

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.¹ 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-*

¹ 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 berücksichtigt², 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.³

2.1 Das transzendente Problem

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

² 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.

³ 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.

⁴ Vgl. S. 30

⁵ 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.⁶ 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.«⁷

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.⁸ 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.

⁶ 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).

⁷ 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.

⁸ 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«⁹ 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.«¹⁰

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).

⁹ KrV A 14, B 28.

¹⁰ 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 enthalten¹¹, andererseits durch den Grenzbegriff einer Welt der »Dinge an sich«¹² 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«¹³ heißt es bei Husserl, und darin liegt die ständige Bezugnahme auf bestimmte Aspekte der Welt und Ausblendung anderer Aspekte.¹⁴ Ein erster fundamentaler Wesenszug unseres Weltbezugs ist also sein Gerichtet-sein, oder mit dem gängigen Terminus ausgedrückt: seine *Intentionalität*¹⁵. Wir sind immer gerichtet auf etwas, nehmen stets eine Stellung ein, sind also in Bezug auf die Welt

¹¹ 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.

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

¹³ Hua XXV, 56.

¹⁴ Vgl. hierzu Lembeck 1994, 39.

¹⁵ Der Begriff der Intentionalität entstammt der Scholastik, wurde im 19. Jahrhundert von Husserls Lehrer Franz Brentano aufgegriffen und von Husserl modifiziert übernommen. Zur »tiefgehenden 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.«¹⁶ 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«¹⁷ 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.«¹⁸

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

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

¹⁷ Ideen I, 58.

¹⁸ 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 These 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.«¹⁹

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

¹⁹ CM 35.

nicht besteht«²⁰. Die »transzendente Motivation«²¹ 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.«²² 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.«²³

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.«²⁴

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-

²⁰ Fink 1933, 344.

²¹ Ebd., 346.

²² Ebd.

²³ Ebd., 350.

²⁴ 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.«²⁵

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«²⁶. 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 unterscheiden*, warum sie Erfahrungssetzung ausschaltet. Als Phänomenologie hat sie keine solchen Motive; diese mag der betreffende Phänomenologe haben, und das sind Privatsachen.«²⁷ 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-

²⁵ Krisis 140.

²⁶ Enc 295.

²⁷ 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.«²⁸

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«²⁹. 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.«³⁰.

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.«³¹ 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

²⁸ CM 161.

²⁹ CM 17.

³⁰ CM 22.

³¹ CM 22.

es eine Immanenz, die als intentionale immer schon über sich hinaus und damit *bei ihren Gegenständen* ist.³² 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«³³. 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.«³⁴

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.«³⁵

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«³⁶ Problem ist. Die transzendente Subjektivität ist

³² 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.

³³ Enc 289.

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

³⁵ CM 26.

³⁶ Enc 289.

somit die konstituierende und transzendenzbildende Subjektivität. Die durch sie aufgespannte Transzendenz ist als intentionales Korrelat des Bewusstseins eine immanente Transzendenz³⁷:

»Transzendenz in jeder Form ist ein innerhalb des Ego sich konstituierender Seinsinn. 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.«³⁸

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 »Seinsinn« 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.«³⁹

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.«⁴⁰ Wie kann eine Subjektivität zugleich konstituierend und konstituiert sein? Die transzendente Betrachtung entdeckt hier einen Bruch innerhalb der

³⁷ Vgl. S. 70.

³⁸ CM 86.

³⁹ Enc 289.

⁴⁰ Enc 289.

Subjektivität; es wird eine Unterscheidung zwischen der transzendentalen Subjektivität und ihrer Konkretion als *Mensch* getroffen werden müssen.⁴¹ 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.⁴² Transzendente Phänomenologie ist also in ihrem Kern »die Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität«⁴³. Diese Selbstausslegung weist in ihrer Tragweite und durch die Aufdeckung des konstitutiven Ele-

⁴¹ 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).

⁴² 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.«

⁴³ 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.«⁴⁴

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.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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

⁴⁴ CM 160 f.

⁴⁵ Vgl. Lembeck 1994, 47.

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

⁴⁷ 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.⁴⁸

Konkret ist die transzendente Subjektivität in der Interpretation Theunissens darin, dass sie ihrer Welt nicht gegenüber steht, sondern sie »ist ihre Welt«⁴⁹, 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*.⁵⁰ 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.⁵¹ Gleichwohl gibt es Stellen, die Theunissen auch anführt, in denen Husserl etwa von ihr als »dem einzigen absolut Seienden«⁵² spricht. Theunissen interpretiert den hier verwendeten Begriff des Absoluten⁵³ auf das im letzten Satz

⁴⁸ CM 31.

⁴⁹ Theunissen 1977, 24.

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

⁵¹ Vgl. Theunissen 1977, 21 f.

⁵² Hua XVII, 240.

⁵³ 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 Transzendente[m], 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*.«⁵⁴ 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 transzendentales Ego der einzige Gegenstand der Phänomenologie, da diese »nicht Egologie bleibt, sondern als Intersubjektivitätstheorie das ›alter ego‹ in die Untersuchung einbezieht«⁵⁵. 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.⁵⁶ 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).

⁵⁴ Theunissen 1977, 22.

⁵⁵ Theunissen 1977, 17.

⁵⁶ 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 System⁵⁷ 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«⁵⁸ 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.«⁵⁹ Das Ich hingegen bezeichnet einen bestimmten Aspekt des Ego, nämlich dieses als Identitätspol begriffen. Das Ego erfasst sich, etwa im *cogito*, als Ich. Die

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

⁵⁸ CM 69.

⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.«⁶¹

Das reine Ich ist also Pol, es zentriert die Welt auf sich hin, allerdings ist es kein »leerer Identitätspol«⁶². 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 [...]«⁶³

Das Ich ist also nicht nur identitätsstiftend in Bezug auf seine Erlebnisse, sondern als *Substrat von Habitualitäten*⁶⁴ 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,

⁶⁰ 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.

⁶¹ Ideen II, 98.

⁶² CM 68.

⁶³ Ideen II, 98.

⁶⁴ 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.⁶⁵

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

⁶⁵ 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.«⁶⁶ 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«.⁶⁷ Der so konstituierte noematische Gehalt beschränkt sich aber nicht auf ein zugrunde liegendes Ereignis. Er kann als identischer gegenständlicher Kern⁶⁸ 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«⁶⁹.

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-

⁶⁶ CM 34.

⁶⁷ Vgl. etwa Ideen I, 192 ff.

⁶⁸ Ideen I, 232 ff.

⁶⁹ 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.⁷⁰ 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.«⁷¹ 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.«⁷² 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:

⁷⁰ Vgl. Lembeck 1994, 32.

⁷¹ Ideen I, 48.

⁷² 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.«⁷³

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«⁷⁴ 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.«⁷⁵

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

⁷³ Ideen I, 51.

⁷⁴ Vgl. Enc 282.

⁷⁵ 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«.⁷⁶ 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 Egologie 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.«⁷⁷

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 Egologie das »universale Apriori, ohne das ich und ein transzendentales Ich überhaupt nicht »erdenklich« ist.«⁷⁸. 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-

⁷⁶ CM 52.

⁷⁷ CM 73 f.

⁷⁸ CM 73.

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

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.«⁸⁰

⁷⁹ CM 73.

⁸⁰ 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 sein⁸¹, 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.«⁸² 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*⁸³ 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?«⁸⁴

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

⁸¹ Vgl. CM 93.

⁸² CM 94.

⁸³ CM 90.

⁸⁴ CM 91.

schreibt: »als Phänomenologe bin ich notwendig Solipsist.«⁸⁵ 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 ...«⁸⁶ 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 hingewiesen⁸⁷ – 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

⁸⁵ Hua VIII, 174.

⁸⁶ *Krisis* 187 f.

⁸⁷ 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 Element⁸⁸ 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 Einklammerte »innerhalb der Klammer« weiter bestehen bleibt, also auch die Anderen und ihr Geltungsanspruch an die objektive Welt. Die Klammer markiert die sozusagen »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 Selbstauslegung« zu finden. Bedeutet Selbstauslegung 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.«⁸⁹

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

⁸⁸ 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.

⁸⁹ Inter I, 154.

eines »psychologischen Solipsismus« entkräftet, der »die psychologische und psychologistische Immanenz mit der echten phänomenologischen verwechselt«⁹⁰. 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 Forterfahrung den Sinn einer intersubjektiven Welt, und ich werde dann zum Menschen im gewöhnlichen Sinne usw.«⁹¹

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

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ 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.«⁹²

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«⁹³. Das »Sinnhaben der Anderen, und der Welt für Andere«⁹⁴ 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 ›Einführung‹.«⁹⁵ Der Begriff »Einführung« 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«⁹⁶ 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 mitfundiert eine transzendente Theorie der objektiven Welt«⁹⁷. Die beiden soeben zitierten Titel der transzendentalen Theorie der Fremderfahrung und derjenigen der objektiven Welt⁹⁸ geben die Gliederung unseres weiteren Vorgehens bei der Entwicklung der In-

⁹² Hua XVII, 249.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ CM 94.

⁹⁶ CM 95.

⁹⁷ CM 94.

⁹⁸ 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 gegenübertritt⁹⁹. 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«¹⁰⁰ 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.«¹⁰¹ Dies entspricht der Struktur, die in der Einleitung als Ähnlichkeit–Differenz¹⁰² 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.«¹⁰³

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

⁹⁹ 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 Selbstausschließung an, so daß Eigenes am Ende nicht nur Fremdem, sondern sich selbst ausgeliefert ist.«

¹⁰⁰ CM 97.

¹⁰¹ Inter III, 631.

¹⁰² Vgl. S. 15 ff.

¹⁰³ Waldenfels 1989, 41.

»Kulturprädikate«¹⁰⁴, alles Fremdgeistige und der bereits angesprochene Weltsinn des Für-jedermann-da. Ein Beispiel Husserls¹⁰⁵ 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.«¹⁰⁶ 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.«¹⁰⁷ 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.«¹⁰⁸

¹⁰⁴ CM 98.

¹⁰⁵ CM 95 f.

¹⁰⁶ CM 98.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ 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 Selbstausslegung 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«¹⁰⁹.

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«¹¹⁰. Das eigenheitliche Ich, das in psychophysischer Einheit mit meinem Leib ist,

¹⁰⁹ CM 99 f.

¹¹⁰ 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.«¹¹¹

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«¹¹², allerdings in »solipsistischer Erfahrung«¹¹³, 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«¹¹⁴. 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«¹¹⁵ beschreibt, lassen ihn sich von allen anderen Dingen unterscheiden. In der Lokalisation erscheint der

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

¹¹² *Ideen II*, 143.

¹¹³ *Ideen II*, 161.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ *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*«¹¹⁶. 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.«¹¹⁷ 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.«¹¹⁸ 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«¹¹⁹ 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-

¹¹⁶ Ideen II, 152.

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

¹¹⁸ Ideen II, 160.

¹¹⁹ Ricœur 1996, 390.

heit bedeutet hier Primordialität gegenüber jedem *Vorsatz*.¹²⁰ Ist der Leib aber Paradigma der Andersheit, so wird der solipsistische Gesichtspunkt fraglich, unter dem die Leibkonstitution bisher gesehen wurde. Die ricœursche 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.«¹²¹

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

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ 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.«¹²² 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.«¹²³ 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«¹²⁴. 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 [...].«¹²⁵

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 Umschlagpunkt von

¹²² Inter I, 112 f.

¹²³ Inter I, 113.

¹²⁴ Inter I, 114.

¹²⁵ 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«¹²⁶ 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-

¹²⁶ CM 102.

tionalen Phänomens ›objektive Welt‹ erwächst«¹²⁷. 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.¹²⁸

Husserl unterscheidet bei der Konstitution generell zwischen aktiver und passiver Genesis. In der aktiven Genesis »fungiert das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugende, konstituierendes«¹²⁹. 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.«¹³⁰ 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.«¹³¹

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.«¹³²

Wenn die eigenheitliche Reduktion in dieser Art auf eine Sphäre

¹²⁷ CM 107.

¹²⁸ Vgl. CM 108.

¹²⁹ CM 79.

¹³⁰ CM 81.

¹³¹ CM 81.

¹³² 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.«¹³³ 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«.¹³⁴ 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«¹³⁵ 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‹.«¹³⁶ 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*.«¹³⁷

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

¹³³ CM 102.

¹³⁴ Vgl. CM 98.

¹³⁵ Hua XVII, 248.

¹³⁶ Hua XVII, 248.

¹³⁷ CM 102 f.

nicht eigentlich Spiegelung; Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne.«¹³⁸ 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«¹³⁹ Transzendenz, oder nach einer Bemerkung Husserls, die bereits oben in der Einleitung zitiert wurde¹⁴⁰, 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*.«¹⁴¹

¹³⁸ CM 96.

¹³⁹ Vgl. Hua XVII, 248

¹⁴⁰ Vgl. S. 17.

¹⁴¹ 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«¹⁴², 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.¹⁴³ 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«¹⁴⁴, 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

¹⁴² CM 111.

¹⁴³ Vgl. S. 14 ff.

¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵ Jedes intentionale Meinen ist ein Mehr-meinen.¹⁴⁶ Das intentionale »Mehr« des Würfels ist dessen *appräsente* Rückseite. Appräsentation bezeichnet die Leistung des intentionalen Bewusstseins, aktuell nicht präsenste Gegebenheiten in einem offenen Horizont der Mehrmeinung zu halten, es sozusagen zu vergegenwärtigen. Es ist deutlich, dass die Appräsentation der Rückseite zur urpräsensten 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

¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁶ 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«¹⁴⁷ 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

¹⁴⁷ Vgl. CM 112.

primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt.«¹⁴⁸

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.«¹⁴⁹

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«¹⁵⁰, sie ist »phänomenale Einheit in wechselseitiger Weckung«¹⁵¹. 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.«¹⁵²

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.«¹⁵³

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-

¹⁵³ CM 116.

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

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.¹⁵⁶ 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«¹⁵⁷. 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.«¹⁵⁸ 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-

¹⁵⁴ 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 primordinalen Wahrnehmungsfeld in grundsätzlich anderer Weise ›abgehoben‹ ist als der darin auftretende, vorgeblich ähnliche, Körper des Anderen.« (ebd., 90)

¹⁵⁵ Vgl. S. 67.

¹⁵⁶ Theunissen 1977, 62 f.

¹⁵⁷ Theunissen 1977, 63.

¹⁵⁸ CM 115.

selseitigen Sich-Wecken kaum die Rede sein kann.¹⁵⁹ 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«¹⁶⁰ 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 Objektivierung des Selbst auffasst, die er mit dem zentralen Terminus der »Veränderung« belegt.¹⁶¹ 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.«¹⁶²

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

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

¹⁶⁰ CM 118.

¹⁶¹ Theunissen 1977, 65.

¹⁶² 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.«¹⁶³

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

¹⁶³ 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 appräsente 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«¹⁶⁴, 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 Wachsfigurenkabinetts 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

¹⁶⁴ 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 Wachstfigur war *für mich* im ersten Moment appresentiert 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 appresent in einer »Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen.«¹⁶⁵ 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.«¹⁶⁶

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«¹⁶⁷. Ich selbst bin

¹⁶⁵ CM 117.

¹⁶⁶ CM 117f.

¹⁶⁷ 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.«¹⁶⁸

¹⁶⁸ 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.«¹⁶⁹

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.«¹⁷⁰ 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«¹⁷¹. 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

¹⁶⁹ CM 120f.

¹⁷⁰ CM 121.

¹⁷¹ 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 apräsenten 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.«¹⁷²

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«¹⁷³, zur Verdeutlichung hinzu.¹⁷⁴ 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.

¹⁷² CM 123.

¹⁷³ CM 123.

¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ 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.«¹⁷⁶

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«¹⁷⁷. Die Möglichkeit einer Identität, nicht in dem Sinne, dass beide Sphären einerlei wären, sondern im Sinne einer Verschmelzung, einer Kongruenz¹⁷⁸, 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-

¹⁷⁵ Vgl. hierzu auch Theunissen 1977, 71 ff.

¹⁷⁶ CM 128.

¹⁷⁷ CM 124.

¹⁷⁸ 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«¹⁷⁹ voraus, so dass beide in der Wahrnehmung eine »Funktionsgemeinschaft«¹⁸⁰ 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.«¹⁸¹ 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.«¹⁸²

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.«¹⁸³

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 *befremdliche* Charakter des Fremden bei einer noch ursprünglicheren

¹⁷⁹ CM 124.

¹⁸⁰ CM 125.

¹⁸¹ CM 125.

¹⁸² CM 125.

¹⁸³ CM 127.

Analogie der Präsentationssysteme zu sehr vernachlässigt wird.¹⁸⁴ 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.«¹⁸⁵

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-

¹⁸⁴ 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.

¹⁸⁵ 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.«¹⁸⁶

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.«¹⁸⁷

Der Mensch ist die konkret gewordene Identität von transzendentallem 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 welterfahren-des Ego sein, indem es mit anderen seinesgleichen in Gemeinschaft ist, Glied einer von ihm aus orientierten Monadengemeinschaft.«¹⁸⁸

An dieser Stelle verlassen wir Husserls Ausführungen, ohne noch näher auf die höherstufigen Ausprägungen menschlicher Gemeinschaft, etwa auf Kulturwelt als Welt gemeinsam gebildeter Be-deutksamkeiten (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

¹⁸⁶ Inter II, Beilage XLVIII, 418.

¹⁸⁷ CM 133.

¹⁸⁸ 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«¹⁸⁹ 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.«¹⁹⁰ 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

¹⁸⁹ CM 140.

¹⁹⁰ 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 Stelle in Frage gestellt, dass nämlich »an keiner Stelle die transzendente Einstellung, die der transzendentalen ἐποχή, verlassen worden ist«¹⁹¹.

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«¹⁹², weil sie den Anderen bereits voraussetzen. 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

¹⁹¹ CM 152.

¹⁹² 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*.