

1. Einleitung

Worauf es ankommt, ist nicht ein Ausweg für die Lösung des »Problems des Anderen« – Es geht um eine Umformung des Problems (Maurice Merleau-Ponty, November 1960¹)

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

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

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

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

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

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

² SU 215.

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

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

1.1 Formale Bestimmung der Andersheit als negierende Relation

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

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

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

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

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

⁴ Platon: *Sophistes* (Platon 1990), 255 d.

⁵ Ebd., 257 b.

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

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

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

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

Darauf wird später noch zu kommen sein. Hier geht es zunächst einleitend nur um die grundsätzlich in allen Fällen sich durchhaltende Struktur der Andersheit. Bis jetzt ist sie charakterisiert als eine prinzipiell umkehrbare Relation, die auf dem Boden einer Ähnlichkeit durch eine Negation eine Differenz konstituiert. Dasjenige, was anders als ... ist, ist nun anders in einer bestimmten Hinsicht, etwa in einem bestimmten gegenständlichen Merkmal. Die Relation »a ist anders als b« verweist also relational auf ein Drittes, in Bezug auf welches sich b von a unterscheidet. Im Beispiel des Kleeblattes ist dieses Dritte die Anzahl der Blätter. Im Falle des Anderen als anderer Person, anderem Menschen, anderer Subjektivität, ist es nicht so einfach. Der Andere ist nicht von mir verschieden, weil er eine andere Haarfarbe oder Schuhgröße hat, sondern er ist anders in der denkbar radikalsten Weise: Er ist *wie* ich und begegnet mir als *auch ein Ich*, aber er *ist* nicht ich. Er ist meinem Bewusstsein analog und zugleich transzendent. Auch die Gegenstände der Welt sind dem Bewusstsein transzendent, aber es handelt sich – so wie es die Phänomenologie ausdrückt – um eine immanente Transzendenz⁷, insofern das Bewusstsein als Bewusstsein *von* diesem Gegenstand diesen Gegenstand als sein noematisches Korrelat konstituiert. Der Andere hingegen scheint sich jeder verinnerlichenden Konstitution zu entziehen. Er ist, sofern er Gegenstand der Welt ist, durch meine Weisen des Weltzugangs konstituiert, aber sofern er eben nicht Gegenstand der Welt ist, sofern er nämlich »einer wie ich« ist, entzieht er sich jedem Zugang durch das konstituierende Bewusstsein. Ed-

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

⁷ Vgl. S. 70.

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

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

1.2 Die Unmittelbarkeit der Gegebenheit des Anderen

Die formale Struktur der Andersheit bildete bis hierher den Ausgangspunkt der Untersuchung, sie ist allerdings allein nicht geeignet, unseren ursprünglichen und unmittelbaren Zugang zu und den Umgang mit anderen zu erfassen. Wenn ich einem Anderen begegne, vollziehe ich kein explizites und unseren Seinsbezug konstituierendes Anders-als. Ich erfasse ihn nicht, indem ich mich in den Standpunkt eines Dritten, eines unbeteiligten Zeugen versetze, um von dort her unsere wechselseitige Andersheit zu konstatieren, so wie ich es bei Betrachtung zweier Kleeblätter tun würde. Auch ist die durch unseren Bezug konstituierte Negation nicht die einer äußeren Verschiedenheit aufgrund gewisser Merkmale. Sie ist – um einen Terminus Sartres zu verwenden – eine *innere* oder *interne* Negation⁹.

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

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

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

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

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

1.3 Der Andere als Problem der Reflexion

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

¹⁰ Kleist 2002.

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

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

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

¹¹ Kleist 2002, 82 f.

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

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

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

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

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

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

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

1.4 Die Unzugänglichkeit des Anderen und der Horizont der Zeit

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5 Zum Begriff der existenzphilosophischen Phänomenologie

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

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

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

¹⁵ Kierkegaard 1957, 8f.

¹⁶ Karl Jaspers: *Philosophische Weltorientierung* (Jaspers 1956b), 15.

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

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

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

Existenz bedeutet also nicht wie in der traditionellen Metaphysik des Vorhandensein eines Seienden, so wie es etwa in der Frage nach der »Existenz Gottes« erörtert wird. Vielmehr ist sie als *Ek-sistenz*, als Aus-sich-Hinaus-stehen¹⁹ zu lesen, als Tendenz des Daseins, sich zu transzendieren und mit »sich« ins Verhältnis zu treten. Dieses Seinsverhältnis des Daseins zu sich ist nun nicht etwa zufällig oder durch

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

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

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

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

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

²⁰ SuZ 27.

²¹ SuZ 34.

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

Die Hervorhebung der unhintergehbaren Verbundenheit von Dasein und Welt ist, dies muss an dieser Stelle angemerkt werden, nicht allein Heideggers Verdienst. Sie findet sich ebenfalls in Husserls²³ Spätwerk unter der Betrachtung der *Lebenswelt* als »dem allgemeinen ›Boden‹ menschlichen Weltlebens«²⁴.

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

²² SuZ 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Ricœur 1957, 19.10–10.

³⁰ Vgl. Waldenfels 1998, 47.

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

³² PhW 4.

³³ PhW 3.

³⁴ PhW 6.

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

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

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

³⁵ PhW 11.

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

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

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

³⁷ PhW 11.