau-Ponty mehr als nur eine vage Übereinstimmung gemeint. Beiden ist gemeinsam, dass ich in ihnen aus mir heraustrete und auf das Unreflektierbare zurückkomme. Dieses Heraustreten und Zurückkommen ist aber nur möglich, weil ich mir selbst immer schon gegeben bin, weil ich in dieser Gabe die Möglichkeit des Auf-etwas-Zurückkommens immer schon übernommen habe. »*Ich bin gegeben* – das besagt, je schon finde ich mich situiert und engagiert in einer physischen und sozialen Welt; *ich bin mir selbst gegeben* – das besagt, daß mir diese Situation nie verborgen ist [...].«<sup>143</sup> Damit kommt die in der vorliegenden Arbeit untersuchte Bewegung der existenzphilosophischen Phänomenologie an ihr Ziel. Die Selbstgegebenheit ist das zentrale Phänomen, das die Reflexion und den Anderen verbindet. Weder ist ursprünglich der Andere ein Problem der Reflexion, so wie es sich bei Husserl darstellte, noch ist es wie bei Sartre ursprünglich der Andere, der die Reflexion erst ermöglicht. Die Reflexion und der Andere können nach

---

griff »Sein« im Plural zu verwenden; im französischen Original wird jedenfalls der Plural verwendet: »Les consciences se donnent le ridicule d'un solipsisme à plusieurs [...]« (Merleau-Ponty 1945, 412).

<sup>142</sup> PhW 411.

<sup>143</sup> PhW 412.



Merleau-Ponty wechselseitig aufeinander verweisen, weil sie im Phänomen der Selbstgegebenheit gründen.

Für den erlebten Solipsismus bedeutet diese Wechselseitigkeit, dass auch in ihm der Andere bereits vorausgesetzt ist. Die Reflexion auf das Selbst vergisst, dass in der gleichen Bewegung der Andere als die Rückseite des Phänomens mitgegeben ist. Dies äußert sich insbesondere darin, dass der Solipsismus, als formulierte Position, immer eine menschliche Gemeinschaft voraussetzt, an die – oder auch gegen die – er sich wendet.

»Strenge Wahrheit könnte dem Solipsismus nur eignen, wenn es jemand gelänge, stillschweigend seine eigene Existenz zu konstatieren, ohne irgend etwas zu sein oder irgend etwas zu tun; doch das ist unmöglich, denn Existieren heißt Zur-Welt-sein. In die Zuflucht seiner Besinnung muß der Philosoph unweigerlich die Anderen mit sich nehmen, denn für immer hat er in der Dunkelheit der Welt schon gelernt, sie als *consortes* zu sehen [...].«<sup>144</sup>

Der konkret erlebte Solipsismus hat also einen positiven Nutzen. Die Bewusstseins führen ihre solipsistische Komödie nicht ohne Grund auf. Sie machen sich gegenseitig darauf aufmerksam, dass sie von etwas getragen sind, das sie alle teilen, aber dessen keines von ihnen mächtig ist. Sie sind sich selbst gegeben, sie übernehmen etwas, das sie nicht selbst hervorgebracht haben, demgegenüber sie ausgeliefert sind. Es taucht die gleiche Struktur auf, die bei Heidegger bereits als die *Freiheit* herausgestellt wurde: die aktive Übernahme einer Passivität.<sup>145</sup>

In der Tat spricht auch Merleau-Ponty an dieser Stelle von Freiheit: »Meine Freiheit, mein fundamentales Vermögen, Subjekt all meiner Erfahrungen zu sein, ist von meinem Sein-in-der-Welt nicht verschieden.«<sup>146</sup> Aber es ist auch hier eine Freiheit, die durch Faktizität und Kontingenz eingeschränkt wird. Merleau-Ponty fasst diese beiden Aspekte unter die existentiellen Phänomene der Geburt und des Todes. Die Geburt ist der Augenblick, »in dem sich mir mein

---

<sup>144</sup> PhW 413.

<sup>145</sup> Vgl. Kap. 3.3, S. 125. Käte Meyer-Drawe sieht in diesem Gedanken sogar das Zentrum des philosophischen Interesses Merleau-Pontys (Meyer-Drawe 1996, 215): »Merleau-Ponty interessierte sich vor allen Dingen für diesen Schwebezustand von Aktivität und Passivität, genauer von aktiver und passiver Synthesis. Die Berücksichtigung dieses Schwebezustandes nicht als unbefriedigenden, ungeklärten Zustands, sondern als unhintergehbaren Anfangs des Philosophierens wird ermöglicht durch die Bedeutung, die dem Leib im Rahmen von Sinnstiftungsprozessen zugebilligt wird.«

<sup>146</sup> PhW 412.

transzendentes Feld eröffnete, [...] in dem ich in die Welt geworfen wurde«<sup>147</sup>, und sie ist der Beginn der Selbstgegebenheit: »Unsere Geburt [...] gründet in eins unsere Aktivität oder Individualität und unsere Passivität oder Allgemeinheit [...].«<sup>148</sup> Mit dem irgendwann bevorstehenden Tod erfahre ich meine Kontingenz und die »Angst, überstiegen zu werden«<sup>149</sup>. Geburt und Tod sind die Horizonte der Selbstgegebenheit, und die Angst, vom Tod überstiegen zu werden, also vor dem Abbruch der Selbstgegebenheit, ist die reinste Form der bei Sartre zuerst aufgefundenen Angst, vom Anderen konstitutiv überholt zu werden. Es ist daher kein Zufall, dass Merleau-Ponty eine Analogie zwischen dem Tod und dem Anderen zieht:

»Endlich, so wie der Augenblick meines Todes für mich eine unzugängliche Zukunft bleibt, bin ich gewiß, nie die Präsenz des Anderen bei mir selbst erleben zu können. Und doch existiert für mich jeder Andere als ein unwiderleglicher Stil, ein Milieu der Koexistenz, und mein Leben hat seine soziale Atmosphäre, wie es seinen Todesgeschmack hat.«<sup>150</sup>

Man kann hier mit gutem Recht und in Anlehnung an Heidegger von einem *Sein zum Tode* sprechen. Nur ist die Angst bei Merleau-Ponty kein Existenzial, in ihr liegt kein existenzialer Bruch, der als Vorlaufen in den Tod existenziell vollzogen werden muss, um der Existenz zu sich selbst zu verhelfen. Der in allen bisher behandelten Positionen liegende Bruch in unserem Weltzugang, bei Husserl durch die ἐποχή vollzogen, die uns die Welt fraglich werden lässt, bei Heidegger in der Angst erfahren, die die Welt bedeutungslos werden lässt, bei Sartre im Blick des Anderen gelegen, durch den meine Welt abfließt, dieser Bruch ist bei Merleau-Ponty kein Bruch, sondern das *System aller Horizonte*, gegeben durch den Leib. Das Sein der Welt ist nur für das objektive Denken massiv, während die leibliche Wahrnehmung uns das Sein der Welt immer dekomprimiert darbietet, in einem Zusammenspiel von Horizonten. Das Denken *vom Leib her* braucht somit keinen Bruch, um zu sich zu gelangen, da das Zu-sich-gelangen bereits in ihm vollzogen ist und nicht eigens in einem expliziten Akt erst ergriffen werden muss.

Ebenso muss die Philosophie kein Stadium der Vereinzelung durchlaufen, um die Welt und den Anderen für sich zurückzugewin-

<sup>147</sup> PhW 412.

<sup>148</sup> PhW 486.

<sup>149</sup> PhW 417.

<sup>150</sup> PhW 417.

nen, weil wir *beide niemals wirklich verlieren*. Der Todesgeschmack und die soziale Atmosphäre sind so ursprünglich wie die Welt selbst, und das ist es, woran sich die Bewusstseins in ihrer solipsistischen Komödie ständig erinnern. Existenz ist nach Merleau-Ponty gleichursprünglich Sein zum Tode<sup>151</sup> und Koexistenz mit Anderen. Die Anderen, als Koexistenzen verstanden, sind in einem ganz neuen Sinne »echte Transzendenz«: nicht weil ich sie konstitutiv nicht einholen kann, sondern weil sie mir zeigen, dass wir vom Uneinholbaren noch einmal getragen sind. Und damit gelingt letztlich das, was bei Heidegger nicht gelingen konnte, weil der radikale Vollzug der Angst dem Dasein das Mitdasein bedeutungslos machte, dass nämlich ein jeder den anderen zu seiner eigentlichen Existenz befreit.

Wenden wir uns ein letztes Mal der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu, um zu sehen, wie der Kreis sich schließt. Das zuletzt aufgewiesene durch die Selbstgegebenheit aufgespannte horizontale System zwischen Geburt und Tod kennen wir nämlich bereits: es ist die Zeit. Die freie aktive Übernahme eines passiv Gegebenen, das ist keine Fügung in ein unvermeidliches Schicksal, sondern lebendiger *Vollzug der Existenz*, da ich ja selbst derjenige bin, der dort gegeben ist. Ich affiziere mich selbst im Horizont der Zeit: »Wir sind nicht Aktivität, auf unbegreifliche Weise mit Passivität verknüpft, von Willen überstiegener Automatismus, von Urteilskraft überhöhte Wahrnehmung, sondern gänzlich aktiv und passiv, da wir selbst nichts anderes sind als das Entspringen der Zeit.«<sup>152</sup> Nimmt man nun gemäß der Tabelle auf Seite 228 alle horizontalen Systeme zusammen, bildet gleichsam das *System der Systeme*, so ergibt sich für dieses System ebenfalls ein perspektivischer Ursprung, der die einzelnen Zentralperspektiven miteinander verbindet: die leibliche »Gegenwart bei der Welt«<sup>153</sup>. In dieser Gegenwart überschieben sich zwei Zeiten: die »entfaltete Reihe der Gegenwarten« wird affiziert durch den »Andrang und Übergang zur Zukunft hin«.<sup>154</sup> Die beiden ge-

---

<sup>151</sup> Im Grunde müsste man als Drittes noch das *Sein zur Geburt* anführen. In der »Schrift für die Kandidatur am »Collège de France« (Merleau-Ponty 2003e) [Kand] heißt es: »Das Subjekt der Wahrnehmung [...] fungiert in der Ausführung eines seit unserer Geburt zwischen dem Leib und der Welt, zwischen uns selbst und unserem Leib geschlossenen Paktes. Dieses Subjekt ist gleichsam eine fortwährende Geburt [...].« (Kand 103)

<sup>152</sup> PhW 486.

<sup>153</sup> PhW 489 ff.

<sup>154</sup> PhW 484, vgl. S. 217.

nannten Zeiten werden üblicherweise »objektive« und »subjektive« Zeit genannt, weil man davon ausgeht, dass sie den Objekten beziehungsweise dem Subjekt innewohnen. Hier ist das Verhältnis jedoch andersherum zu sehen: Beide Zeiten vollziehen sich in einer einzigen Bewegung der Existenz durch einen Leib hindurch, der somit letztlich nichts anderes als die Inkarnation von Zeit in der Welt ist. Erst dadurch wird es möglich, Subjektivität und Objektivität in der Welt aufzufinden. In jeder konkreten Situation ist die Gegenwart umgeben von einem Feld protentionaler und retentionaler Bezüge, die so gerade noch oder eben schon appräsent sind. Dieses Feld ist die *Spur der Subjektivität* in der Welt. Den Ablauf eines Tages etwa habe ich noch in etwa intentional »im Griff«<sup>155</sup>. Ich muss mich nicht ausdrücklich erinnern, was ich morgens gegessen habe, weil mir das Frühstück noch »gegenwärtig« ist, ich spüre noch den Duft des Kaffees in der Nase, habe eine Vorahnung, wann ich wieder Hunger bekommen werde etc. Erst im Verlauf einer gewissen Zeit, vielleicht etwa einer Woche, sinkt der Tag in die objektive Reihe der Jetztpunkte herab. Ich muss mich erinnern, wenn ich wissen möchte, was ich letzten Dienstag unternommen habe. Ebenso muss ich ausdrücklich planen, wenn ich im nächsten Monat ins Kino gehen möchte, weil noch kein intentionaler Faden in diese Zeitregion läuft. Die starre Reihe von aneinandergereihten Jetztpunkten, durch die mein lebendiges Präsenzfeld sich schiebt, indem es sie in sich aufsaugt und irgendwann hinten wieder aus sich entlässt, damit sie erneut erstarren können, diese Zeitreihe ist die *Spur der Objektivität* in der Welt. Der Kalender etwa ist ein Kulturgegenstand, durch den diese Spur sich uns aus der Welt heraus zuspricht, eine Aufforderung zum Dialog mit der objektiven Zeit.

Mit dieser Überlegung ist die im Gesamtprogramm der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zentral zur Disposition stehende Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt zurückgeführt auf die Doppelbewegung der Zeit: »Durch die Zeit wird das Sein gedacht, da es die Verhältnisse der Subjekt-Zeit und der Objekt-Zeit sind, die überhaupt die Verhältnisse zwischen Subjekt und Welt verständlich machen.«<sup>156</sup>

Auch die übrigen ontologischen Probleme sind letztlich auf Pro-

<sup>155</sup> Vgl. das Beispiel Merleau-Pontys auf PhW 473.

<sup>156</sup> PhW 489.

bleme der Zeit zurückzuführen.<sup>157</sup> Darin besteht in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die in der Einleitung auf Seite 11 programmatisch eingeführte »Umformung« des Problems, die keine Lösung, sondern ein tieferes Verständnis des Problems hervorbringt. Die in der Philosophie stets problematische Verbindung zwischen Körper und Seele etwa wird nicht gelöst, sondern umgeformt in die Terminologie der Zeit. Der Seele als Für-sich entspricht die lebendige Gegenwart, und der Körper als an-sich ist der Horizont dieser Gegenwart. So reduziert sich das Problem, wie ein Körper von einer Seele bewohnt sein kann auf die Frage, »wie ein Sein, das künftig und vergangen ist, auch eine Gegenwart zu haben vermag.«<sup>158</sup>

Auch das Problem des Anderen ist letztlich für Merleau-Ponty ein zeitliches Problem. Die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens des Anderen reduziert sich auf die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens mehrerer »Zeitlichkeiten«. Meine Zeitlichkeit hat zwar die ontologische Priorität der Ur-Präsenz, der Selbstgegebenheit, der Andere bleibt daher immer »ein jüngerer Bruder«<sup>159</sup>, dennoch habe ich einen Zugang zu seiner Sphäre der Zeitlichkeit. Dies ist der Fall, so Merleau-Ponty, weil das Ausgreifen auf meine eigene Zukunft ebenso ins Ungewisse führt wie das Ausgreifen auf eine fremde Zeitlichkeit: »[...] zwei Zeitlichkeiten schließen einander nicht aus wie zwei Bewußtsein, da eine jede von ihnen sich nur weiß, indem sie sich in die Gegenwart entwirft und beide in dieser sich miteinander zu verschlingen vermögen.«<sup>160</sup> Diese Verschlingung, die von Merleau-Ponty nicht weiter ausgeführt ist, wird vielleicht verständlich als eine Art intentionales Übergreifen. Die Präsenzfelder überlagern einander, nicht weil sie sich durch die gleiche objektive Zeit bewegen, sondern weil sie ihre Intentionen teilen. Wenn ich mich etwa mit jemandem verabrede, so sind zwei Zeitlichkeiten zu einer Art anonymen – oder genauer: intersubjektiver – Existenz verknüpft: »man trifft sich« zur vereinbarten Zeit am vereinbarten Ort, und diese Verknüpfung stellt keinerlei Denkmöglichkeit dar, auch wenn ich überhaupt nicht weiß, was der Andere sonst noch so unter-

<sup>157</sup> Es wäre natürlich interessant, dieses Ergebnis der *Phänomenologie der Wahrnehmung* mit dem Gesamtprogramm von Heideggers *Sein und Zeit* zu vergleichen. Diese Untersuchung gehört jedoch thematisch nicht mehr zum Forschungsbereich der vorliegenden Arbeit.

<sup>158</sup> PhW 490.

<sup>159</sup> PhW 492.

<sup>160</sup> PhW 492.

nimmt, in seinem Horizont hält etc. Und so ist es letztlich auch im Bereich des Sozialen und in allen anderen Bereichen so, dass der Andere, der für die Reflexion solch große Probleme bereit hält, mir am besten durch das verständlich wird, was uns in unser intentionalen Undurchdringlichkeit verbindet.

Mit dieser Analyse der letzten Passage aus dem Kapitel »Die Zeitlichkeit« schließt die vorliegende Untersuchung der Position Merleau-Pontys im Rahmen der existenzphilosophischen Phänomenologie. Weiter als bis zu diesem Punkt kann das Problem des Anderen existenz-phänomenologisch nicht aufgeklärt werden. Das Problem hat weiterhin keine »Lösung« – der Andere wird uns immer so rätselhaft und dunkel bleiben wie unsere eigene Existenz. Merleau-Ponty hat uns aber gelehrt, diese Rätselhaftigkeit nicht als Scheitern der Philosophie, sondern eben als Ausdruck der Existenz zu verstehen, oder wie er es prospektiv am Ende des Kapitels »Die Anderen und die menschliche Welt« ausdrückt:

»Gelingt es uns aber, als dem Subjekt zugrunde liegend die Zeit freizulegen und die Paradoxa des Leibes, der Welt, des Dinges und des Anderen im Paradox der Zeit zu begründen, so werden wir verstehen, daß es darüber hinaus nichts mehr zu verstehen gibt.«<sup>161</sup>

Diesen Ausspruch kann man durchaus als Schlusswort der existenzphilosophischen Phänomenologie lesen, auch wenn man nicht unbedingt mit Merleau-Pontys Auffassung konform gehen muss, dass alle ontologischen Paradoxa im Paradox der Zeit einen *Grund* finden. Die Untersuchung hat vielmehr gezeigt, dass die Zeit die letzte Analogie des Fremden im Sinne des im Unzugänglichen Zugänglichen ist. Der Begriff der Analogie ist allerdings dann in einem neuen Sinne zu verstehen. Diese Analogie ist die Kehrseite der in der Einleitung als Relation eingeführten Ähnlichkeit-Differenz<sup>162</sup> in ontologischer Vertiefung – nicht ein Verschiedenes auf dem Grunde einer Ähnlichkeit, sondern ein Ähnliches aufgrund einer Verschiedenheit: *Differenz-Ähnlichkeit*. Die Zeit ist das Subjekt, gerade weil sie nicht mit ihm identisch ist. Vielmehr bilden sie in Bipolarität zusammen die einzigartige Konstellation einer »sich wissenden Zeit«, die als lebendige Gegenwart die Existenz ausmacht. Das Selbst (qua Reflexion) ist der Andere, gerade weil sie sich voneinander unterscheiden,

<sup>161</sup> PhW 418.

<sup>162</sup> Vgl. S. 15.

weil sich in beiden Spuren auffinden lassen, die älter sind als jedes Bewusstsein, die aber sich nicht selbst, sondern nur *füreinander* sichtbar sind: eine Existenz muss die andere nachvollziehen können, um sich als in eine Kulturwelt hinein engagiert und damit aus einer gemeinsamen Vergangenheit heraus existierend begreifen zu können. Der Andere wiederum *ist* ebenso die Zeit, weil er in seiner Unverfügbarkeit einer Zukunft gleicht, einer Zukunft allerdings, die niemals Gegenwart wird; und nur *aufgrund* dieses Unterschieds im Charakter des Zukünftigen kann mir der Andere trotz aller Bruderschaft »echte« Transzendenz sein. Nimmt man all diese ontologischen Analogien zusammen, so ergibt sich als letzte Analogie die Existenz selbst, als sich selbst vollziehender Vollzug: ich *bin* Ich, aber nicht, weil ich mit mir identisch bin, sondern gerade weil ich von mir selbst *verschieden* bin, weil ich aus der unüberbrückbaren Distanz der Reflexion einerseits, die mich nie erreicht, und des Anderen andererseits, der immer ein jüngerer Bruder bleibt, durch die Dichte der Welt hindurch, in der ich leiblich verankert bin, immer auf mich zurückkomme und mir dadurch selbst gegeben bin. Die Existenz ist dadurch zwar nicht je meine, aber ich bin im Dialog mit der Welt und den Anderen dazu aufgefordert, sie je als meine Existenz zu vollziehen. Indem ich das mir passiv Gegebene aktiv ergreife, bin ich im ontologischen Sinne frei, und diese Freiheit kommt mir nur zu, weil ich eben nicht mit mir identisch bin, sondern weil ich existiere. Mehr gibt es für eine existenzphilosophische Phänomenologie tatsächlich nicht zu verstehen.

## 6. Fazit

Wenn das Philosophieren ein Entdecken des ursprünglichen Sinnes des Seins ist, dann philosophiert man nicht außerhalb der menschlichen Situation.

(Maurice Merleau-Ponty, 1953<sup>1</sup>)

Die Frage nach dem Anderen ist für Merleau-Pontys gesamtes Denken von großer Bedeutung. Bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* ist der Andere alles andere als marginal. Ohne ihn, ohne die inmitten der Natur aufscheinende Spur der Existenz im fremden Leib, würde sich uns die »Rückseite« des Leib-Systems und damit die volle horizontale Struktur der Existenz nicht erschließen. Der Andere erweist sich also, anders als bei Heidegger, bei dem die gegenläufige Tendenz festgestellt wurde, als ausgesprochen wichtig für den philosophischen Nachvollzug der Existenz, und auch wenn er selbst nicht im Zentrum steht und auch nicht stehen kann, da er in Bezug zu mir selbst immer als »jüngerer Bruder« erscheint, so ist er doch der Schlussstein des horizontalen »Systems der Systeme«. Diese Einsicht in die Wichtigkeit des Anderen für die Philosophie ist bei Merleau-Ponty auch in allen späteren Phasen seines Denkens stets zu spüren. Renaud Barbaras schreibt in *The Being of the Phenomenon* sogar: »It is impossible to exaggerate the importance of the question of the other throughout Merleau-Ponty's work. In fact, Merleau-Ponty's work can be read entirely as a meditation on what this incontestable experience of others implies.«<sup>2</sup> Merleau-Pontys spätere

---

<sup>1</sup> Maurice Merleau-Ponty: »Lob der Philosophie« (Merleau-Ponty 2003d) [LP], 186.

<sup>2</sup> Renaud Barbaras: *The Being of the Phenomenon* (Barbaras 2004), 19. Die entgegengesetzte Meinung vertritt John F. Bannan in *The Philosophy of Merleau-Ponty* (Bannan 1967). Er irrt aber, wie das letzte Kapitel deutlich gezeigt hat, wenn er feststellt: »Merleau-Ponty treats the question of the other person quite briefly here, and this reminds us that although the world is *social* as well as *natural*, *Phenomenology of Perception* (as well as *The Structure of Behavior*) is chiefly interested in the latter.« (ebd., 111)



Kritik an der *Phänomenologie der Wahrnehmung*<sup>3</sup> und die Vertiefung des Systemgedankens im *Chiasmus* – gleichsam als System ohne zentrale Perspektive – sind jedoch nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Der hier verfolgte Denkweg im Hinblick auf das Problem des Anderen im Zusammenhang mit der Reflexion findet im Bereich der existenzphilosophischen Phänomenologie bei Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* seinen Abschluss.

Rekapitulieren wir kurz die einzelnen Stationen dieses Weges. Ausgangspunkt war der Andere als *einer wie ich, aber nicht ich*, der zum Problem *für* die Reflexion wurde. Das Selbstverhältnis, das die Existenz charakterisiert, führte in der Reflexion zu einer philosophischen Vereinzelung, die uns den Anderen in seiner unmittelbaren Zugänglichkeit verlieren ließ. Die eigenheitliche Reduktion bei Husserl und das existenzielle Ergreifen der Angst als Möglichkeit bei Heidegger standen ganz im Zeichen dieser Problematik. Sartre legte dar, dass die Reflexion in gewisser Hinsicht *durch* den Anderen erst *ermöglicht* wird, und dass der vermeintliche Kampf um die Rückgewinnung der verlorenen Unmittelbarkeit im Grunde ein Kampf um die Zurückweisung des Anderen und die Rezentrierung des Selbst ist. Das Primat des Selbst ist durch den Blick des Anderen in Frage gestellt, denn in ihm bin ich *einer wie er, aber nicht er*. Das Problem der Zentrierung der zwei einander notwendig transzendenten Pole Ich–Anderer wurde bei Merleau-Ponty aufgehoben. Wenn der Leib in all seiner Undurchsichtigkeit das Vehikel der Existenz ist, so ist die Frage nach dem Primat des Selbst oder des Anderen irrelevant. Erst beide zusammen bilden das System, in dem sich Existenz vollziehen kann. Die Spuren leiblicher Existenz in der Welt sind zunächst einmal anonym, und erst dadurch, dass sich ein *Sehen* auf sie richtet, werden sie als eigene Existenz vollzogen oder als fremde Existenz nachvollzogen.

Der Negation, die in der Relation »anders als« steckt, und die zuletzt noch bei Sartre als *Seinsbindung* eine Rolle spielte, jene Ne-

<sup>3</sup> Bereits im Jahre 1951 kritisiert er in seiner Kandidaturschrift für das »Collège de France« den Ansatz der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Das Studium der Wahrnehmung konnte uns lediglich eine »schlechte Ambiguität«, eine Mischung von Endlichkeit und Universalität, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit offenbaren.« (Kand 110) Die Phänomenologie sei letztlich nicht in der Lage, die Innerlichkeit des Bewusstseins vollständig abzulegen. Auch etwa das Konzept des präreflexiven »schweigenden Cogito« wird später von Merleau-Ponty massiv kritisiert (SU 228).

gation, die der Blick des Anderen an mir vollzog und mich damit in eins bestätigte, ihr wird bei Merleau-Ponty die Schärfe genommen. Der transzendente Solipsismus ist als Hirngespinnst des objektiven Denkens entlarvt und die Komödie des Solipsismus, die von den Bewusstseinen inszeniert wird, hat nicht mehr die Funktion, ein Für-sich durch Negation zum Objekt zu degradieren. Auf diesen Umstand hat auch Mary Rose Barral hingewiesen: »However, for Merleau-Ponty the negation of the other by me and his negation of me do not occur at the existential level; this negation is possible only at the intellectual level.«<sup>4</sup>

Der Andere ist dann aber letztlich nicht mehr *anders als* ich im Sinne unserer ursprünglichen Begriffsbestimmung der Ähnlichkeit-Differenz, sondern er ist mir *analog* im Sinne der Differenz-Ähnlichkeit: Ähnlichkeit *in* und *durch* Differenz. Ähnlichkeit *in* Differenz ist genau das Motiv des »Fremden« im von Bernhard Waldenfels spezifizierten Sinne des in seiner Unzugänglichkeit Zugänglichen<sup>5</sup>. Die Ähnlichkeit *durch* Differenz führt noch etwas weiter. Nur in seiner Widerständigkeit gibt sich mir der Andere als Anderer und macht es mir zugleich möglich, auf mich selbst als seine »Vorderseite« zurückzukommen.

Damit ist einerseits das Problem des Anderen entschärft, indem ihm nun eine positive Bedeutung zukommt, andererseits jedoch ist noch viel mehr gewonnen: Das horizontale *System der Systeme* ermöglicht die Einsicht, dass die Reflexion – und auch die Zeit – ebenfalls Analogien des Unzugänglichen im Sinne der Differenz-Ähnlichkeit sind. Die Reflexion ist also nur *eine* Ausprägung einer allgemeineren Struktur, die das Wesen der Existenz kennzeichnet. Damit ist die kleistsche Reise um die Welt beendet. Der Dämon der Reflexion hat seinen Schrecken verloren, denn es ist deutlich geworden, dass das reflexive Denken nicht die Unmittelbarkeit des Weltzugangs zerstört, sondern dass sich vielmehr durch die Probleme, auf die die Reflexion notwendig stößt, die Unmittelbarkeit in ihrer vollen Bedeutung für die Existenz erst erschließt.

Dies hat wiederum Konsequenzen für das Wesen der Philoso-

<sup>4</sup> Barral 1965, 232.

<sup>5</sup> Vgl. Kap. 2.5, S. 63; vgl. auch Barbaras 2004, 40: »[...] the other is a being who is present only as an absent, is given only as its own withdrawal, and, because of that, is not given to a consciousness. The experience of the other is, par excellence, the ›presentation of the unrepresentable‹.«

phie. Jenes Rätsel des Anderen, das die hier besprochenen Denker bewegte, stellt uns letztlich nicht nur vor das Rätsel der eigenen Existenz, sondern vor die Rätselhaftigkeit eines Denkens, das immer wieder zu Rätseln führt. Würde unser Denken nicht am Anderen anstoßen, sei es im alltäglichen verzweifelt Versuch, ihn etwa in seinen Handlungen und Eigenheiten zu »verstehen«, sei es in der philosophischen Reflexion über die Möglichkeit seiner Existenz als Einerwie-ich, der ich aber nicht bin, so wären wir selbst nicht die denkenden Wesen, die wir sind. Im Denken des Anderen als Problem ist der Andere immer schon als koexistent vorausgesetzt. Dann kann Philosophie aber auch keine radikale Vereinzelung des Philosophierenden mehr bedeuten: Allein die Tatsache der Annahme einer philosophischen Öffentlichkeit, an die der Autor eines Werks sich wendet, zeigt deutlich, dass Existenz im Allgemeinen und Philosophie im Besonderen bereits immer schon wesentlich das sind, was die Reflexion im Nachhinein, wenn sie die Subjekte separiert, »intersubjektiv« nennt. Jeder schriftlich Meditierende nimmt die Öffentlichkeit seiner Leserschaft in die Vereinzelung mit, und die Annahme, dass sich ein denkendes Kollektiv dadurch ergibt, dass »jeder für sich« in Vereinzelung dieselben Gedanken vollzieht, ist falsch, da in ihr übersehen wird, dass das zu bildende Kollektiv bereits besteht und dass es den Meditierenden nur vorübergehend aus sich entlässt.

Philosophieren ist dann kein abstraktes Problemlösen mehr, sondern gemeinsames Hinhören auf den Aufruf zum Dialog, den die Welt an uns richtet. Philosophische Reflexion entfernt sich nicht von der Lebenswelt, sondern sie »strömt« in diese »ein«. Damit ist deutlich, dass es nicht mehr die Aufgabe der Reflexion ist, einen verborgenen Ursprung der Existenz aufzusuchen; in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* weist Merleau-Ponty auf diesen Aspekt des husserlschen Begriffs des »Einströmens« hin: »Weil es Einströmen gibt, ist die Reflexion nicht Adäquation, Koinzidenz: sie würde nicht in den Strom eingehen, wenn sie uns an die Quelle des Stromes zurückschicken würde.«<sup>6</sup>

Die philosophische Reflexion ist aber auch nicht sinnlos. Die Reise um die Welt gibt uns letztlich die Welt in ihrer Ursprünglichkeit zurück, aber eben doch nicht genau so, wie sie vorher war. Die Philosophie verändert nichts, aber eben dadurch verändert sie im Grunde alles. Derjenige, der den Weg der Philosophie gegangen ist,

---

<sup>6</sup> SU 224.

hat fortan eine veränderte Sicht auf die Welt und die Existenz, oder in den Worten Edmund Husserls ausgedrückt:

»Als Phänomenologe kann ich zwar jederzeit in die natürliche Einstellung, in den schlichten Vollzug meiner theoretischen oder sonstigen Lebensinteressen zurückgehen; ich kann wieder wie sonst als Familienvater, als Bürger, als Beamter, als ›guter Europäer‹ usw. in Aktion sein, eben als Mensch in meiner Menschheit, in meiner Welt. Wie sonst – und doch nicht ganz wie sonst. Denn die alte Naivität kann ich nie mehr erlangen, ich kann sie nur verstehen.«<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Husserl 1962b) [Hua VI], 214.

# Verzeichnis der verwendeten Siglen

Einige häufig angeführte Primärwerke werden durch Siglen abgekürzt, die im Folgenden nach Autoren sortiert aufgelistet sind. Es werden hierbei nur die Titel genannt. Vollständige Angaben befinden sich im Literaturverzeichnis; die Kurzformen in den Klammern beziehen sich auf die entsprechenden Einträge dort.

## Immanuel Kant

Akad.-Ausg. n	Band n der Akademie-Ausgabe
KrV A	Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage) (Kant 1968a)
KrV B	Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage) (Kant 1968b)

## Edmund Husserl

Hua n	Band n der Husserliana
CM	Cartesianische Meditationen (Husserl 1995)
Enc	Der Encyclopaedia Britannica Artikel (Husserl 1962a)
Ideen I	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Erstes Buch (Husserl 1976)
Ideen II	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Zweites Buch (Husserl 1952b)
Ideen III	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Drittes Buch (Husserl 1952a)
Inter I	Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : 1. Teil (Husserl 1973a)
Inter II	Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : 2. Teil (Husserl 1973b)
Inter III	Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : 3. Teil (Husserl 1973c)
Krisis	Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie (Husserl 1962b)

## Martin Heidegger

GA n	Band n der Gesamtausgabe
Hum	Brief über den ›Humanismus‹ (Heidegger 1996a)
SuZ	Sein und Zeit (Heidegger 1993)
VWW	Vom Wesen der Wahrheit (Heidegger 1996b)

## Jean-Paul Sartre

SuN	Das Sein und das Nichts (Sartre 1993)
TdE	Die Transzendenz des Ego (Sartre 1997a)

## Maurice Merleau-Ponty

AG	Das Auge und der Geist (Merleau-Ponty 2003a)
Kand	Schrift für die Kandidatur am ›Collège de France‹ (Merleau-Ponty 2003e)
LP	Lob der Philosophie (Merleau-Ponty 2003d)
PhW	Phänomenologie der Wahrnehmung (Merleau-Ponty 1966)
SU	Das Sichtbare und das Unsichtbare (Merleau-Ponty 1994)
SV	Die Struktur des Verhaltens (Merleau-Ponty 1976)

# Literaturverzeichnis

Um die Literaturangaben in den Fußnoten so kurz wie möglich zu halten, werden Sekundärwerke in der gesamten Arbeit nach dem Schema »Autor – Jahr« zitiert. Lediglich bei der ersten Nennung wird zusätzlich der Titel angeführt. Ein Verzeichnis der Siglen, mit denen die Primärwerke zitiert werden, befindet sich auf Seite 244 f.

## **Aristoteles 1995**

ARISTOTELES: *Metaphysik*. Hamburg : Meiner, 1995 (Philosophische Schriften in 6 Bänden, Bd. 5)

## **Bannan 1967**

BANNAN, John F.: *The Philosophy of Merleau-Ponty*. New York : Harcourt, Brace & World, 1967

## **Barbaras 2004**

BARBARAS, Renaud: *The Being of the Phenomenon*. Bloomington : Indiana University Press, 2004. – Translated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor

## **Barral 1965**

BARRAL, Mary R.: *Merleau-Ponty : The role of the body-subject in interpersonal relations*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1965

## **Boehm 1959**

BOEHM, Rudolf: Zum Begriff des ›Absoluten‹ bei Husserl. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), S. 214–242

## **Bollnow 1947**

BOLLNOW, Otto F.: *Existenzphilosophie*. 2. Aufl. Stuttgart : Kohlhammer, 1947. – Teildruck aus: *Systematische Philosophie* / hrsg. von Nicolai Hartmann, 1942

## **Comes 2004**

COMES, Joachim: Ein Loch im Horizont: das Antlitz : Levinas' Umgang mit einem Sprachbild. In: (Elm 2004), S. 191–203

**Danto 1987**

DANTO, Arthur C.: *Sartre*. Göttingen : Steidl, 1987

**Demmerling 2001**

DEMMLERLING, Christoph: Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein.  
In: (Rentsch 2001), S. 89–115

**Elm 2004**

ELM, Ralf (Hrsg.): *Horizonte des Horizontbegriffs : Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*. Sankt Augustin : Academia, 2004

**Figal 1988**

FIGAL, Günter: *Martin Heidegger : Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt am Main : Athenäum, 1988

**Figal 1999**

FIGAL, Günter: *Heidegger zur Einführung*. 3. Aufl. Hamburg : Junius, 1999

**Fink 1933**

FINK, Eugen: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: *Kantstudien* 38 (1933), S. 319–383

**Fink 1966**

FINK, Eugen: Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls (1939). In: VAN BREDA, Herman L. (Hrsg.) ; TAMINIAUX, Jacques (Hrsg.) ; BOEHM, Rudolf (Hrsg.): *Eugen Fink : Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag : Nijhoff, 1966 (Phaenomenologica Bd. 21), S. 179–223

**Funke 1957**

FUNKE, Gerhard: *Zur transzendentalen Phänomenologie*. Bonn : Bouvier, 1957

**Good 1998**

GOOD, Paul: *Maurice Merleau-Ponty: Eine Einführung*. Düsseldorf; Bonn : Parerga, 1998

**Hartmann 1963**

HARTMANN, Klaus: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik : eine Untersuchung zu »L'être et le néant«*. Berlin : de Gruyter, 1963

**Heidegger 1991**

HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). 5. Aufl. Frankfurt am Main : Klostermann, 1991 (Gesamtausgabe Bd. 3)

**Heidegger 1993**

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* (1927). 17. Aufl. Tübingen : Niemeyer, 1993



### **Heidegger 1995**

HEIDEGGER, Martin: *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Klostermann, 1995 (Gesamtausgabe Bd. 21)

### **Heidegger 1996a**

HEIDEGGER, Martin: Brief über den »Humanismus«. In: *Wegmarken* (**Heidegger 1996c**), S. 313–364

### **Heidegger 1996b**

HEIDEGGER, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken* (**Heidegger 1996c**), S. 177–202

### **Heidegger 1996c**

HEIDEGGER, Martin: *Wegmarken*. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Klostermann, 1996 (Gesamtausgabe Bd. 9)

### **Honneth 2003**

HONNETH, Axel: Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: (**Schumacher 2003**), S. 135–157

### **Husserl 1952a**

HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch : Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Den Haag : Nijhoff, 1952 (Husserliana Bd. V)

### **Husserl 1952b**

HUSSERL, Edmund ; BIEMEL, Marly (Hrsg.): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag : Nijhoff, 1952 (Husserliana Bd. IV)

### **Husserl 1959**

HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie (1923/24) : Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag : Nijhoff, 1959 (Husserliana Bd. VIII)

### **Husserl 1962a**

HUSSERL, Edmund: Der Encyclopaedia Britannica Artikel. In: (**Husserl 1962c**), S. 237–301

### **Husserl 1962b**

HUSSERL, Edmund ; BIEMEL, Walter (Hrsg.): *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. 2. Aufl. Den Haag : Nijhoff, 1962 (Husserliana Bd. VI)

**Husserl 1962c**

HUSSERL, Edmund ; BIEMEL, Walter (Hrsg.): *Phänomenologische Psychologie : Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag : Nijhoff, 1962 (Husserliana Bd. IX)

**Husserl 1966**

HUSSERL, Edmund: *Analysen zur passiven Synthesis : Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918 – 1926)*. Den Haag : Nijhoff, 1966 (Husserliana Bd. XI)

**Husserl 1973a**

HUSSERL, Edmund ; KERN, Iso (Hrsg.): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass : 1. Teil : 1905–1920*. Den Haag : Nijhoff, 1973 (Husserliana Bd. XIII)

**Husserl 1973b**

HUSSERL, Edmund ; KERN, Iso (Hrsg.): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass : 2. Teil : 1921–1928*. Den Haag : Nijhoff, 1973 (Husserliana Bd. XIV)

**Husserl 1973c**

HUSSERL, Edmund ; KERN, Iso (Hrsg.): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass : 3. Teil : 1929–1935*. Den Haag : Nijhoff, 1973 (Husserliana Bd. XV)

**Husserl 1974**

HUSSERL, Edmund: *Formale und transzendente Logik : Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Den Haag : Nijhoff, 1974 (Husserliana Bd. XVII)

**Husserl 1975**

HUSSERL, Edmund ; HOLENSTEIN, Elmar (Hrsg.): *Logische Untersuchungen : Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag : Nijhoff, 1975 (Husserliana Bd. XVIII)

**Husserl 1976**

HUSSERL, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie : Erstes Buch, 1. Halbband*. Den Haag : Nijhoff, 1976 (Husserliana Bd. III/1)

**Husserl 1984**

HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen : Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag : Nijhoff, 1984 (Husserliana Bd. XIX/1)

**Husserl 1995**

HUSSERL, Edmund: *Cartesianische Meditationen : eine Einleitung in die Phänomenologie*. 3., durchges. Aufl. Hamburg : Meiner, 1995

**Iribarne 1994**

IRIBARNE, Julia V.: *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg i. Br.; München : Alber, 1994

**Jamme u. Pöggeler 1989**

JAMME, Christoph (Hrsg.) ; PÖGGELER, Otto (Hrsg.): *Phänomenologie im Widerstreit : Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989

**Jaspers 1956a**

JASPERS, Karl: *Philosophie*. Bd. 2: *Existenzerhellung*. 3. Aufl. Berlin; Göttingen; Heidelberg : Springer, 1956

**Jaspers 1956b**

JASPERS, Karl: *Philosophie*. Bd. 1: *Philosophische Weltorientierung*. 3. Aufl. Berlin; Göttingen; Heidelberg : Springer, 1956

**Kampits 1975**

KAMPITS, Peter: *Sartre und die Frage nach dem Anderen : Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien; München : Oldenbourg, 1975

**Kant 1968a**

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781). Unveränderter photomechanischer Abdruck. Berlin : de Gruyter, 1968 (Kants Werke (Akad.-Ausg.), Bd. IV)

**Kant 1968b**

KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787). Unveränderter photomechanischer Abdruck. Berlin : de Gruyter, 1968 (Kants Werke (Akad.-Ausg.), Bd. III)

**Kierkegaard 1957**

KIERKEGAARD, Søren: *Die Krankheit zum Tode*. Düsseldorf : Diederichs, 1957

**Kleist 2002**

KLEIST, Heinrich v.: Über das Marionettentheater. In: *Der Zweikampf, Die heilige Cäcilie, Sämtliche Anekdoten, Über das Marionettentheater und andere Prosa*. Stuttgart : Reclam, 2002, S. 79–87

**Kozłowski 1991**

KOZŁOWSKI, Richard: *Die Aporien der Intersubjektivität : eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1991

**Kwant 1963**

KWANT, R. C.: *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 1963

**Landgrebe 1963**

LANDGREBE, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963

**Landgrebe 1976**

LANDGREBE, Ludwig: Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte. In: DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG (Hrsg.): *Phänomenologie und Praxis*. Freiburg i. Br. : Alber, 1976 (Phänomenologische Forschungen Bd. 3), S. 17–47

**Lembeck 1994**

LEMBECK, Karl-Heinz: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

**Lévinas 1983**

LÉVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen : Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg; München : Alber, 1983

**Luft 2003**

LUFT, Sebastian: Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion. In: KÜHN, Rolf (Hrsg.) ; STAUDIGL, Michael (Hrsg.): *Epoché und Reduktion : Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, S. 31–50

**Macann 1993**

MACANN, Christopher: *Four phenomenological philosophers : Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. London; New York : Routledge, 1993

**Merleau-Ponty 1945**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945

**Merleau-Ponty 1966**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin : de Gruyter, 1966

**Merleau-Ponty 1976**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Die Struktur des Verhaltens*. Berlin; New York : de Gruyter, 1976. – Aus dem Französischen bersetzt und eingeführt durch ein Vorwort von Bernhard Waldenfels

**Merleau-Ponty 1994**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare – gefolgt von Arbeitsnotizen*. 2. Aufl. München : Fink, 1994

**Merleau-Ponty 2003a**

MERLEAU-PONTY, Maurice: Das Auge und der Geist. In: *Das Auge und der Geist : Philosophische Essays* (**Merleau-Ponty 2003b**), S. 275–317

**Merleau-Ponty 2003b**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Das Auge und der Geist : Philosophische Essays*. Hamburg : Meiner, 2003

**Merleau-Ponty 2003c**

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Das Primat der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2003

**Merleau-Ponty 2003d**

MERLEAU-PONTY, Maurice: Lob der Philosophie. In: *Das Auge und der Geist : Philosophische Essays* (**Merleau-Ponty 2003b**), S. 177–224

**Merleau-Ponty 2003e**

MERLEAU-PONTY, Maurice: Schrift für die Kandidatur am »Collège de France«. In: *Das Auge und der Geist : Philosophische Essays* (**Merleau-Ponty 2003b**), S. 99–110

**Meyer-Drawe 1989**

MEYER-DRAWE, Käte: Der Leib – »Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding«. In: (**Jamme u. Pöggeler 1989**), S. 291–306

**Meyer-Drawe 1996**

MEYER-DRAWE, Käte: Welt-Rätsel : Merleau-Pontys Kritik an Husserls Konzeption des Bewusstseins. In: DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG (Hrsg.): *Die Freiburger Phänomenologie*. Freiburg i. Br. : Alber, 1996 (Phänomenologische Forschungen Bd. 30), S. 194–221

**Meyer-Drawe 1987**

MEYER-DRAWE, Käte: *Leiblichkeit und Sozialität*. 2. Aufl. München : Fink, 1987

**Orth 1999**

ORTH, Ernst W.: *Edmund Husserls »Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie« : Vernunft und Kultur*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999

**Pieper 1993**

PIEPER, Hans-Joachim: *Zeitbewusstsein und Zeitlichkeit : vergleichende Analysen zu Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1905) und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*. Frankfurt am Main; New York : Lang, 1993

**Platon 1990**

PLATON: Sophistes. In: EIGLER, Gunther (Hrsg.): *Platon : Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch*. 2. Aufl. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990 ( Bd. 6), S. 219 – 401

**Pöggeler 1990**

PÖGgeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3. Aufl. Pfullingen : Neske, 1990

**Rentsch 2001**

RENTSCH, Thomas (Hrsg.): *Martin Heidegger : Sein und Zeit*. Berlin : Akademie Verlag, 2001 (Klassiker Auslegen Bd. 25)

**Ricœur 1957**

RICŒUR, Paul: Phénoménologie existentielle. In: *Encyclopédie Française* XIX. 1957, S. 19.10.8–19.10.12

**Ricœur 1996**

RICŒUR, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München : Fink, 1996

**Sartre 1993**

SARTRE, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts : Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1993

**Sartre 1997a**

SARTRE, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego. In: *Die Transzendenz des Ego : Philosophische Essays 1931-1939* (Sartre 1997b), S. 39–96

**Sartre 1997b**

SARTRE, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Ego : Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1997

**Sartre 1997c**

SARTRE, Jean-Paul: Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität. In: *Die Transzendenz des Ego : Philosophische Essays 1931-1939* (Sartre 1997b), S. 33–38

**Sartre 2000**

SARTRE, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus (1946). In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays (1943-1948)*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 2000, S. 145–192

**Schütz 1957**

SCHÜTZ, Alfred: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: *Philosophische Rundschau* 5 (1957), S. 81–107

**Schumacher 2003**

SCHUMACHER, Bernard N. (Hrsg.): *Jean Paul Sartre : Das Sein und das Nichts*. Berlin : Akademie Verlag, 2003 (Klassiker Auslegen Bd. 22)

**Schweidler 1995**

SCHWEIDLER, Walter: Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* XL (1995), S. 35–62

**Schweidler 2004**

SCHWEIDLER, Walter: Hinter dem Horizont : Überlegungen im Ausgang von Merleau-Ponty. In: (**Elm 2004**), S. 205–226

**Szilasi 1959**

SZILASI, Wilhelm: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen : Niemeyer, 1959

**Tengelyi 2004**

TENGELYI, Lázló: Husserls Begriff des Horizontes. In: (**Elm 2004**), S. 137–161

**Theunissen 1977**

THEUNISSEN, Michael: *Der Andere : Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. Aufl. Berlin, New York : de Gruyter, 1977

**Waelhens 1967**

WAELEHENS, Alphonse d.: Une philosophie de l'ambiguïté. In: *Maurice Merleau-Ponty: La structure du comportement*. 6. ed. Paris : Press Universitaire de France, 1967, S. v–xxvii

**Waldenfels 1980**

WALDENFELS, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980

**Waldenfels 1989**

WALDENFELS, Bernhard: Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG (Hrsg.): *Profile der Phänomenologie*. Freiburg i. Br. : Alber, 1989 (Phänomenologische Forschungen Bd. 22), S. 39–62

**Waldenfels 1990**

WALDENFELS, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990

**Waldenfels 1998**

WALDENFELS, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998

**Waldenfels 2000**

WALDENFELS, Bernhard: *Das leibliche Selbst : Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000

**Wroblewski 2000**

WROBLEWSKI, Thorsten: *Heideggers Interpretation von Kants Zeitverständnis*, Universität Dortmund, Examensarbeit, 2000

**Zeltner 1959**

ZELTNER, Hermann: Das Ich und die Andern : Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), S. 288–315