

4 Die phänomenologische Neuentdeckung des Anderen

4.1 HUSSERLS KONSTITUTIONSLEHRE DES ANDEREN

Die Systeme von Kant, Fichte und Hegel liefern systematisch umfassende und historisch wirkmächtige Antworten auf die Frage, wie die Einheit der Vernunft und des vernünftigen Wissens auch unter den Bedingungen einer säkularisierten Neuzeit zu gewährleisten ist. Dass dem Anderen bzw. der Andersheit dabei eigens Rechnung getragen werden muss, ergibt sich daraus, dass diese Einheit nicht mehr durch einen ordnenden Gott oder eine naturrechtlich verfasste Rahmenordnung garantiert ist. Hinzu kommt für das Projekt des deutschen Idealismus (nach Kant), dass auf den drohenden Zirkel einer jeden Bewusstseinsphilosophie reagiert werden muss, der darin besteht, dass ein Selbstbewusstsein als autonom ausgewiesen werden soll, das nicht umhinkommt, sich als Akteur des Bewusstseins zugleich als Gegenstand eines Wissens erfahren zu können. Es ist zugleich das reflektierende Ich (Subjekt) und der Gegenstand, auf den reflektiert wird (Objekt). Das Selbstbewusstsein kommt sich also gleichsam selbst als Anderes vor, in dem es nach außen tritt und sich verdoppelt. Die skizzierten Ansätze von Fichte und Hegel lassen ahnen, wie kompliziert sich ein Ausweg aus diesem Zirkel gestaltet und welchen Aufwand die verschiedenen Idealismen getrieben haben, um sich einer Lösung zu nähern.

Die von Edmund Husserl begründete Phänomenologie schließt zugleich an diesen Problemstand an und versucht sich an einer Alternative, die den Zirkeln des Idealismus entgeht. Doch gleicht Husserl Fichte darin, dass er eine Übergangsfigur darstellt, indem er einen neuen Ansatz anbietet, ohne sich vom bewusstseinsphilosophischen Erbe ganz lösen zu können.

Mit Husserl beginnt in der Geschichte der Intersubjektivität ein neues Kapitel, weil zwar das Problem zuvor bereits in unterschiedlichen Formen virulent wird, jedoch erst Husserl den Begriff »Intersubjektivität« erfindet. Sie nimmt deswegen eine so wichtige Position in Husserls Philosophie ein, weil

er überzeugt ist, dass die intersubjektiv-transzendente Sozialität eine unumgängliche Voraussetzung dafür ist, damit eine objektive Welt für mich möglich ist. Das bedeutet, dass Husserl nicht im konkreten Sinne sozialphilosophisch an die Frage der Intersubjektivität herangeht, sondern begründungstheoretisch zur Stützung seines Projekts einer Neufundierung der Wissenschaften. »Husserls phänomenologische Behandlung der Intersubjektivität besteht in einer Analyse ihrer *transzendentalen* oder konstitutiven Funktion, und das Ziel seiner Überlegungen ist also die Entwicklung einer Theorie der transzendentalen Intersubjektivität, und *nicht* eine detaillierte Untersuchung der konkreten Sozialität oder der spezifischen Ich-Du-Beziehung.«¹

Seine Theorie der Intersubjektivität ist gleichwohl deswegen von herausragender Bedeutung, weil sie als Anstoß für zahlreiche Philosophen gewirkt hat, die von der Fragestellung (»Wie erfahren wir den Anderen?«) fasziniert waren, ohne dass sie Husserls Antworten überzeugt hätte oder sie den transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt geteilt hätten. Genau aus diesem Grund beschränkt sich die folgende Darstellung auch vornehmlich auf die Gestalt, die Husserl der Intersubjektivität in den *Cartesischen Meditationen* gegeben hat. Hier findet Husserls Ansatz seine bündige Zusammenfassung, auch wenn sich das Problem der Intersubjektivität durch sein gesamtes Werk zieht, wovon nicht zuletzt zahlreiche Nachlassbände seiner Werkausgabe zeugen. Doch um die kritischen Reaktionen der Nachwelt auf Husserl verstehen zu können (die in den Unterkapiteln von Kap. 4, sowie in den Kap. 6 und 7 wiederholt zu Wort kommen), soll seine Position so dargestellt werden, dass die Einsatzpunkte der Kritik nachvollzogen werden können. Dass man Husserls Konzeption der Intersubjektivität stärker machen kann, wenn man seine Beiträge aus dem gesamten Werk heranzieht, steht dabei außer Frage.²

1 | Dan Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009, 116.

2 | Dan Zahavi bemüht sich seit längerem zu zeigen, dass bereits die Husserl'sche Phänomenologie schlüssig jene intersubjektive Transformation der Transzendentalphilosophie vorgelegt hat, die sich ein halbes Jahrhundert später Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas auf die Fahnen geschrieben haben. Vgl. Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, Kap. C sowie bereits ders.: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Boston, London 1996. Bernhard Waldenfels gewinnt aus den Ansätzen, die sich in Husserls Philosophie finden, Hinweise für einen Diskurs über das Fremde, der die Bindung an den Primat der »Eigenheitssphäre« hinter sich lässt (vgl. Bernhard Waldenfels: »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie«, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M 1995, 51-68).

Husserls phänomenologische Methode

Warum der Andere bei Husserl eine so wichtige Rolle zugewiesen bekommt, erklärt sich aus der methodischen Anlage der Phänomenologie, die zunächst kurz skizziert sei. Die Phänomenologie Husserls ist der Versuch einer Neubegründung der Wissenschaften auf einer veränderten Grundlage. Sie hat vor, die Philosophie, die durch den Aufschwung der empirischen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie erschüttert wurde, als »strenge Wissenschaft« neu zu begründen. Husserl will sich dabei auf unser natürliches Bewusstsein beschränken, ohne bereits Reflexionen über die Struktur und Funktionsweise des Bewusstseins anzustellen. Sein Ansatz besteht darin, Aufschluss über die Funktion des Bewusstseins zu erhalten, indem der Philosoph dem Bewusstsein bei der Arbeit zusieht. Was passiert eigentlich, so fragt er uns, wenn wir Gegenstände der Welt wahrnehmen? Der einzige Gegenstand dieser Frage sollen also die Erscheinungen selbst sein, die Phänomene. Ein Phänomen ist etwas, das uns auf eine bestimmte Weise erscheint (gr. *phainomenon*). Damit kann ganz verschiedenes gemeint sein: Gegenstände, Personen, naturwissenschaftliche Gesetze, Gefühle etc. Die Phänomenologie ist also die Lehre von den Phänomenen des Bewusstseins, d.h. von den Bewusstseinszusammenhängen, die die Erfahrung von etwas ausmachen.

Um zum Kern eines Bewusstseinsgegenstandes vorzudringen, müssen wir zunächst von den Zufälligkeiten unserer Wahrnehmung abstrahieren. Diese Abstraktion ähnelt in einigen Momenten dem Zweifel Descartes³. Dieser hatte sich im 17. Jahrhundert vorgenommen, die Wissenschaft neu zu begründen, indem er einen methodischen Zweifel auf alle Gewissheiten und Sicherheiten anwandte. Der Zweifel führt nicht zu weniger, sondern zu mehr Gewissheit des Wissens. Denn gerade indem er an allen Gewissheiten zweifelt (der Verlässlichkeit der eigenen Wahrnehmung, den Naturgesetzen und der Existenz Gottes), stößt er zu einem letzten Grund vor, der nicht mehr bezweifelt werden kann, nämlich zu der Tatsache, dass ich selbst derjenige bin, der zweifelt. Diesen letzten, nicht bezweifelbaren Grund des Denkens nennt Descartes das *cogito* (»ich denke«). Damit nimmt historisch die Philosophie, so Husserl, eine Wendung vom »naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus«.⁴ Es ist nicht mehr eine gegebene objektive Ordnung, in der der Erkennende seinen Platz einzunehmen hat (Objektivismus), sondern es

3 | Vgl. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*.

4 | Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. I, hg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1973, 46 (zitiert unter dem Sigel CM gefolgt von der Seitenangabe der weit verbreiteten Meiner-Ausgabe: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Elisabeth Ströker, Bd. 8, Hamburg 1992, 6). Gelegentlich weisen die Ausgaben leichte Abweichungen auf, im Zweifelsfall wird dem Text der *Husserliana* der Vorzug gegeben.

ist das denkende Subjekt, das sich selbst zum Ausgangspunkt aller Wahrheit macht (Subjektivismus). Allerdings gilt diese Bindung der Wahrheit an das Subjekt nicht nur für mich allein, sondern für alle vernünftigen Subjekte, so dass jeder die Zweifelmethode für sich nachvollziehen kann (transzendentaler Subjektivismus).

Husserl vollzieht diese Wendung mit, indem er wie Descartes den radikal »meditierenden« Philosophen zum Ausgangspunkt wählt. Den von ihm angewandten Zweifel nennt Husserl eine Reduktion, oder auch griechisch eine Epoché (ἐποχή), die unsere Urteile über die Welt und das, was wir wahrnehmen, außer Kraft setzen soll. Diese außer Kraft setzende Reduktion bedeutet, dass unser Wissen von der möglichen, wahrscheinlichen oder *wirklichen* Existenz der Dinge keine Rolle bei der Betrachtung unseres Gegenstandsbewusstseins spielen soll. Allein die Bewusstseinsinhalte, cartesianisch auch »cogitationes« genannt, sollen analysiert werden, um Aufschluss über die Phänomene zu erhalten. Was uns erscheint, d.h. was ein Phänomen für uns ist, ist dann nur in der Art und Weise zu beschreiben, *wie* es uns erscheint (nicht aber wie es wirklich und an sich ist). Aus unseren Sätzen über die Welt werden »eingeklammerte Urteil[e]«. Es bleibt dem Zweifel des Philosophen kein anderer Rückhalt mehr als die Erscheinungsweise der in dieser Weise »reduzierten« Phänomene. Dadurch wird auch das Problem gelöst, wie etwa ein »Ding an sich« (Kant) zu seiner Bedeutung gelangt. Denn es wird mit Husserl nicht mehr eine Gegenstandswelt vorausgesetzt, wie sie »wirklich« ist, sondern das wissenschaftlich Behandelbare liegt allein in der Gegebenheitsweise der Phänomene für ein Bewusstsein.

Die Struktur des Bewusstseins, die sich aus dieser Grundauffassung ergibt, nennt Husserl die »Intentionalität« oder das »etwas als etwas«. »Bewußtsein ist eben Bewußtsein ›von‹ etwas«⁶ und nicht bloßer Speicher für Daten, die ihm von einer empirischen Wirklichkeit zugeführt werden. Damit setzt sich Husserl sowohl von naturwissenschaftlich fundierten Psychologien ab, die Bewusstseinsprozesse als solche in ihrer reinen Funktion beschreiben (z.B. als neurologische Vorgänge), als auch von empiristischen Theorien, die das Bewusstsein als »Behälter« von Daten auffassen, die aus der Außenwelt auf es einwirken.⁷

Wenn wir uns mit Husserl aller Aussagen darüber enthalten, wie die Welt »wirklich« ist, und uns auf die Beschreibung dessen beschränken, wie sie dem

5 | Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/1, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976, § 3, 67ff. (Meiner 61ff.).

6 | Ebd., § 86, 12ff. (Meiner 196ff.).

7 | Zur Abgrenzung der Intentionalität von alternativen Auffassungen des Bewusstseins vgl. Zahavi: Husserls Phänomenologie, 12-16.

Bewusstsein erscheint, so können wir nicht mehr dahinter zurück, dass wir die Gegenstände jeweils auf eine *bestimmte* Weise sehen, und so mit einem Sinn versehen. Intentionalität bedeutet, dass sich eine Sinngebung im Bewusstsein auf die Gegenstände richtet. Dabei muss man berücksichtigen, dass dies bereits missverständlich ausgedrückt ist, insofern sich nicht ein leeres Bewusstsein zu einem Gegenstand »da draußen« verhält (analog zur »Behälter-Theorie«). Da nur Erscheinungen für den Phänomenologen von Interesse sind, kann es sich nur um die Bewusstseinsseite und die Gegenstandsseite eines Prozesses handeln, die beide im Bewusstsein liegen. Erstere nennt Husserl die Noesis (Bewusstseinsvollzug), letztere das Noema (Bewusstseinsgegenstand).

Auf diese Weise methodisch gerüstet entblättert Husserl unsere Bewusstseinskonstruktionen und erarbeitet ausgehend von den grundlegenden Strukturen unserer Erfahrung eine Lehre von der Konstitution von Welt. Das, was wir als Gegenstände erkennen, was wir als Welt erfahren, wird als Konstitutionsleistung eines transzendentalen Ichs erklärbar. »Transzendental« wird das Ich genannt, weil es nicht um eine empirische Realität psychischer Zustände eines einzelnen Individuums oder des menschlichen Gehirns geht, sondern um die notwendigen Strukturen und Prozesse, die unserer Wahrnehmung zugrunde liegen (ganz unabhängig davon, ob sie ein Tier, ein Mensch oder ein Bewohner anderer Planeten hat). Die Welt gibt es nicht »an sich«, sondern nur unter der Voraussetzung, dass ein Bewusstsein sie zu Gegebenheiten konstituiert.

Das Problem des Anderen in der Phänomenologie

Dies ist skizzenhaft die Situation, in der sich Husserl mit seiner transzendentalen Phänomenologie befindet, als sich ihm das Problem des Anderen stellt. Es ergibt sich aus der Konsequenz seines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes, wie auch überhaupt erst die moderne Subjektphilosophie den Anderen als Problem sehen kann, das die Philosophie zu lösen hat.⁸ Denn, so lautet die Frage, mit der die fünfte seiner *Cartesischen Meditationen* beginnt:

»Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische *ἐποχή* [Epoché = Reduktion] 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?« (CM 121/91)

8 | Vgl. die Diskussion, die in den 1980er Jahren zwischen Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Ernst Tugendhat geführt wurde. Vgl. dazu Manfred Frank: »Subjektivität und Intersubjektivität«, in: ders., Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991, 410-477.

Es scheint in der Tat so, als ob die Reduktion mich an die Pluralität meiner reinen Bewusstseinsenerlebnisse bindet und diese somit von meinem Ego untrennbar werden.⁹ Damit würde aber die Aussagefähigkeit der Phänomenologie auf eben dieses eine Ich eingeschränkt. Der Solipsismusvorwurf, den Husserl hier gegen seinen Ansatz selbst ins Feld führt, ist stets das Todesurteil für eine Theorie, da sie damit den Anspruch verliert, Aussagen über mehr als nur die eigene individuelle Welt machen zu können.

Es gilt demnach, das Problem zu lösen, wie es um jene anderen Egos bestellt ist, die nicht bloß vorgestellt, sondern wirklich sind. Zumindest würde eine Philosophie der Existenz anderer Egos nicht gerecht, die sie bloß als Gegenstand von Bewusstseinsleistungen vorkommen lässt. Also versucht Husserl zu zeigen, dass die Erfahrung des Anderen sich auch anders und d.h. gemäß der phänomenologischen Grundüberzeugung ausweisen lässt. Die Komplikation, die Andere für ein Bewusstseinssubjekt darstellen, besteht darin, dass sie einerseits wie die Gegenstände als *Weltobjekt* erfahren werden und »zugleich als *Subjekte* für diese Welt, als diese Welt erfahrend« (CM 123/93, Hervorh. Th. B.). Andere nehme ich einerseits wahr wie andere Dinge in der Welt auch (z.B. jemand steht neben einem Baum). Andererseits aber unterscheiden sich Andere von den Dingen dadurch, dass für sie auch eine Welt existiert (im Unterschied zum Baum). Diese Diskrepanz zu überbrücken ist die Voraussetzung dafür, dass die phänomenologisch konstituierte Welt nicht bloß für ein Subjekt, sondern für mehrere Subjekte wahr sein, also intersubjektive Gültigkeit beanspruchen kann. Denn es würde weder unserer Erfahrung noch unserem Sprachgebrauch entsprechen, wenn wir annehmen müssten, dass meine Welt nicht immer auch zugleich die Welt Anderer ist.

Das transzendente Ego, von dem Husserl im Text der *V. Cartesianischen Meditation* ausgeht, wird dadurch gewonnen, dass alle Intentionalitäten, alle Sinnbezüge, die auf fremde Leistungen verweisen, per Epoché ausgeschaltet werden. Es ergibt sich so ein Zusammenhang von Wahrnehmungen und Erfahrungen, die die Gesamtheit der Welt darstellen, ohne dass sie noch das Prädikat »objektiv« für sich in Anspruch nehmen dürften. Fremdes oder Anderes (diese beiden Begriffe verwendet Husserl synonym¹⁰) ist aus dieser skelettierten Weltlichkeit, die Husserl die »transzendente Eigenheitssphäre« (CM 125/95) (auch »Primordialsphäre« genannt) nennt, verschwunden. Husserl stellt fest,

9 | Es »scheint«, weil bei genauerer Betrachtung Husserl zwei Begriffe von »Eigenheitssphäre« verwendet, von denen nur einer zum Solipsismusproblem führt. Vgl. Rudolf Bernet: Iso Kern u. Eduard Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989, 145-149.

10 | Zur Problematik des Gebrauchs der Begriffe von Anderem und Fremdem vgl. Kurt Röttgers: »Fremdheit«, in: Armin Wildfeuer u. Petra Kolmer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg, München i.E.

dass nach dieser transzendentalen Reduktion unter den Körpern einzig noch der eigene Körper übrig bleibt. Die Besonderheit an diesem eigenen Körper ist, dass er nicht Körper ist, sondern Leib. Diese terminologische Unterscheidung ist deswegen von Belang, weil der eigene Leib nicht ein Naturobjekt unter anderen ist, sondern jener organisch zusammenhängende Ort, von dem aus die Welt überhaupt als kohärente Welt erfahren werden kann.¹¹ Mit der Leiblichkeit am Grunde der »Monade« (CM 125/96), wie Husserl das solcherart reduzierte Bewusstsein nennt, gewinnt er einen Ansatzpunkt, der es ihm erlaubt, einen Übergang zur Existenz Anderer zu bauen.

»Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib [...] 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 Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung ausschließt. Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordinalsphäre [sic!] jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann.« (CM 140/113)

Geht man das auf den ersten Blick hermetisch wirkende Zitat im Einzelnen durch, so kann klarwerden, wie sich Husserl die Integration der Intersubjektivität in die Phänomenologie denkt. Die ursprüngliche Konstitution, die mein Leib sein soll, ruft zu Beginn den egologischen Boden der transzendentalen Phänomenologie in Erinnerung. Den eigenen Leib hatte Husserl ja als den einzigen Körper bestimmt, der nach vollzogener Reduktion noch an der bewussten Welt beteiligt ist. Nun sehe ich aber Andere, die auch einen Körper haben wie ich. »Der Körper dort« ist der Leib des Anderen, den ich dann, weil für meine eigene konstituierte Welt ein Leib notwendig ist, entsprechend für den Leib eines anderen Egos halten muss (und nicht bloß für umherspazierende Automaten, die sich wie Menschen kostümiert haben, wie bei Descartes¹²). Die Klärung der Weise, wie dieser andere »bloße« Körper doch als sinnkonstitutiver Leib angesehen werden kann, führt über die Erläuterung des Ausdrucks der »apperzeptiven Übertragung«. Der Leib des Anderen wird analog zu meinem Leib wahrgenommen (»apperzipiert«), ohne dass er sich durch »eigentliche« Wahrnehmung, d.h. ohne Rekurs auf die Erfahrung, die der Andere von seinem Leib hat, erschlossen hat. Der zweite Satz des Zitats schließlich unterstreicht, dass innerhalb meiner quasi solipsistischen Bewusstseinssphäre eine Ähnlichkeit der wahrgenommenen

11 | Zur Geschichte und Systematik des Leibbegriffs vgl. Emmanuel Alloa u.a. (Hg.): *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.

12 | Vgl. oben S. 12.

Körper die Motivation für die Übertragung (»analogisierende Auffassung«) abgibt.

Man hat Husserl vielfach vorgeworfen, mit der »analogisierenden Auffassung« des anderen Körpers die Andersheit des *alter ego* durch eine bloße Verdopplung des Ich zu unterlaufen. Der Andere hat einen Körper wie ich – Mein Körper ist ein subjektkonstitutiver Leib – Der Andere hat also einen subjektkonstitutiven Leib – Also ist der Andere ein Subjekt wie ich. Der Vorwurf, Husserl vollziehe hier einen schlichten Analogieschluss von mir und den Bedingungen meiner Erfahrung auf den Anderen hat seine Berechtigung. Allerdings will Husserl selbst seine Analogie gerade nicht als Schluss verstehen. »Apperzeption ist kein Schluß, kein Denktakt.« (CM 141/113) Denn in der Tat müssen wir beim Anblick eines menschlichen Körpers, sofern er nicht völlig entstellt ist, nicht erst nachdenken, um ihn als Menschen zu sehen bzw. ihn als solchen anzusprechen.¹³ Nach Husserl verdankt sich diese Unmittelbarkeit der Sinnzuweisung, die nicht den Umweg über einen logischen Schluss nehmen muss, einer »Urstiftung« (CM 141/114), in dem Sinne, wie ein Kind eine Schere immer als Schere identifizieren wird, sobald es einmal (ursprünglich) den Sinn und die Bestimmung dieses Werkzeugs erfahren hat. Es muss nicht jedes Mal, wenn es eine Schere sieht, diesen Gegenstand mit dem Erinnerungten vergleichen, um dann den Schluss zu ziehen, auch dies sei dasselbe Instrument. Auch die »Paarung« genannte Assoziation zweier Leiber zu *ego* und *alter ego* muss sich einer solchen Urstiftung verdanken, die in jeder aktuellen Situation weiterwirkt, so dass wir nicht stets neu einen Menschen als Menschen identifizieren müssen, sondern ihn unmittelbar als einen solchen erfahren.

Die Leiblichkeit als Brücke zum Anderen

Die Problematik der Erfahrung des Anderen wird nun dadurch bestimmt und gegenüber dem Beispiel mit der Schere dadurch verschärft, dass der Leib des Anderen eben nicht ein zweiter eigener Leib ist und werden kann. Denn wenn es so einfach wäre, die leiblichen Anderen als Analogie des Egos aufzufassen, so würde ihn schlicht nichts von mir unterscheiden. Ich komme nicht zweimal

13 | Die primäre Orientierung am Anderen, den ich wahrnehmen kann und der leibhaft gegenwärtig ist, sind nur zwei Einschränkung der Begegnungsweise des Anderen, die Theunissen nennt (vgl. Der Andere, § 20) und zuvor schon vom Husserl-Schüler Schütz moniert wurde (vgl. Alfred Schütz: »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: ders., Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009, 227-256). Die visualistische Einseitigkeit wird sich bei Sartre (»Der Blick«) fortsetzen, bei Merleau-Ponty und Levinas hingegen durch eine Orientierung am Ausdruck bzw. an der Sprache abgelöst werden.

vor, sondern es tritt mir jemand *gegenüber*, der so ist wie ich. Theunissen fasst das lakonisch und treffend in den Satz: »Er ist Ich, aber nicht ich.«¹⁴ Den Anderen als bloßes »Duplikat meiner selbst« (CM 146/120) zu begreifen, vermeidet Husserl dadurch, dass der Sinn, der im Leib des Anderen erfahren wird, nie jemals *mein* Sinn sein kann. Anders gesagt, den Anderen als ein *alter ego* wahrnehmen, impliziert zugleich, nie zu wissen, wie seine Welt konstituiert ist, ganz abgesehen davon, wie es »in ihm aussieht«. Ich kann jeweils nur den anderen Körper sehen, sein »Gebaren« (CM 144/117), das mit dieser meiner Sinnzuweisung übereinstimmt oder eben nicht.¹⁵ Der Andere ist mir also durchaus zugänglich, aber auf diese besondere Weise, dass er mir unzugänglich bleibt. Der Andere ist weder die humane Hülle über der Maschine noch das schwarze Loch, in dem sich aller Sinn verliert, aber die Zugänglichkeit des Anderen, die sich aus seiner Ähnlichkeit mit meiner psychophysischen Konstitution ergibt, hat ihre Grenzen. Daher, weil der Andere letztlich unbekannt bleibt, ist er phänomenologisch als »Modifikation meines Selbst« zu verstehen. »Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.« (CM 144/118) Es gibt im Sinne Husserls keine andere Möglichkeit, die Existenz des Anderen zu begreifen als vom sicheren Boden des transzendentalen Egos aus.

Da der Körper, den ich sehe, d.h. der physische Körper des Anderen, nicht mit dem meinen identisch ist, ist er woanders, im »Modus Dort«. Es kann also keine direkte Assoziation mit mir geben, weil ich mich ja im »Modus Hier« befinde, d.h. in meiner Welt mein Leib den Ausgangspunkt von Wahrnehmung, Bewegungen und Handlungen darstellt. Die Analogie müsste also scheitern, wenn sie nicht den Umweg über die mir möglichen Varianten meiner Raumerfahrung nehmen könnte, namentlich sie nicht auf mein Wissen zurückgreifen könnte, wie es ist, wenn ich selbst woanders wäre. Die beiden Formen der Welterfahrung kommen also nicht zur Deckung, doch ich muss mich auch gar nicht aktuell mit dem Anderen identifizieren oder an seinem Platz sein. Um den Anderen als *alter ego* wahrzunehmen, genügt es, wenn ich ihn als »jetzt mitdaseiendes ego im Modus Dort (wie wenn ich dort wäre)« (CM 148/122) auffasse, ohne dass seine Welt deckungsgleich mit meiner sein müsste.

Hierin verbirgt sich nun die grundlegende These Husserls: Die Andersheit des Anderen bleibt für mich grundsätzlich unzugänglich, aber gerade das ist für die Andersheit spezifisch. Niemals werde ich wissen (auch wenn ich sprachliche und gestische Anzeichen dafür haben mag), wie der Andere die

14 | Theunissen: Der Andere, 139.

15 | In diesem Sinne lässt sich auch Husserls Ausdruck vom Anderen als »Spiegelung meiner selbst« (CM 125/96) auffassen, die an die Metapher erinnert, die wir bereits bei Aristoteles angetroffen hatten. Vgl. oben 38, Fn. 42 sowie Christian Lotz: »Mitmachen- de Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 72-95.

Welt erfährt, was er denkt und fühlt. Das ist nun aber keineswegs ein Mangel, den es zu überwinden gilt, denn wäre es anders (also: wäre der Andere gänzlich transparent), wäre die Andersheit getilgt und sein *alter ego* bloß ein verdoppeltes *ego* (und eben nicht: *alter*). »[N]ur weil das fremde Subjekt sich meiner Erfahrung entzieht, kann es überhaupt als ein Anderer erfahren werden. [...] Die Selbstgegebenheit des Anderen ist mir unzugänglich und transzendent, aber eben diese Begrenzung kann ich erfahren.«¹⁶ Doch ist umgekehrt diese Andersheit nicht vollkommen unzugänglich, sondern konstitutiv für meine Welt. So kann ich die Rückseite des Laptops auf meinem Schreibtisch zwar nicht wahrnehmen, doch könnten Andere aus ihrer Perspektive diesen Mangel ergänzen. Insofern ich im »Modus Dort« mir den wahrgenommenen Gegenstand vergegenwärtige, ist die Intersubjektivität nicht nur eine zufällige Zutat zu meiner Ich-Perspektive, sondern in meine Wahrnehmung bereits eingebunden, auch wenn Andere sich aktuell gar nicht in meinem Zimmer befinden.

Bliebe noch die Komplikation, dass nicht unmittelbar klar ist, warum »ich überhaupt von demselben Körper sprechen kann, der in meiner primordinalen [sic!] Sphäre im Modus Dort, in der seinen und für ihn im Modus Hier erscheint?« (CM 150/124) Es scheint, als sei diese Frage durch den gerade dargestellten Wechsel der Perspektiven gelöst. Tatsächlich stellt sich Husserl hier jedoch einem anders gelagerten Problem. Es ist erneut wichtig, sich den Unterschied zwischen Leib und Körper in Erinnerung zu rufen, den Husserl hier terminologisch verwischt. Denn der Körper als materiell-organische Einheit hat keinen »Modus Hier«, sondern dies ist die dem Leib als psycho-physischer Einheit charakteristische Weltorientierung. Ein Körper ist als natürlicher Gegenstand in der Welt vorhanden, der Leib ist jene Einheit von Psyche und Physis, die dem Bewusstsein überhaupt erst eine Welt gibt, indem sie leiblich erfahren wird: Mit den Sinnen, vermittelt der am Leib als Maßstab genommenen Raumerfahrungen, durch Schmerzen etc. Helmuth Plessner wird dies auf die Formel bringen, dass der Mensch einen Körper hat, aber ein Leib ist.¹⁷ Maurice Merleau-Ponty wird den Leibbegriff zum Kern seiner Phänomenologie der Wahrnehmung machen.¹⁸

Setzt man also in obiges Zitat »Leib« anstelle von »Körper« ein, bekommt das Problem Konturen. Kann der Leib des Anderen – so müsste die Frage dann lauten – den ich, indem ich ihn dort sehe, zum Indiz meiner Auffassung vom Anderen als *alter ego* mache, überhaupt derselbe sein, den der Andere für sich erfährt? Das Problem des Wissens an-sich und für-sich, von objektiver

16 | Zahavi: Husserls Phänomenologie, 119.

17 | Helmuth Plessner: »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII: Ausdruck und menschliche Natur, hg. v. Günter Dux u.a., Frankfurt a.M. 1982, 201–387, hier: 240.

18 | Vgl. Kap. 4.4.

und subjektiver Wahrnehmung, kehrt hier verwandelt wieder. Auf Basis des Husserl'schen Ansatzes lässt sich diese Frage nicht ohne zusätzliche Bedingungen beantworten. Die Brücke, die Husserl über diesen »Abgrund« (CM 150/124) schlägt, ist denn auch die Annahme einer gemeinsamen Natur. Seine Argumentation sei hier ausführlich wiedergegeben:

»Nicht habe ich eine appräsentierte zweite Originalsphäre mit einer zweiten ›Natur‹ und einem zweiten Leibkörper (den des Anderen selbst) in dieser Natur und dann erst 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 (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes ego für mich da ist) ist schon der Identitätssinn ›meiner‹ primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt.« (CM 152/127)

Die beiden Leiblichkeiten fallen also nicht auseinander, als würden sie verschiedenen Welten oder Naturen angehören, sondern sie erweisen sich als Manifestationen einer bereits gegebenen Gemeinsamkeit. Wir könnten den Anderen gar nicht als *alter ego* appräsentieren, ja dies würde unserer Wahrnehmung überhaupt nicht nahegelegt, wenn es nicht bereits die »objektive Natur« gäbe, an der beide leiblich verfassten Bewusstseinssphären teilhaben. Auch damit will Husserl natürlich nicht auf eine empirische, naturwissenschaftliche Basis zurückfallen, weil diese Natur ein »Erfahrungsphänomen« (CM 153/128) bleibt. Sicher ist aber auch, dass mit dieser Objektivität Ich und Anderer in einem umfassenderen Zusammenhang aufgehoben sind, den die Gewahrung des Anderen doch zugleich erst sichtbar macht.

Resümee & Ausblick

Husserls Text der V. *Cartesischen Meditation* hat das Thema der Intersubjektivität neu belebt. Der Frage, wie sich eine Philosophie der Subjektivität, die auch die Philosophien Fichtes und Hegels betrieben hatten, auf eine intersubjektive Basis stellen und so vor der Gefahr bewahren lässt, auf einen Idealismus oder Solipsismus zurückzufallen, stellt sich Husserl mit aller Konsequenz. Die Besonderheit des phänomenologischen Beitrags besteht darin, dass die konkrete Erfahrung des anderen Subjekts immer eine Erfahrung des Anderen in seiner leiblichen Gestalt ist und nur sein kann. Sofern nun Husserl in seinem methodischen Rückgang auf die transzendente Subjektivität auf den eigenen Leib als unverzichtbaren Kernbereich aller Subjektivität stößt, erlaubt es die Ähnlichkeit von eigenem und fremden Leib, zu einer Symmetrie der Erfahrungen des Ich und der Erfahrungen des Anderen zu gelangen (zumindest ihrer Struktur nach). Von Bedeutung ist dabei insbesondere, dass

die Intersubjektivität keine Struktur ist, die sich *von außen* beschreiben ließe, sondern eine »Beziehung zwischen Subjekten, an der *das Ich selbst* beteiligt ist. Anders gesagt kann die transzendente Intersubjektivität nur durch die radikale Explikation und Analyse der Erfahrungsstrukturen des Ich zum Vorschein gebracht werden.«¹⁹

Die Erfahrung des Anderen bleibt trotz aller Komplikation eine Erfahrung des Ichs, was insofern nicht verwunderlich ist, als der Andere nur für mich Anderer ist und nicht für sich selbst. Allerdings überformt Husserl diese Analyse der intersubjektiven Voraussetzungen jeder Subjektivität (zumindest in den *Cartesischen Meditationen*) mit Annahmen, die sich aus dieser Konkretion der Erfahrung schwer decken lassen. Denn die Mitsubjektivität des Anderen mündet in eine »Monadengemeinschaft«, zu der eine entsprechende »Harmonie« (CM 138/110) gehört. Ich und Anderer nehmen Teil an einem Wir, wodurch auch das Ich eine Veränderung erfährt, insofern es zu einem Ich unter Anderen wird. Das Ich wird ebenfalls zu etwas Anderem in einer objektiven Welt, indem »mein Leib die Seinsgeltung eines Körpers unter anderen gewinnt«²⁰. Diese Integration des Ich in eine gemeinsame Menschheit nennt Theunissen die »Veränderung«²¹. Nun schließt zwar der Begriff der Monade – und dies durchaus schon bei ihrem Schöpfer Leibniz – Kommunikation und Austausch keineswegs aus, doch muss man zuletzt festhalten, dass Husserls Theorie der Intersubjektivität zwar begrifflich offene Optionen entwickelt hat, die stärker an der Alterität orientierte Theorien haben fruchtbar machen können, er selbst den Boden der Egologie jedoch nicht verlässt.²² Insofern ähnelt er im Hinblick auf die Geschichte der verschiedenen Konzeptionen des Anderen Fichte, der die Aufforderung des Anderen als notwendig für das Freiheitsbewusstsein des Ich ansieht, ohne jedoch den Boden des Idealismus verlassen zu können. Bei Husserl führt zwar die »Veränderung« des Ich zu einer »Dezentrierung«²³ des bewusstseinsphilosophisch konzipierten Subjekts, doch hängt diese von einer ihrerseits transzendentalen Reduktion der Eigenheitssphäre ab. Denn trotz aller erfahrungsgebundenen Analyse der Erscheinungsweise des Anderen, bleibt er

19 | Zahavi: Husserls Phänomenologie, 128. Hervorh. Th. B.

20 | Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Gesammelte Werke, Bd V (Husserliana), hg. v. Walter Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, Den Haag 1976, 109.

21 | Vgl. Theunissen: Der Andere, 84ff.

22 | Was man – wie eingangs des Kapitels betont – auch nuancierter sehen kann, v.a. wenn man zusätzlich zu den *Cartesischen Meditationen* auch jene zahlreichen Texte hinzuzieht, in denen Husserl die Intersubjektivität zum komplexen Fundament seiner transzendentalen Phänomenologie ausbaut.

23 | Theunissen: Der Andere, 85.

eine Konstitution, d.h. ausgehend vom Ich gedacht. Husserl Lösung impliziert so eine »einseitige Verlagerung des Gewichts auf ein konstituierendes Ur-Ich«²⁴.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Arbeiten des Begründers der Phänomenologie zur Theorie der Intersubjektivität sich beileibe nicht auf die skizzierte *V. Cartesianische Meditation* beschränken. Vielmehr hat Husserl Tausende von (größtenteils edierten²⁵) Manuskriptseiten hinterlassen, in denen er sowohl vor als auch nach der Veröffentlichung der *Meditationen* die Verschränkung von Subjekt, Intersubjektivität und Welt weitaus umfassender und komplexer untersucht hat, als das in dem veröffentlichten Text geschah. In dieser »Fundgrube« findet sich vieles, was nicht so zusammenhängend wie in der *V. Cartesianischen Meditation* vorliegt, aber dennoch vieles andeutet, was erst von den Erben des Begründers der Phänomenologie zu einer eigenen Position entwickelt worden ist. Insofern kann es lohnen, nach den Analysen seiner Nachfolger Husserl erneut in deren Lichte zu lesen. »Ihre Kritiken, so berechtigt sie auch scheinen mögen, geben auch Aspekte des Husserlschen Denkens zu lesen, die sie selbst nicht kannten.«²⁶

Denn die Problemstellung Husserls, wenn auch nicht seine Lösung, wird für die weitere insbesondere phänomenologische Beschäftigung mit dem Problem des Anderen prägend sein. Von diesem Erbe ausgehend lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden, wie das Verhältnis von Subjekt und Anderem alternativ zu formulieren wäre, ohne zugleich die Probleme Husserls zu wiederholen. Man könnte dies die horizontale und die vertikale Interpretation der Intersubjektivität nennen.

Einerseits bietet sich die Lösung Heideggers an, nicht mehr von Konstitutionsleistungen des Bewusstseins, sondern von einer Auslegung des In-der-Welt-Seins auszugehen. Diese *horizontale Deutung* der Intersubjektivität mindert die Differenz zwischen Ich und Anderem dadurch, dass wir immer schon auf Andere verwiesen sind, wenn wir uns verstehend in der Welt bewegen. Der Struktur nach einen ähnlichen Weg gehen Merleau-Ponty mit seiner als leiblicher Kommunikation verfassten lateralen Beziehung zum Anderen und

24 | Bernhard Waldenfels: Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971, 28. Vgl. auch die Interpretationsmöglichkeiten, die Theunissen durchspielt: Der Andere, § 28. Alfred Schütz formuliert eine ähnliche Kritik, der sich Jürgen Habermas anschließt. Vgl. Schütz: »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, 245ff., sowie Jürgen Habermas: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 31989, 11-126, insbes. 56f.

25 | Vgl. Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XIII-XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

26 | Rudolf Bernet: La vie du sujet, Paris 1994, 300 (Übers. Th. B.).

die Hermeneutik Gadamers, die in einer Horizontverschmelzung zwischen Ich und Anderem mündet. Jean-Luc Nancys damit verwandtes Projekt einer Gleichursprünglichkeit von Pluralität und Singularität ist noch Heidegger näher, weil es sich ausdrücklich als eine Neukonzeption von *Sein und Zeit* begreift.²⁷ Andererseits suchen (Post-)Phänomenologen ihr Heil in einer Radikalisierung des Auftretens des Anderen. Bei diesen Autoren könnte man von einer *vertikalen Deutung* der Intersubjektivität sprechen, weil der Bruch zwischen Ich und Anderem, der bei Husserl bestehen bleibt, obwohl er ihn transzendental zu mildern versucht, betont wird. »Die vom Anderen ausgehende intersubjektive Reduktion reißt das Ich aus seiner Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem Zentrum der Welt heraus«²⁸, so lautet die Diagnose. Das führt bei Sartre, Levinas und Derrida dazu, das Erscheinen des Anderen zu einem Ereignis zuzuspitzen, das dem Ich zustößt und von diesem nie zur Gänze bewältigt oder begriffen werden kann. Während diese vertikale Deutung einer radikalen Alterität im Kapitel 7 zur Sprache kommen wird, soll zunächst die horizontale Intersubjektivität in den Vordergrund rücken.²⁹

4.2 HEIDEGGERS MITSEIN

Was das Verhältnis des Subjekts zur Welt angeht, so ändert Heidegger gegenüber seinem Lehrer Husserl (dessen Freiburger Lehrstuhl er übernimmt) die Perspektive, was sich unter anderem darin ausdrückt, dass Heidegger nicht

27 | Vgl. die folgenden Kapitel. Nancy wird hier nicht eigens behandelt. Das einschlägige Hauptwerk ist Jean-Luc Nancy: *singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin 2004. Vgl. zur Einführung Verf.: Art. »Nancy, Jean-Luc«, in: ders. u. Kurt Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt 2009, 271-278.

28 | Emmanuel Levinas: »Vom Bewußtsein zur Wachheit«, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Thomas Wimmer, Freiburg, München 1985, 44-78, hier: 66.

29 | Die Geschichte der Rezeption von Husserls Theorie der Intersubjektivität ist mit den hier ausgewählten Vertretern nicht erschöpfend dargestellt. Neben der im Folgenden dargestellten horizontalen und vertikalen Deutung der Intersubjektivität seien die sozialphänomenologischen Arbeiten Schelers und Schütz' zumindest genannt. Vgl. Max Scheler: *Wesen und Form der Sympathie*, Studienausgabe, *Gesammelte Werke* in 15 Bänden, Bd. 7, hg. v. Manfred Frings, Bonn 2009, sowie Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Werkausgabe, Bd. II, hg. v. Martin Endreß u. Joachim Renn, Konstanz 2004 und *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009.

vom konstituierenden Ego spricht, sondern vom »Dasein«. Das Dasein wird nicht auf seine Bewusstseinsleistungen hin untersucht, sondern auf die Sinnstrukturen, in die es eingebunden ist, d.h. auf sein »In-der-Welt-sein«. Das alltägliche Sein, das wir sind, geschieht auf die Weise, *in* der Welt zu sein. Das klingt trivial – wo sollen wir denn sonst sein? –, hat aber in Heideggers Auslegung Konsequenzen, die seinen Ansatz von einer Bewusstseinsphilosophie, wie wir sie von Kant über Fichte bis Husserl kennengelernt haben, grundlegend unterscheidet. Denn das »in der Welt« antwortet nicht auf die Frage *wo*, sondern auf die Frage, *wie* das Dasein *ist*. Die Dinge etwa werden zum »Zeug«, d.h. zu Gegenständen, die zu etwas dienen, und auf diese Weise »zuhanden« sind (wie das »Werk-zeug«). Damit wird die Zwecksetzung, die wir mit den Dingen verbinden, in die Dinge selbst verlegt (in gewisser Nähe zum aristotelischen Begriff des *telos*). Der Begriff der Intention, den wir bei Husserl kennengelernt haben, wird an die Gegebenheitsweise der Dinge selbst angeschlossen. Das, was wir mit einem Hammer tun können, tragen wir nicht nachträglich an einen zunächst nur aus Holz und Eisen bestehenden Gegenstand heran, sondern der Hammer ist von vornherein jener Gegenstand, der dazu dient, Nägel in eine Wand zu schlagen. Die Intention, ein Werkzeug zu benutzen, wird nicht vom Willensakt des Subjekts dem Gegenstand hinzugefügt, sondern bestimmt bereits die Seinsweise der »Zuhandenheit« des Hammers. Der bloß theoretische Blick, der das Werkzeug so beschreiben wollte, wie es »an sich« ist, also wie es ohne Berücksichtigung dieser Instrumentalität sich darstellt, unterschlägt gerade diese »Zeugstruktur«. Damit will Heidegger nicht eine ursprüngliche (etwa handwerkliche) Praxis gegen eine bloß abgeleitete Theorie ausspielen, sondern er versucht, die griechische Identität von Theoretischem und Praktischem wiederzugewinnen. Dies impliziert, dass man das Handeln nicht einem bloßen Betrachten oder Beschreiben gegenüberstellen kann, sondern der Blick auf die Dinge bereits handlungsleitend ist. Alles Zeug hat die »Struktur ›Um-zu‹«³⁰ und die Welt als solche stellt einen Verweisungszusammenhang dar. In diesem Sinne ist das In-der-Welt-sein eine Einbettung in einen solchen Sinnzusammenhang, aus dem man das Dasein nur per Abstraktion herausheben kann. Was Gegenstand unserer Wahrnehmung und unseres Handelns sein kann, ist nicht bloß vorhanden, sondern an sich bereits zuhanden. »Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.« (SZ 71)

Zum Verweisungscharakter des In-der-Welt-seins gehören auch die grundlegenden Verweisungen auf die Tätigkeit Anderer. Bereits in seinem Umgang mit der Welt ist das Dasein nicht allein, sondern begegnet alltäglich Hinweisen auf die Beteiligung und die Produktivität Anderer. Einerseits verweisen die Dinge (das »Zeug«) darauf, dass sie auch für Andere zu brauchen sind,

30 | Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, 68. Zitiert als: SZ.

für sie zuhanden sind, und nicht nur mir allein gehören. Andererseits zeigt sich in den Dingen auch, dass an ihrer Herstellung, Pflege und Verwendung Andere beteiligt sind oder gewesen sind. Die Schuhe, die ich trage, haben einen Hersteller, eine Verkäuferin und jemand, der sie geflickt hat. Es sind zwar bloß Lederhüllen, die mich gegen den Schmutz und die Hindernisse der Straße schützen, aber sie enthalten bereits den Sinn vieler daran beteiligter Anderer.

Diese Anderen unterscheiden sich darin von den Dingen, dass sie weder vorhanden noch zuhanden, sondern »auch und mit da« (SZ 118) sind. Die Anderen sind Dasein wie das Dasein selbst. Umgekehrt ist somit auch das Ich unter diesen Anderen, von denen es sich nicht unterscheidet. Heidegger fasst dies wie folgt zusammen:

»Auf dem Grunde dieses mithaftenden In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.« (SZ 118)

Ganz ähnlich wie im Bezug auf die als Zeug verstandenen Dinge, die nicht zunächst als empirische Objekte vorhanden sind, bevor mit ihnen ein praktischer Zweck verbunden wird, werden die Anderen nicht primär von einem Subjekt unterschieden. Vielmehr betont Heidegger, dass die Anderen mit der Welt verbunden sind und in ihr begegnen. Es geht Heidegger also nicht mehr um die Frage, wie der Andere überhaupt denkbar oder seine Subjektivität mir zugänglich ist, sondern um eine Auslegung der selbstverständlichen Tatsache, dass wir ständig von Anderen umgeben sind und mit ihnen leben.

Da das Dasein in Tätigkeiten und im Zeuggebrauch auf Andere verwiesen ist, kommt es auch nicht darauf an, ob in einen gegebenen Fall, zu einem gegebenen Zeitpunkt, Andere empirisch tatsächlich gegenwärtig sind. Umgekehrt muss Dasein bereits strukturell auf den Bezug zu Anderen angelegt sein, damit das Mitdasein Anderer wahrgenommen werden kann. Heidegger betont denn auch, dass das »Dasein wesentlich an ihm selbst Mitsein ist« (SZ 119). Die Begegnung mit dem Anderen fügt also dem Dasein nicht eine Modifikation hinzu, sondern der Alteritätsbezug gehört selber bereits zur Grundstruktur des Daseins. Es kann demnach kein Verstehen des eigenen Selbst geben ohne Bezug auf Andere. Die Form dieser Struktur nennt Heidegger »existenzial-ontologisch«, was soviel heißt wie, dass sie die Seinsweise eines Existierenden und nicht sein Leben unter konkreten, kontingenten Umständen betrifft. Das bedeutet auch, dass die Abwesenheit Anderer an diesem Existenzial nichts ändern kann. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass das Fehlen eines Anderen nur

auffallen kann, insofern das Dasein Mitsein ist.³¹ Das hat auch zur Folge, dass wir durchaus Verstorbene zu unserer Mitwelt zählen können, insofern sie ja nur deswegen als nicht mehr daseiend auffallen, als sie einmal zu unserer Welt gehörten (vgl. SZ 238).

So kann es gar nicht weiter verwundern, dass sich Heidegger mit Husserls Analyse des Anderen nicht einverstanden erklären kann. Zwar fällt an der im Folgenden zitierten Stelle Husserls Name nicht, doch ist klar, dass er dessen Intersubjektivitätstheorie anvisiert. Denn, wie wir gesehen haben, hat Husserl mit dem Abgrund zu kämpfen, der zwischen dem Ego und dem Anderen in seiner transzendentalen Konstitutionslehre besteht. Heidegger kehrt die Begründung um, indem er hervorhebt, dass bereits »im Mitsein eine präreflexive Inter-Subjektivität fungiert«³², wenn das Verstehen des Anderen als Einfühlung funktionieren soll.

»Einfühlung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.« (SZ 125)

Husserls Vorgehensweise beruht also nach Heidegger auf einem defizienten Modus, d.h. auf einer Beziehung, die nicht eigenständig sein kann. Sich in den Anderen qua Einfühlung hineinzusetzen setzt voraus, dass wir bereits vor diesem Versuch, die Subjektivität des Anderen transzendental zu erkunden, mit Anderen verbunden sind, weil wir gemeinsam in der Welt existieren. Einfühlung kann daher nicht als primärer Zugang gelten; dieser wird vielmehr durch das Existenzial des Mitseins gegeben. Ebenso wenig entspricht es dem Modus des Mitseins, den Anderen als Objekt meiner Handlungen und Zwecke zu behandeln. Diese Weise, den Anderen zu instrumentalisieren, charakterisiert gerade das »alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein« (SZ 121), welches ein indifferentes Verhältnis gegenüber den Anderen impliziert. Das Verstehen des Anderen, das kein Erkennen eines Gegenstandes ist, behandelt den Anderen nicht als Objekt.

Damit ist zugleich der Anspruch von *Sein und Zeit* insgesamt gekennzeichnet, da Heidegger sein Werk als eine »phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins« (SZ 38) begreift, wobei Hermeneutik sich nicht auf die Interpretation von Texten beschränkt, sondern eine Auslegung der alltäglichen Lebensvollzüge im Ganzen intendiert. Es geht also we-

31 | Vgl. Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, Gesamtausgabe, Bd. 24, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989, 414.

32 | Käte Meyer-Drawe: Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität, München 1984, 114.

niger um die theoretische Erfassung der Welt als primär um die verstehende Auslegung der Lebenspraxis. Das Verstehen des Anderen, das dem Existenzial des Mitseins entspricht, beruht dementsprechend nicht auf einer kausalen Erklärung dessen, was der Andere *ist* oder wie strukturiert ist, sondern auf einer teilnehmenden Fürsorge.³³ Die Sorge, die keineswegs mit persönlicher Nähe gleichbedeutend ist, gilt Heidegger als der primäre Umgang mit Anderen, während das Erkennen ein nachgeordneter Vorgang ist.

Für die gemeinsame Welt, die Mitwelt, folgt daraus, dass sie nicht auf der Interaktion von zunächst unabhängig voneinander gedachten Subjekten aufgebaut ist, sondern primär auf der Vielfalt von mitseiendem Dasein beruht. Fehlt der fürsorgende Bezug und sinkt die wechselseitige Bedingtheit zu einer indifferenten (d.h. »sorg-losen«) Behandlung herab, so wird die Menge der Anderen zum bloßen »Man«. Das Existenzial des »Man« ist die Grundverfasstheit des Daseins, wie es sich durchschnittlich vorfindet. »Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.« (SZ 129) In den anonymen Beziehungen, in denen jeder Andere austauschbar ist, treten nicht bestimmte Andere hervor, sondern herrscht die Gleichgültigkeit. »In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt« (SZ 126). Das »Man« bedeutet als allgemeine Strukturbestimmung, dass der je konkrete Andere in einem normalisierten Durchschnitt untergeht. Der Andere oder die Andere fügen sich gemeinsam mit dem Ich in die Herrschaft eines allgemeinen, nivellierten Standards. Daraus folgt für das eigene Dasein, dass es Teil dieses gemeinsamen bewusstlosen Wir wird, das aufgrund seiner Bewusst- und Konturlosigkeit »Man« genannt wird. Das Man ist nicht bestimmt, ist keine Summe aus einzelnen Individuen, sondern schreibt die Orientierung an der Durchschnittlichkeit vor.

»Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.« (SZ 128) Dieser Satz charakterisiert die Konsequenzen, die aus Heideggers Inanspruchnahme der Andersheit zu ziehen sind. Überzeugend ist gewiss, den Anderen in seiner Selbstverständlichkeit als alltäglich gegenwärtig und als an all unseren Handlungen, unserem Selbstverständnis und den weltlichen Dingen beteiligt zu betrachten. Der Begriff des Mitdaseins bringt diesen Aspekt gut zur Geltung. Doch zugleich läuft diese Akzentuierung Gefahr, die Spezifik der intersubjektiven Relation zu unterschätzen. So kommt es dazu, dass der Satz »jeder ist der Andere« als eine Kritik an der mangelnden Eigenständigkeit des Daseins aufzu-

33 | Dies ist kein ethischer, sondern ein daseinsanalytischer Terminus. Heidegger hat sich stets gewehrt, aus seinem Werk eine Ethik herauszulesen. Vgl. zu den Versuchen, die Fürsorge dennoch ethisch fruchtbar zu machen Hans-Georg Gadamer: »Heidegger und die Ethik«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, 333-374, und Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch i. Zsarb. mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff, München 1996, 372-382.

fassen ist. Die Veränderung des Ich, die bei Husserl zur Dezentrierung des Subjekts führte, wird bei Heidegger eindeutig als Verflachung der Möglichkeiten der eigenen »authentischen« Existenz interpretiert. »Die Anderen sind – und zwar wesentlich – eine permanente Bedrohung des Selbstseinskönnens des Daseins.«³⁴ Dass »jeder wie Andere ist«, kann wahlweise als kulturkritische oder existentialistische Überhöhung der individuellen Existenz verstanden werden. Das Dasein soll nicht *wie Andere* sein, sondern ganz es »selbst«. »Selbst« sein bedeutet zumindest, sich nicht dem Man anheimzugeben, sondern vielmehr die »Eigentlichkeit« zu suchen.³⁵ Die Anderen treten bei Heidegger mit anderen Worten zugleich in Form der selbstverständlichen Seinsweise des Mitseins wie auch der zudringlichen Niveaulosigkeit des Man auf.

Husserls Intersubjektivität wird von einer Vorstellung der Koexistenz von Dasein und Mitsein abgelöst, die einander nicht wie Subjekt und Objekt gegenüberstehen, sondern wesentlich und ursprünglich bereits in den Lebensvollzügen mitbegegnen. Doch wenn man die Analyse Heideggers genau betrachtet, fällt auf, dass er Husserls Vorarbeiten stärker verbunden bleibt, als er selber meint. Denn wenn es heißt, dass das »Mitdasein [...] das Dasein Anderer [charakterisiert], sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist« (SZ 121), so bedeutet das, dass die Existenz Anderer *vom Dasein her* gedacht ist. Mitsein ist die »Bestimmtheit des je eigenen Daseins«, die Grundstruktur des Daseins, die auf die Beteiligung Anderer verweist. Diese Struktur ist durch ihre Offenheit für das Dasein Anderer bestimmt, so dass Andere demnach keine ganz unabhängigen Figuren *sui generis* darstellen, sondern vom Weltentwurf des Selbst her betrachtet werden. Der Entwurf des Daseins ist nur möglich aufgrund seiner Transzendenz, d.h. des Über-sich-selbst-Hinausgehens. Diese Struktur, über sich hinaus zu sein, sich über die bloßen Gegebenheiten hinaus zu entwerfen, kommt nicht erst mit der Relation zu Anderen zum Subjekt hinzu, sondern liegt bereits in seiner existenzialen Grundstruktur.

»Die Transzendenz wird nicht erst dadurch gestiftet, daß ein Objekt mit einem Subjekt oder ein Du mit einem Ich zusammenkommt, sondern das Dasein selbst als ›Subjekt-Sein‹ transzendiert. Dasein als solches ist Zu-sich-sein, Mitsein mit Anderen und Sein bei Zuhandenem und Vorhandenem. In den Strukturmomenten des Zu-sich, des Mit-Anderen und des Bei-Vorhandenem liegt durchgängig der Charakter des Überschritts, der Transzendenz.«³⁶

34 | Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, 147.

35 | Was das heißen soll, wird Heidegger in den §§ 54-60 von *Sein und Zeit* ausführlicher behandeln. Die seinerzeit spürbare Neigung der »Eigentlichkeits«-Rhetorik, zum »Jargon« zu verkommen, hat Adorno amüsant polemisch karikiert. Vgl. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit.

36 | Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie, 427f.

Es bedarf nicht der Anderen, um das Dasein über sich hinauszutreiben und aus seiner Immanenz zu befreien, sondern die Transzendenz ist dem Dasein bereits prinzipiell zu eigen. »Indem der Andere gleich dem übrigen innerweltlich Seienden in meinen Weltentwurf eingefangen wird, beraubt ihn Heidegger genauso wie Husserl seiner Befremdlichkeit und Widersetzlichkeit.«³⁷ Die Mitwelt ist eine Welt des mitseienden Daseins und keine Stiftung durch den Anderen. Man könnte auch sagen: auf die Anderen wird durch die Dinge in der Welt verwiesen, doch sie treten nicht selbst auf. Heideggers *horizontale Deutung* der Intersubjektivität wird die Kritik Sartres und Levinas' herausfordern, die die Intersubjektivität zuvörderst als ein Ereignis der Andersheit denken.

Die Angst, die Heidegger dem Dasein als »Grundbefindlichkeit« zuweist, ermöglicht dem Dasein, sich von dem durchschnittlichen Miteinandersein loszureißen und sich zu vereinzeln. Gerade dieser von Heidegger selbst so genannte »existenziale ›Solipsismus‹« (SZ 188) beruht darauf, dass das Dasein auf sich selbst zurückgeworfen ist und nicht mehr in die Beruhigung durch das allgemein Übliche und in die Entlastung durch »das, was alle tun«, flieht. »Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.« (SZ 191) Auch wenn hier im Kern der Existenzialontologie eine Rückkehr zum *eigentlichen* Selbst, das sich von den Wirkungen Anderer befreien muss, um es selbst werden zu können, vorgeführt wird,³⁸ so ist doch mit Heidegger auch geltend zu machen, dass es sich nie *vollkommen* neu entwerfen kann. Denn das Dasein ist selbst eingebettet in historisch überlieferte Möglichkeiten, die sich ihm bieten, und die auf die kulturellen und sozialen Leistungen Anderer verweisen. In diesen Zusammenhang »geworfen« (SZ 383) zu sein, und sich zugleich »eigentlich« »entwerfen zu müssen«, macht die Spannung von Heideggers früher Philosophie in Hinsicht auf das Verhältnis des Daseins zu Anderen aus.

Heideggers Existenzialontologie schließt insofern an Husserl an, als er die Unausweichlichkeit intersubjektiver und sozialer Bezogenheit in das Selbst- und Weltverständnis des Daseins integriert. Wollen wir überhaupt verstehen, wie wir in der Welt sind, so können wir das nur im Bewusstsein, mit Anderen in der Welt auf vielfältige Art verwoben zu sein. Doch geht die Spezifik der Fra-

37 | Theunissen: *Der Andere*, 168. Theunissen vermerkt weiterhin, dass auch Husserls Primat der Konstitution der Objektwelt vor der Begegnung des Anderen sich bei Heidegger in Form der Zuhandenheit des Zeugs, an der sich das Mitdasein Anderer erst zeigt, wiederholt (vgl. ebd., 170). Da Theunissen *Sein und Zeit* als existenziale Neuformulierung von Husserls Transzendentalphänomenologie versteht, findet er weitere Analogien: Husserls Menschheits-Wir entspricht Heideggers »Man«, die »transzendente Monadengemeinschaft« dem »eigentlichen Miteinandersein« (vgl. SZ § 33 u. 34).

38 | Vgl. Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität*, 118.

ge nach dem Anderen bei Heidegger verloren, da sein Augenmerk der Sorge des Daseins um sich selbst gilt.

4.3 GADAMERS HERMENEUTISCHE AUFHEBUNG DER ANDERSHEIT

Genau auf diese »Geworfenheit« hat Heidegger Gadamer nach dessen eigenem Zeugnis verwiesen, als dieser seinen Lehrer Heidegger zu einer stärkeren Berücksichtigung des Anderen zu bewegen versucht hat. Gadamer betont, dass die Endlichkeit des Daseins, deren Analyse durch Heidegger Gadamer durchaus teilt, nicht allein im Dasein selbst, sondern in erster Linie durch die Anderen erfahrbar werden kann.³⁹ Heidegger antwortet darauf, dies sei ja bereits im Begriff der Geworfenheit angelegt.⁴⁰ Doch gibt sich Gadamer damit nicht zufrieden. Die »Andersheit des Anderen«⁴¹ ist im Prozess des Verstehens, um den es der Hermeneutik primär geht, keine beiläufige Zugabe, sondern der Anstoß, der diesen Prozess erst in Gang setzt und vielfältige Deutungsmöglichkeiten eröffnet. Zwar ist ohne die Geschichtlichkeit, worauf die »Geworfenheit« hindeutet, ein Verstehen des Anderen nicht möglich, aber sie genügt nicht zur Erklärung, wenn damit gemeint ist, dass daraus bereits bestimmte Deutungen nahegelegt werden. Da sich niemals gänzlich Rechenschaft darüber ablegen lässt, was der Andere meint und ist, erfordert das Hören auf den Anderen eine grundsätzliche Offenheit für etwas, das sich der Kontrolle des Ichs entzieht. »Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d.h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen.«⁴² Die Zumutung hingegen, den Anderen ganz zu verstehen, ihn womöglich besser zu verstehen als er selbst, kommt der Hybris gleich, sich den »Anspruch des anderen in Wahrheit vom Leibe zu halten.«⁴³ Gadamers Hermeneutik, die sich vordringlich um die Frage dreht, wie ein Text- und Geschichtsverständnis möglich ist und vermittels des Dialogbegriffs auf intersubjektive Verhältnisse zu sprechen kommt, hebt

39 | So im Text von 1943 Hans-Georg Gadamer: »Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1993, 27-36: »Verstehend« aller Gegenrede des anderen voraus zu sein, dient in Wahrheit zu nichts anderem, als sich den Anspruch des anderen vom Leibe zu halten.« (Ebd., 35)

40 | Vgl. Hans-Georg Gadamer: »Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, 87-99, hier: 97.

41 | Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, 366.

42 | Ebd., 367.

43 | Ebd., 366.

also gegenüber Heidegger den Anderen aus dem vorgängigen, existenzialen Mitsein heraus und stärkt so die Kontur der Figur des Anderen. Das lässt sich am Gebrauch des Pronomens »Du« ablesen. Die Alltagssprachlichen Termini von »Ich« und »Du«, die an die Stelle von »Selbst/Subjekt« und »Anderer«, wie im philosophischen Kontext üblich, treten, hat zwei Aspekte. Zum einen stellt Gadamer damit von der Existenzialanalyse oder der Phänomenologie auf eine sprachphilosophische Redeweise um. Zum anderen wird hervorgehoben, dass Subjekt und Andere nie als abstrakte Figuren, sondern stets als adressierte (Du) oder angesprochene bzw. sprechende (Ich) auftreten.⁴⁴

Ohne einen »Anspruch« des Anderen ist nicht nur kein Verstehen möglich, sondern auch die Wechselseitigkeit der unabgeschlossenen Verstehensleistungen überhaupt nicht denkbar. Aber mit dieser Reziprozität tritt ein Zug zutage, der nicht auf Heidegger, sondern auf Hegel zurückgeht. Gadammers Modell ist der Dialog, in dem sich Frage und Antwort in einem offenen und unabschließbaren Miteinander abwechseln. Der Wille, den Anderen verstehen zu wollen, impliziert, »das Fremde und Gegnerische bei sich selbst gelten zu lassen«.⁴⁵ Die Andersheit des Anderen kann durchaus so weit gehen, dass sie einer Infragestellung des Ich gleichkommt. Doch trotz dieser betonten Offenheit ist der Dialog ein Rahmen, der nicht verlassen wird. Das Produkt des dialogischen Prozesses liegt in einer »Horizontverschmelzung«,⁴⁶ d.h. in einer wechselseitigen Annäherung der Vorverständnisse und Urteilskontexte, die bis zur Fusion reichen kann.

»Versetzt man sich z.B. in die Lage eines anderen Menschen, dann wird man ihn verstehen, d.h. sich der Andersheit, ja der unauflöslichen Individualität des Anderen gerade dadurch bewusst werden, dass man sich in seine Lage versetzt. Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer

44 | Vorbereitet wird diese Wendung von der sogenannten Dialogphilosophie, die die Bedeutung der zwischenmenschlichen Interaktion betont. Den Anderen als Objekt zu behandeln, ist dann nur eine abgeleitete Schwundform des Umgangs mit einem situativ adressierten Du. Dessen Unverfügbarkeit tritt in seinem letzten Ursprung im »ganz Anderen« entgegen: Gott. Vgl. Martin Buber: Ich und Du, in: ders., Das dialogische Prinzip, Gerlingen 1994, 7-136.

45 | Gadamer: Wahrheit und Methode, 390.

46 | Ebd., 309. Charles Taylor greift diesen Terminus im interkulturellen Zusammenhang wieder auf, um das Ergebnis der Annäherung zweier einander wertschätzender Kulturen zu kennzeichnen. Vgl. Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, 54.

höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet.«⁴⁷

Sich in den Anderen hineinzusetzen kann vorderhand auf zwei Weisen geschehen. Entweder man übernimmt die Perspektive des *Anderen* und erschließt sich den gemeinsamen Gegenstand aus der fremden Perspektive (so gibt man die eigene tendenziell auf), oder man nimmt die *eigene* Perspektive als Maßstab und gliedert die des Anderen darin ein (so gibt man die Perspektive des Anderen auf). Gadamer hingegen schließt sich keiner der beiden Formen an, sondern unterstellt, dass das Sichversetzen eine gemeinsame, beide umgreifende Perspektive generiert, so dass beide Partikularismen überwunden werden. Der Modus dieser Gemeinsamkeit ist die Sprache selbst.

Eine solche Auffassung schließt natürlich nicht aus, dass Verständigung scheitern kann, doch schränkt sie die intersubjektive Praxis auf eine bestimmte Norm ein. Das dialogische Geschehen wird in Richtung auf die Gemeinsamkeit bestimmt. Zwar wird es sich die hermeneutische Erfahrung verbieten, vorderhand auszuwählen, was ihr am Anderen passt oder nicht,⁴⁸ um die prinzipielle Offenheit für Anderes zu gewährleisten. Doch wenn »die Sprache [...] die Sprache der Vernunft selbst«⁴⁹ ist, muss schließlich doch das am Anderen, was der Vernunft widerstreitet, ausgeblendet werden. So gibt es zwar weder richtige noch falsche Auslegungen, doch das Spiel der Auslegung bewegt sich in vorgezeichnetem Rahmen.

4.4 MERLEAU-PONTYS LEIBLICHE KOEXISTENZ

Verschränkung von Andersheit und Selbstheit

Die Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys stellt sich einerseits als eine Fortführung der prinzipiellen Wendung dar, die Husserl vorbereitet hat. Er widmet sich einer Strukturanalyse des Sinns, wie er in der Wahrnehmung gegeben ist und übernimmt die Auffassung einer »signifikativen Differenz«⁵⁰, dass stets etwas als etwas erscheint. Andererseits kann sich Merleau-Ponty der

47 | Gadamer: Wahrheit und Methode, 310. Die zwischen der Dekonstruktion Derridas und der Hermeneutik Gadamers ausgetragene Diskussion hat solche Aspekte zum Inhalt: Heißt Verstehen Aneignung und damit Verkennung der Andersheit oder vermag die Andersheit im hermeneutischen Dialog gewahrt zu werden? Vgl. Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation, München 1984.

48 | Vgl. Gadamer: Wahrheit und Methode, 467.

49 | Ebd., 405.

50 | Bernhard Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 242.

cartesianischen Neubegründung der Wissenschaften, an die sich die Husserl anschließt, nicht folgen, da seine Philosophie grundlegend von einer anti-cartesianischen Argumentation getragen ist. Mit verschiedenen Kritikern Husserls teilt er die Auffassung, dass es unmöglich ist, Intersubjektivität überhaupt in ihrer strukturbildenden Funktion zu verstehen, wenn man von einem isolierten, die Welt konstituierenden oder denkenden *cogito* ausgeht. Ein solch absolutes Bewusstsein kann es nicht in der Mehrzahl geben, weil es dann eben nicht absolut wäre. Folglich kann in einer solchen eingeschränkten Perspektive das andere Bewusstsein nur als Objekt der Welt des *cogito* vorkommen, was aber dann gerade nicht als *alter ego* zu verstehen ist.

Merleau-Pontys Konzeption einer leiblichen Intersubjektivität, die für jede Subjektivität wesentlich ist, setzt eine Neukonzeption des Verhältnisses von Selbst und Welt voraus. Denn die Existenz Anderer wird erst dadurch zugänglich, dass das Selbst seinerseits nicht mit sich identisch ist, oder anders gesagt, bereits Andersheit »enthält«.

»Lerne ich nicht in mir selbst, die Verbindung von Für-Sich und An-Sich zu erkennen, so vermag sich mir nie der Mechanismus anderer Leiber zu beleben; habe ich selbst kein Außer-mir, so haben die Anderen kein In-sich. Habe ich ein absolutes Bewußtseins meiner selbst, so ist eine Mehrheit von Bewußtseinssubjekten unmöglich.«⁵¹

Merleau-Ponty wendet sich vom Paradigma des Bewusstseins, dem noch Husserl treu blieb, ab und einer Analyse der Wahrnehmung zu, die den Vorteil hat, von vornherein sinnlich-leibliche Elemente mit Strukturen des Geistigen zu verbinden. Denn mit dieser Wendung kann sich zeigen, dass Wahrnehmungsakte keineswegs allein subjektive Leistungen sind und auch schon der Terminus »Akt« einen falschen Akzent setzt. Denn indem etwa Sie und ich gemeinsam eine Landschaft betrachten, kann zwar niemand von uns wissen, *wie* der jeweils andere die Landschaft sieht. Doch *dass* wir uns in der Wahrnehmung gemeinsam auf etwas beziehen, kann man kaum bestreiten. Das wahrnehmende Subjekt tritt unwillkürlich mit einem »anderen Selbst [in Beziehung], das im Grunde für dieselben Wahrheiten offen ist wie ich und in Beziehung zu demselben Seienden steht wie ich.«⁵²

Man muss nach Merleau-Ponty die Möglichkeit der Reflexion auf ein Subjekt von dieser Gemeinsamkeit her denken, von der prinzipiellen Andersheit im Ich, die der Sammlung des *cogito* in einem Punkt vorausgeht. Nur weil »ich

51 | Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1974, 425. Zitiert als: PW.

52 | Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen«, in: ders., Das Primat der Wahrnehmung, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2003, 26-84, hier: 36.

vorher außer mir, in der Welt und bei den Anderen war«⁵³, ist ein anschließender Rekurs auf das Ich und die Vergewisserung im Bewusstsein denkbar. Das ist erklärungsbedürftig.

Merleau-Pontys Weise, den Anderen zu thematisieren, nimmt ihren Ausgangspunkt nicht beim Problem einer Konstitution der Welt ausgehend von einem isolierten Bewusstsein, sondern bei der Erfahrung einer gemeinsamen Kulturwelt. »Im Kulturgegenstand erfahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität.« (PW 399) Die Brücke zwischen dem Kulturgegenstand (an dessen Herstellung, Gebrauch und symbolischer Sinnzuweisung Andere beteiligt sind) und dem Selbst ist der Leib des Anderen, den Merleau-Ponty den »erste[n] aller Kulturgegenstände« nennt; jener Gegenstand, »dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken, ist der Leib eines Anderen, als Träger eines Verhaltens.« (PW 400) Mit der ungewöhnlichen Formulierung, den Leib des Anderen einen (gar den »ersten«) »Kulturgegenstand« zu nennen, will Merleau-Ponty auf zweierlei hinaus: Zum einen bedeutet eine *Leiblichkeit* der Kultur, gemäß derer der Andere in jeder kulturellen Interaktion leiblich gegenwärtig ist, dass sich skeptische Frage nach der Erkennbarkeit des Anderen bzw. die bewusstseinsphilosophische nach seiner Konstituierbarkeit gar nicht erst stellt. Zum anderen impliziert dies den Begriff eines *kulturellen* Leibes, insofern der Leib des Anderen bereits in kulturelle Praktiken eingebettet ist. Der Leib des Anderen ist nicht rein unmittelbar in seiner »Authentizität« erfahrbar, sondern immer schon kulturell überformt.

Daher dient Merleau-Ponty der Leib des Anderen auch als Zugang zum »Grundproblem des Phänomens der Kulturwelt« (PW 400) insgesamt, weil sich in ihm das Bewusstsein quasi äußerlich sichtbar macht. Merleau-Pontys Kampf gegen den Cartesianismus und seine Auseinandersetzung mit den psychologischen Theorien des Bewusstseins findet seinen zentralen Anhaltspunkt in der Bestimmung aller Kultur und alles Sozialen als eines leiblichen Ausdrucks, den »Verkörperung« zu nennen bereits eine Missinterpretation wäre. Insofern der Leib »zwischen reinem Subjekt und Objekt eine dritte Seinsweise bildet« (PW 401), also weder Subjekt noch Objekt ist, bzw. sowohl als auch, stehen die Welt und der Andere nicht als Objekte einem körperlosen *cogito* gegenüber. »Ich bin nie rein ich selbst, alles andere ist nie rein das andere. [...] Ich bin niemals so sehr bei mir, dass mir der Andere völlig fremd wäre.«⁵⁴

53 | Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. v. Bernhard Waldenfels u. Regula Giuliani, München ²1994, 73.

54 | Bernhard Waldenfels: »Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980, 29-54, hier: 43f. Waldenfels hat später selbst eine Phänomenologie des Leibes vorgelegt, die Merleau-Ponty wichtige

Zur Illustration der Andersheit, die in der eigenen Leiblichkeit beginnt, sei ein berühmtes, von Husserl stammendes⁵⁵ und von Merleau-Ponty weitergeführtes Beispiel aufgegriffen: die Berührung der eigenen Hand:

»Wenn meine rechte Hand meine linke berührt, empfinde ich sie als ein ›physisches Ding‹, aber im selben Augenblick tritt, wenn ich will, ein außerordentliches Ereignis ein: Auch meine linke Hand beginnt meine rechte Hand zu empfinden, das Ding verändert sich, es wird *Leib*, es *empfindet*.«⁵⁶

Die besondere Form der Leiblichkeit wird so daran deutlich, dass der Leib einerseits Objekt ist (die linke »berührte« Hand) und zugleich auch Subjekt (die linke Hand, insofern sie die rechte selbst empfindet). Zwischen Subjekt und Objekt scheint der Leib zu schwanken, er ist beides zugleich und erfährt so einen Selbstbezug. Paradoxerweise ist so, wie Merleau-Ponty mit Husserl sagt, der Leib ein »empfindendes Ding«, während üblicherweise die Dinge als bloß materielle empfindungslose Gegenstände angesehen werden. Es ist dann, wie Merleau-Ponty fortfährt, die Sinnlichkeit selbst, in der sich der subjektive Wahrnehmungsakt und Handlungseingriff sowie die objektive Gegenständlichkeit ausbilden. Geht man von der Leiblichkeit aller Erfahrung aus, stehen sich also nicht mehr Subjekt und Objekt diskret gegenüber, sondern *im Leiblichen* lassen sich subjektive und objektive Formen erkennen. Um die im Französischen nicht abzubildende Unterscheidung von Körper und Leib zu betonen und die Doppeldeutigkeit des Begriffs »corps« (der je nach Kontext »Leib« oder »Körper« bezeichnen kann) zu vermeiden, greift Merleau-Ponty hier (und in seinem gesamten Spätwerk) zu dem Terminus »chair« (»Fleisch«⁵⁷).

»Das Fleisch (*chair*) des Sinnlichen, jene dichte Körnigkeit, die das Erkunden beendet, jenes Optimum, das es abschließt, spiegeln meine eigene Inkarnation wider und bilden ihr Gegenstück. Wir haben es hier mit einer Art von Sein zu tun, einem Universum mit seinem unvergleichlichen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹, wo das eine sich im anderen artikuliert und

Anregungen verdankt, vgl. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. Regula Giuliani, Frankfurt a.M. 2000.

55 | Vgl. Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. IV, hg. v. Marly Biemel, Den Haag, Dordrecht 1991, § 36.

56 | Maurice Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, übers. v. Hans Werner Arndt, in: ders., Zeichen, hg. v. Christian Birmes, Hamburg 2007, 233-264, hier: 243.

57 | Zur Problematik der Übersetzung dieser Termini vgl. den Beitrag von Emmanuel Alloa in dem Band Emmanuel Alloa u.a. (Hg.): Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen 2012.

ein für allemal zu allen ›Relativitäten‹ der sinnlichen Erfahrung ein ›Irrelatives‹ ›herausbestimmt‹ wird, das den ›Rechtsgrund‹ für alle Konstruktionen des Erkennens bildet.«⁵⁸

Mit dem Leiblichen, dem Fleisch, wäre also jener von Husserl gesuchte letzte Grund gefunden, in dem sich Subjekt und Objekt artikulieren und so nicht mehr als vorgegebene Ausgangspunkte, sondern nur noch in Anführungszeichen gesehen werden können. Damit versucht Merleau-Ponty, jedem Subjekt-Objekt-Dualismus, der für die Philosophie der Neuzeit so kennzeichnend ist, den Boden zu entziehen. Die Dinge in der Welt sind für ein *leibliches* Subjekt nie bloß reine Gegenstände (›da draußen‹), was sich daraus ergibt, dass es nie reines Subjekt ist (›hier drinnen‹). Der Leib, so hatte es ja geheißsen, bewege sich *zwischen* Subjekt und Objekt. So wie die Trennung zwischen mir und der Welt nie ganz sauber vorgenommen werden kann, so wie Imaginäres und Empirisches sich in unserer Weise »zur Welt zu sein« (PW 104) mischen, so wird das, was ich wahrnehmen kann, nie zu vollständig beherrschbaren Gegenständen werden. Mit dieser Unvollständigkeit, die Merleau-Ponty im Hinblick auf das Selbst die Intransparenz nennt, wird aber zugleich Raum geschaffen für die Evidenz der Anderen. Denn diese zeichnen sich ja dadurch aus, dass auch sie keinesfalls als Objekte verstanden werden können. Zugleich aber ist es mir unmöglich, sie so zu verstehen, wie ich mich verstehe.

Die Verfasstheit unseres eigenen Leibes macht es möglich, im Leib des Anderen »so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen« (PW 405) auszumachen. Zwischen dem Anderen und mir klafft kein »Abgrund«, wie ihn Husserl zwischen der Binnenperspektive des leiblichen Anderen und meinem transzendentalen Leib ausmachte, sondern vermöge des gemeinsamen leiblichen Zugangs zur Welt herrscht eine Kontinuität zwischen beiden, wie etwa beim Händedruck.

Intersubjektivität als Zwischenleiblichkeit

Das Beispiel der berührenden Hände wird nun auf den Händedruck zweier Menschen ausgedehnt. Indem Merleau-Ponty die Analogie der Beispiele betont, gewinnt er eine Struktur, die der Selbstreflexion des Leibes und der Intersubjektivität gemeinsam ist.

»Es ist nichts anderes, wenn sich der Körper des Anderen vor mir belebt, wenn ich die Hand eines anderen Menschen drücke, oder wenn ich sie einfach betrachte. Indem ich erfahre, daß mein Leib ein ›empfindendes Ding‹ ist, daß er *reizbar* ist – er und nicht nur mein ›Bewußtsein‹ –, bin ich darauf vorbereitet zu verstehen, daß es andere *Animalia* und möglicherweise andere Menschen gibt. [...] Wenn mir das Dasein eines Anderen da-

58 | Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, 244.

durch evident ist, daß ich ihm die Hand drücke, so deshalb, weil sie sich an die Stelle der linken Hand setzt, weil mein Leib sich dem des Anderen durch jene ›Art der Reflexion‹ einverleibt, deren Sitz er paradoxerweise ist. Meine beiden Hände sind ›kompräsent‹ oder ›koexistent‹, weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind: Der Andere erscheint durch eine Ausdehnung dieser ›Kompräsens‹, er und ich sind wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit.⁵⁹

Intersubjektivität wird hier nicht nur nach dem Vorbild des leiblichen Selbstbezugs gedacht, sondern Merleau-Ponty geht sogar soweit, Subjekt und Anderen als die »Organe« einer umgreifenden Gemeinsamkeit zu begreifen, die die Leiblichkeit ist. Hervorgehoben sei aus dieser längeren Passage insbesondere die kuriose Formulierung »weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind«. Kurios erscheint dies deswegen, weil ja hier meine Hand und die eines Anderen gemeint sind, also die Hände *zweier* Körper. Die Körper, zu denen die Hände gehören, lassen sich im Raum unterscheiden, aber der Leib – so müssen wir daraus schließen – ist einer, letztlich »der Leib/das Fleisch der Welt«⁶⁰. Zumindest wird man sagen können, dass die Leiblichkeit nicht je einem Körper zugerechnet werden kann, sondern intersubjektiv ineinander übergeht.

Treffend nennt Merleau-Ponty dies eine »Zwischenleiblichkeit«, was im französischen Wort der »intercorporéité«⁶¹ noch stärker an eine leibtheoretische Neukonzipierung der Intersubjektivität erinnert. Die »Intersubjektivität, lebendiges Verhältnis und Spannung zwischen Individuen«,⁶² ist daher überhaupt unproblematisch, wenn wir das Subjekt als Existenz, d.h. leiblich in der Welt seiend auffassen (vgl. PW 402).⁶³ Wenn das Subjekt selbst nie ganz bei sich ist, sondern vermittels seiner Leiblichkeit bereits Andersheit in sich trägt, oder in den Worten Theunissens »verändert« ist, so ist die Ge-

59 | Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, 245f.

60 | Vgl. Agata Zielinski: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris 2002, 213f.

61 | Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, 246. Vgl. »Le philosophe et son ombre«, in: ders., *Signes*, Paris 1960, 201-228, hier: 213. Vgl. zu diesem Thema Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität*, 147-155 sowie die instruktiven und über Merleau-Ponty hinausgehenden Ausführungen in Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, 284-304.

62 | Maurice Merleau-Ponty: »Das Metaphysische im Menschen«, in: ders., *Sinn und Nicht-Sinn*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, München 2000, 111-132, hier: 121.

63 | Versteht man dieses »Zwischen« nicht von der Leiblichkeit, sondern von der Sprachlichkeit eines »kommunikativen Textes« her, treten Selbst und Anderer wieder als zwei austauschbare »Rollen« auseinander. Die Distanz zu einer Subjekt- oder Bewusstseinsphilosophie bleibt dabei gewahrt. Vgl. Kurt Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, 177.

Subjekt werden kann, dadurch, dass er die Differenz zwischen Subjekt und Objekt einebnet. Gerade weil zwischen beiden kein Bruch besteht, wie es Sartre behauptet, ist ein Übergang denkbar.

»Und wenn einer jetzt noch fragt, wie ich diese meine Rolle als inkarniertes Subjekt auch ›Anderen‹ zugestehen kann und warum mir schließlich die Bewegungen des Anderen als Gesten erscheinen, warum sich der Automat beseelt und warum der Andere da ist, so muß man letzten Endes antworten: weil weder der Leib des Anderen noch die Gegenstände, auf die sich dieser richtet, für mich je reine Objekte waren, denn sie waren meinem Gesichtsfeld und meiner Welt inhärent, sie sind also von Anfang an Spielarten dieses fundamentalen Bezugs (selbst von den Dingen sage ich, daß das eine das andere ›ansieht‹ oder ihm ›den Rücken zukehrt‹).«⁶⁷

Man muss daher davon ausgehen, dass »schon in der Weise, in der ich mich selbst sehe, meine Eigenschaft als möglicher ›Anderer‹ sich vorzeichnet, so wie in meiner Sicht des Anderen schon seine Eigenschaft als Ich impliziert ist.« (PW 508) Aufgrund dieser indirekten, oder lateralen, Gegebenheit des Anderen kann der Andere bei Merleau-Ponty (horizontale Orientierung) nicht eine solch prominente Stellung wie bei Sartre oder auch Levinas erhalten (vertikale Orientierung). Es bleibt am Leib des Anderen stets auch ein Aspekt der »anonymen Existenz« (PW 405), die zugleich ein Problem darstellt.

Denn wie es schon das obige Zitat aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* andeutet, tendiert Merleau-Pontys Thematisierung der Intersubjektivität zu einer Überbetonung der Anonymität des Geschehens, zu einer »anonymen Sichtbarkeit« im Falle des gemeinsamen Sehens, an dem Selbst und Anderer teilhaben. Wird die Verflechtung zwischen Selbst und Anderem einseitig herausgehoben, droht die Gefahr, dass die Unterschiede zwischen der Andersheit des eigenen Subjekts und der Andersheit des Anderen schleichend verwischt werden. Die Transzendenz des Anderen bekommt keine besondere Aufgabe zugewiesen, sondern wird zu einem Teil einer allgemeinen Transzendenz der Welt. So versteht Merleau-Ponty »letztlich das Problem des Sozialen als einen Sonderfall des allgemeinen Transzendenzproblems«⁶⁸, wodurch die Spezifik der intersubjektiven Beziehung zum Anderen unterbelichtet wird. Das sollte Merleau-Ponty die Kritik eines anderen phänomenologisch orientierten Theoretikers des Anderen eintragen: Emmanuel Levinas.⁶⁹ Denn so sehr ihn

67 | Maurice Merleau-Ponty: *Die Prosa der Welt*, übers. v. Regula Giuliani, München 21993, 153.

68 | Zahavi: Husserl und die transzendente Intersubjektivität, 124.

69 | Vgl. Emmanuel Levinas: »Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: Alexandre Métraux u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48-55, hier: 51f.

Merleau-Pontys Herausarbeitung der leiblichen Verflechtung von Subjekt und Anderem imponiert, so sehr ist er der Auffassung, dass bei Merleau-Ponty dieser vortheoretische Bezug zum Anderen auf die seit Descartes virulente Frage nach der Erkennbarkeit des Anderen bezogen bleibt. In Levinas' Augen wird es hingegen darum gehen müssen, die handlungsorientierte Haltung zum Anderen aufzuklären, die nicht mehr epistemisch, sondern ethisch gedacht wird.

Lektürehinweise

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, § 26 u. 27

Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen, Hamburg 1992, § 42-44, 50-56

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974, 397-418, 508-509

Merleau-Ponty, Maurice: Die Prosa der Welt, München ²1993, S. 147-162 (Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog)

Empfohlene Literatur

Sommer, Manfred: »Fremderfahrung und Zeitbewußtsein«, in: ders., Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt a.M. 1990, 131-150 [zu Husserl]

Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, New York ²1977, 156-186 (§§ 29-35) [zu Heidegger]

Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht, Boston, London 1996, Kap. VI, 102-111 u. 120-127 [zu Heidegger u. Merleau-Ponty]

Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie, Tübingen 2009, Kap. C [zu Husserl]

