

Michael Theunissen · Der Andere



Michael Theunissen

Der Andere

Studien zur Sozialontologie
der Gegenwart

Zweite, um eine Vorrede vermehrte Auflage

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1977

Die vorliegende Untersuchung wurde im Februar 1964 von der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin als Habilitationsschrift angenommen.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Theunissen, Michael

Der Andere : Studien zur Sozialontologie d. Gegenwart. — 2., um
e. Vorr. verm. Aufl. — Berlin, New York : de Gruyter, 1977.

ISBN 3-11-006780-3



1977 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30, Genthiner Str. 13
Printed in Germany.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche
Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechani-
schem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Bindarbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

MEINER FRAU

Vorrede zur zweiten Auflage

Das Buch *Der Andere*, erstmals 1965 erschienen, ist seit längerem vergriffen. Wenn es nun, nach zwölf Jahren, unverändert wiedererscheint, so ist zweierlei zu begründen: daß es *überhaupt* und daß es in seiner *ursprünglichen Fassung* neu aufgelegt wird.

(1) Eine Neuauflage mag grundsätzlich bereits insofern gerechtfertigt sein, als es sinnvoll ist, ein Buch, nach dem eine gewisse Nachfrage besteht, wieder zugänglich zu machen. Gleichwohl hätte ich mich kaum zu ihr entschlossen, wäre mein Wunsch nur der gewesen, mehr Leser zu gewinnen. Nicht das Streben nach *größerer* Wirkung veranlaßt mich zu ihr, sondern die Hoffnung auf eine *andere* und womöglich *bessere*. Welche Aufnahme ein Buch findet, hängt wesentlich von der geistigen Situation ab, in die es eintritt. Dem vorliegenden war der Zeitgeist der sechziger Jahre nicht nur günstig. Zwar wäre vermessen zu glauben, daß seine Neuauflage ihm ein in jeder Hinsicht glücklicheres Schicksal verschafft. Manches an ihm, das in den ersten Jahren nach seiner Veröffentlichung interessiert hat, wird inzwischen an Relevanz verloren haben. Anderes aber, das damals als inaktuell galt, kann heute vielleicht genauer wahrgenommen werden.

Aus dem Schatten der Inaktualität herausgetreten ist, unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, sogar das Thema des Buches schlechthin. Mit dem Sein des Einen für den Anderen und mit ihrem Miteinandersein sich zu befassen, mutete in den sechziger Jahren rückständig an, trotz oder gerade wegen der Hochkonjunktur sozialphilosophischen Denkens. Zumindest bei denen, deren Selbstverständnis Fortschrittlichkeit definierte, setzte sich eine Sozialphilosophie, die keine Gesellschaftstheorie war und auch nicht seine wollte, dem Verdacht der Regression aus. Zur Psychologie dieses Verdachts gehört das Vorurteil, gesellschaftliche Verhältnisse seien nur in Abstraktion vom Leben des Einzelnen in den Blick zu bringen. Nicht zuletzt aufgrund der Gewaltsamkeit einer solchen Abstraktion meldet die individuelle Existenz ihre Probleme mittlerweile um so aufdringlicher an. Die damit erwachte Bereitschaft zum Nachvollzug eines Denkens, das die Selbsterfahrung des Einzelnen entfaltet, läßt aber erwarten, daß auch ein neuer Resonanzboden für eine Sozialphilosophie sich bildet, die aufhellen möchte, wie der Einzelne der Eine des Anderen sein kann. Die Erwartung richtet sich auch und zumal auf die linke Intelligenz. Sicherlich vollzieht sich die für unsere Tage so kennzeichnende

VIII

Rückwendung zur Innerlichkeit weithin in Abwendung von den Weltproblemen, deren Druck unerträglich zu werden droht. Indessen wächst ineins mit dieser gegenläufigen Abstraktion auf seiten der aufklärenden Sozialphilosophie die Einsicht in die wechselseitige Angewiesenheit von systemtheoretischem Außenaspekt und individualisierender Innenperspektive. Insofern steigt vielleicht auch die Chance, daß die, die am Ziel einer vernünftigen Veränderung des Bestehenden festhalten, das Buch nicht noch einmal rechts liegenlassen.

Über ‚Sozialontologie‘ hinaus möchte das Buch einen Beitrag zur Kritik der Transzendentalphilosophie leisten. Die Diskussion um Recht und Unrecht dieses Philosophietyps wird heute lebhafter geführt denn je. Der klassisch von Kant formulierte Ansatz sieht sich den Einwänden ausgesetzt, die einerseits das radikale Geschichtsdenken, andererseits die Sprachanalyse gegen ihn erheben. Eine Neuauflage des Buches schien mir auch im Hinblick auf die Aktualität dieser Diskussion vertretbar. Inaktuell war eine Kritik der Transzendentalphilosophie gewiß auch 1965 nicht. Um so unzeitgemäßer freilich wirkte der Standpunkt der ‚Unmittelbarkeit‘, von dem aus sie formuliert wurde. Ungeachtet des Einflusses, den Adorno auf die deutschen Intellektuellen ausübte, war der Glaube, Geschichte ereigne sich als totaler Vermittlungszusammenhang, im Grunde noch so ungebrochen, daß alle Proklamation von Unmittelbarkeit den Verdacht einer Verschleierung der historischen Wirklichkeit nur bestätigen konnte. Dabei blieb jedoch in der Regel unbeachtet, *welche* Unmittelbarkeit das Buch meint, nämlich die eigentümlich dialogische. Das Potenzial des Begriffs dialogischer Unmittelbarkeit ist meines Erachtens keineswegs schon ausgeschöpft. Dazu bedürfte es zunächst der Rekonstruktion Hegels, den die Ideologie des totalen Vermittlungszusammenhangs nicht schon deshalb für sich beanspruchen darf, weil sie sich auf Marx berufen kann. Eine Vermittlung, die Unmittelbarkeit allein als aufgehobene dulden würde, lehrt Hegel gerade nicht. In den Prozeß ihrer Aufhebung geht Unmittelbarkeit nach der *Wissenschaft der Logik* nur so ein, daß ein Rest von ihr sich ihm immer auch entzieht. Erst wenn die auch für Hegel unvermittelbare Unmittelbarkeit gesichtet wäre, würde ganz deutlich, worauf die Legitimität der dialogischen beruht. Wohl ist dialogische Unmittelbarkeit mit jener nicht identisch, aber sie macht deren affirmative Bestimmtheit aus, eine Bestimmtheit, welche die Logik, auch die dialektische, notwendig verfehlt. Als dialogische hatte die logisch nicht zu vermittelnde Unmittelbarkeit Jacobi vor Augen, einer der Entdecker des ‚Du‘. Gegen ihn hat Hegel den Prozeß angestrengt, den die *Phänomenologie des Geistes* mit der Widerlegung der sinnlichen Gewißheit einleitet. In ihrer Kritik der Transzendentalphilosophie meint die Philosophie des Dialogs zugleich diesen Prozeß nochmals aufrollen zu müssen, weil der wichtigste Entlastungszeuge Jacobis buchstäblich nicht zu Wort kam: das dialogische Gegenüber, dessen Sprachlosigkeit

nicht nur die Wahrheit über die Unmittelbarkeit verrät, sondern auch die über die Sprache, vor deren Richterstuhl Hegel seinen Kontrahenten zieht. Hegels Vernachlässigung des Materials, auf das Jacobi sich hätte berufen können, erklärt die Wucht, mit der Unmittelbarkeit nach seinem Tode gegen ihn geltend gemacht wurde. Daß dies um den Preis einer Unterbietung des durch ihn erreichten Bewußtseinsstandes geschah, belastete die Philosophie des Dialogs mit erheblichen Kosten. Während aber Feuerbach auf Unmittelbarkeit und dialogisches Leben nur so zu drängen vermochte, daß er sie je für sich forderte, deckt Buber die Einheit von beidem auf. Damit ist in etwa das Niveau bezeichnet, auf dem nach meinem Urteil das dialogische Denken zu rezipieren wäre. Dessen philosophische Explikation hat darüber hinaus auch die Einheit freizulegen, die den Gegensatz von dialogischer Unmittelbarkeit und dialektischer Vermittlung übergreift. Sie liegt darin, daß der Dialogismus thematisiert, was unausgesprochen ebensowohl Dialektik voraussetzt. Wenn das vorliegende Buch jetzt zum zweiten Male in den Druck geht, so wünsche ich mir, daß der in ihm unternommene Versuch einer solchen Explikation als ein Schritt in diese Richtung verstanden werde.

(2) Das Buch ist allerdings wirklich nur ein Schritt dahin. Eben deshalb glaubte ich auf seine Umarbeitung verzichten zu sollen. Sie hätte vermutlich so tief in seine Substanz eingegriffen, daß sie auf eine neue Untersuchung hinausgelaufen wäre. Zwar war mir schon bei seiner Konzeption bewußt, daß die strikt durchgehaltene Beschränkung auf die transzendente Inter-subjektivitätstheorie sowie ihre Filiationen einerseits und den dialogistischen Gegenentwurf gegen sie andererseits sachlich höchst bedeutsame Aspekte des vom Titel angezeigten Themas abblendet, und ich wußte auch, daß der Ausschluß von Alternativen zu den beiden konkurrierenden Positionen außer den einzelwissenschaftlichen Theorien insbesondere die zeitdiagnostisch angelegte Gesellschaftstheorie trifft. Aber stärker als damals empfinde ich heute die nachteiligen Konsequenzen, die sich aus einer derartigen Beschränkung für die Darstellung von Transzendentalismus und Dialogismus selber ergeben haben. Die Hauptdefizite dieser Darstellung sind wohl der Verzicht auf den gewiß schwierigen Versuch, die in den verschiedenen Denkansätzen implizierten Vorentscheidungen über die Bestimmtheit des Einen, dem der Andere gegenübersteht, argumentativ gegeneinander abzuwägen und, im zweiten Teil, die Abstraktion von Fehlformen dialogischen Lebens. Im Rückblick erscheinen sie mir als Folgen der Elimination einer Gesellschaftstheorie, in deren Horizont mit den anonymen Verkehrsformen auch die persönlichen Beziehungen als historisch konkrete hätten wahrgenommen werden können. Die Reichweite der Bestimmungen des Einen, welcher der Andere des Anderen ist, bemißt sich wohl letztlich an dem Grad ihrer Angemessenheit an die Lage des modernen europäischen Menschen, aus dessen Selbsterfahrung sie her-

genommen sind. *Vor* der transzendentalistischen Lehre von der Konstitution des fremden Subjekts in je meiner Subjektivität und *vor* der dialogistischen These über die Geburt des Ich aus dem Du wäre deshalb zu prüfen, inwieweit wir überhaupt noch das Ich eines Du zu sein vermögen und in welchem Maße gegenwärtig die objektiven Bedingungen des Subjektseins gegeben sind. Ebenso erheischt eine Analyse der Fehlformen dialogischen Lebens Einblick in den Prozeß, durch den eine Ich-Du-Beziehung allererst zu ihrer Wahrheit kommt, indem sie sich aus den Zwängen ihrer gesellschaftlich internalisierten Verhaltensmuster herauswindet. *Daß* sie zu ihrer Wahrheit kommen kann, darf man dabei nicht schon voraussetzen. Inwieweit die Glieder moderner Gesellschaften, sei es kapitalistischer oder postkapitalistischer, imstande sind, die darin ausgebildeten Verkehrsformen in ihrem Miteinandersein zu übersteigen, ist eine durchaus offene Frage. Zu behaupten, daß sie dazu gänzlich unfähig seien, halte ich zwar für einen Dogmatismus, der in der Übertragung protestantischer Sündentheologie auf die Gesellschaftstheorie wurzelt. Aber die gegenteilige Meinung, daß ihr persönliches Miteinandersein von den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht berührt würde, verrät eine Naivität, die nicht nur rührend, sondern auch gefährlich ist. Die von Buber suggerierte Vorstellung jedenfalls, gegenüber der Unwahrheit der Ich-Es-Relation sei die Ich-Du-Beziehung unter allen Umständen die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, verschleiert in unverantwortlicher Weise den realen Schein, in den unter den Bedingungen des Bestehenden auch das dialogische Leben eingehüllt ist¹.

Daß ich das Buch trotz Einsicht in solche Mängel unverändert herauszugeben wage, hat zwei Gründe, einen subjektiven und einen objektiven. *Subjektiv* fühle ich mich dazu veranlaßt, weil es in meiner wissenschaftlichen Biographie keineswegs der Vergangenheit angehört. Scheinbar allerdings mußte ich mich, um das darin Fehlende einzuholen, zunächst von ihm entfernen. Indessen knüpft meine Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie² in Wirklichkeit genau dort an, wo *Der Andere* endet: beim Gedanken des Reichs Gottes, so wie die durch sie motivierte Auseinander-

¹ Ansätze zu einer Analyse von Fehlformen dialogischen Lebens finden sich in der Habilitationsschrift von Karl Löwith (vgl. II. Teil, Kap. IV/A des vorliegenden Buches). Aus psychiatrischer Sicht befaßt sich hiermit neuerdings Dieter Wyss, *Mitteilung und Antwort*. Untersuchungen zur Biologie, Psychologie und Psychopathologie von Kommunikation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976 (bes. Teil IV). Das Werk, das von den lebensweltlichen Grundlagen der Kommunikation ausgeht, ist auch für die philosophische Phänomenologie zwischenmenschlicher Beziehungen wichtig.

² *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter 1970.

setzung mit der Frankfurter Schule³ im Grunde die Kritik der Transzendentalphilosophie fortsetzt, nun freilich als eine solidarische Kritik, die im Habermas'schen Ideal des herrschaftsfreien Dialogs ihren eigenen Maßstab wiederfand. Jüngste Arbeiten führen denn auch direkt auf den mit meiner Habilitationsschrift eingeschlagenen Weg zurück. In den Mittelpunkt des Interesses ist dabei die Zeitlichkeit des dialogischen Geschehens gerückt⁴. Zugleich habe ich weitere Schritte in die oben angegebene Richtung versucht. Ging *Der Andere* dialektischen Strukturen der Dialogik nach, so galt es nun, dialogische Momente in der Dialektik zu akzentuieren⁵. Der Begriff der kommunikativen Freiheit⁶, der diese Momente reflektiert, zeichnet vor, wie Dialogik in eine dialektische Gesellschaftstheorie einzubringen ist. Ihn verwendet eine demnächst erscheinende Abhandlung über die kritische Funktion der Hegelschen Logik zur Explikation des Ziels der in dieser Logik beschriebenen Aufhebung von Gleichgültigkeit und Herrschaft. Die Abhandlung steht im größeren Zusammenhang eines Forschungsprogramms, mit dessen Verwirklichung die in der Einleitung des vorliegenden Buchs (S. 5 Anm. 13) angekündigte Veröffentlichung von Studien zur intersubjektivitätstheorie des Deutschen Idealismus überflüssig würde. Wenigstens ein Teil der historischen Studien zu diesem Thema, nach meiner Einschätzung der bedeutsamste, soll in den systematischen Rahmen eines in Vorbereitung befindlichen Buchs über das Widerspruchproblem eingefügt werden. Fichte hat der idealistischen intersubjektivitätstheorie die Gestalt einer Anerkennungslehre gegeben, und als solche tritt sie auch in der *Phänomenologie des Geistes* auf. Die Anerkennungslehre fundiert Hegel in der Logik des Begriffs, dessen Totalität aus Bestimmungen besteht, die ihrerseits Totalitäten und damit der entfremdenden Herrschaft des Übergreifenden entzogen sind. Die Begriffslogik hat ihre Wahrheit in der Auflösung des Scheins der verselbständigten Reflexionsbestimmungen, welche letztlich in den Widerspruch hineintreiben. Mithin umschreibt die Widerspruchstheorie den logischen Ort der Unwahrheit, die sich durch gegenseitige Anerkennung aufhebt. Sie entfaltet die formalen Strukturen einer Phänomenologie der verzerrten Kommunikation, einer Subjekt-Subjekt-Beziehung, deren Glieder sich, d. h. sowohl sich selbst als auch

³ *Gesellschaft und Geschichte*. Zur Kritik der kritischen Theorie. Berlin: Walter de Gruyter 1969.

⁴ Vgl. 'Ο αἰών λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins', *Jesus — Ort der Gotteserfahrung*. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1976, S. 13—68.

⁵ Vgl. 'Begriff und Realität', *Denken im Schatten des Nihilismus* (Festschrift für Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, S. 164—195.

⁶ Vgl. mein Interview mit der *Herder Korrespondenz*, 30. Jg, Heft 9 (September 1976), S. 449—456, bes. 453.

einander, durch die Inkompatibilität ihrer Herrschaftsansprüche zerstören⁷. Die Freilegung der Erfahrungsgrundlage, auf der die Logik des dialektischen Widerspruchs aufruht, trägt insofern nicht zuletzt dazu bei, mein Bedürfnis nach einer Ergänzung des vorliegenden Buches durch eine Analyse von Fehlformen dialogischen Lebens zu befriedigen. Psychopathologische Untersuchungen, die ich seit Jahren zusammen mit Psychiatern anstelle, sollen die abstrakte Strukturanalyse konkretisieren. Auch ihre Resultate hoffe ich dereinst mitteilen zu können.

Objektiv scheint mir eine unveränderte Neuauflage dadurch gerechtfertigt, daß der zweite Teil, der aus meiner jetzigen Sicht die empfindlichsten Mängel aufweist, doch zugleich derjenige ist, dem das Buch seine Wirkung verdankt. Mit ihm und dem gleichzeitig verfaßten Werk von Bernhard Casper⁸ ist eine Forschung in Gang gekommen, die meine Erwartung, daß das Buch ein wissenschaftlich-analytisches, nicht bloß erbauliches Interesse an der Dialogik wecken möge, durchaus erfüllt hat⁹. Besonders freut mich die Beachtung, welche die im zweiten Teil versuchte Konstruktion einer Ontologie des Zwischen außerhalb der Fachphilosophie gefunden hat, vor allem in der Psychiatrie¹⁰, aber auch in der Literaturtheorie¹¹. Unter den fachphilosophischen Arbeiten, die das Dialogikkonzept fortentwickeln, ragen zwei heraus: die von Hans Duesberg¹² dadurch, daß sie die Verbindung mit der idealistischen Intersubjektivitätstheorie herstellt, und die von Ingrid Ritzkowski¹³ dadurch, daß sie in der Auslegung der Dialogis-

⁷ Vgl. die noch ganz umrißhafte Skizze in meinem Vortrag ‚Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs‘, *Hegel-Jahrbuch* 1974. Köln: Pahl-Rugenstein 1975, S. 318—329.

⁸ *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg—Basel—Wien: Herder 1967. Vgl. Caspers Rezension des *Anderen* im *Philosophischen Jahrbuch* 73 (1965/66), S. 392ff.

⁹ Die früheste Auseinandersetzung mit meiner Deutung der Dialogik findet sich bei Ferdinand Wagner, ‚Michael Theunissens Kritik an Martin Bubers Ontologie des Zwischen‘, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 9 (1965), S. 297—306. Sie bezieht sich auf die Zusammenfassung des Abschnitts über Buber in meinem Aufsatz ‚Bubers negative Ontologie des Zwischen‘, *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964), S. 319—330.

¹⁰ Vgl. Karl Peter Kisker, ‚Phänomenologie der Intersubjektivität‘, *Handbuch der Psychologie* 7/1 (1969), S. 81—107.

¹¹ So bei Gerhard Bauer, *Zur Poetik des Dialogs*. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969. Als heuristischen Leitfaden bei einer exemplarischen Auslegung moderner Dichtung benutzt meine Darstellung der Dialogik Peter Stephan, *Dialog und Reflexion*. Modelle intersubjektiver Beziehungen im Werk Max Frischs. Diss. phil. Berlin 1973.

¹² *Person und Gemeinschaft*. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber. Bonn: Bouvier 1970.

¹³ *Rosenstock-Huessys Konzeption einer Grammatik der Gesellschaft*. Phil. Diss. Berlin 1973.

musversion Rosenstock-Huessys einen Ansatz vorführt, der das Bubersche Modell auf gesellschaftstheoretische Fragestellungen hin überschreitet. Die von mir in Angriff genommene Aufgabe, den philosophisch ausweisbaren Wahrheitsgehalt der Dialogik Bubers zu retten, führt am entschiedensten Jochanan Bloch weiter¹⁴. Bloch hat sein Buch in ständiger Auseinandersetzung mit der hier vorgelegten Interpretation geschrieben. Daß es zusammen mit der Neuauflage des *Anderen* auf den Markt kommt, begrüße ich um so lebhafter, als die in ihm enthaltene Kritik Chancen einer Vertiefung der Diskussion eröffnet.

Am ersten Teil würde ich auch nach zwölf Jahren kaum etwas ändern, abgesehen vielleicht von dem Kapitel über Heidegger, das ein wenig zu unbekümmert über die aus der Phänomenologie Husserls nicht ableitbaren Motive der Existenzialanalyse hinweggeht. Die grundlegende Husserl-Deutung selber muß heute natürlich anhand der inzwischen veröffentlichten Texte zur Phänomenologie der Intersubjektivität¹⁵ überprüft werden. Daß sie eine solche Überprüfung nicht zu scheuen braucht, entnehme ich der Tatsache, daß Husserl — was mir bei der Niederschrift des Buches unbekannt war — den Begriff der ‚Veränderung‘, den ich als wichtigstes Interpretament benutze, selber verwendet¹⁶. Auch in der Sache bedeutet mir die Veränderungstheorie, die für den ganzen ersten Teil das Gerüst abgibt, nach wie vor am meisten. Sie ist denn auch vielfach aufgegriffen worden, zumeist wiederum in literaturwissenschaftlichen Untersuchungen¹⁷. Im übrigen ist aber für die Wirkung des Buches kennzeichnend, daß selbst die davon beeinflusste Literatur über Husserl, Heidegger und Sartre vom dialogistischen Gegenentwurf ausgeht oder ihn in die Darstellung der phänomenologischen Philosophien des Anderen einarbeitet. Sartre's Lehre vom Anderen zeichnet Peter Kampits in den Gesamtrahmen der von der Dialogik her gedachten ‚Sozialontologie‘ ein¹⁸. Annemarie Gethmann-Siefert befaßt sich in ihrer Heidegger-Studie nicht so sehr mit meinem

¹⁴ *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik* Martin Bubers. Heidelberg: Lambert Schneider 1977.

¹⁵ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß, hrsg. v. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff 1973. 1. Teil: 1905—1920 (Husserliana 13), 2. Teil: 1921—1928 (Husserliana 14), 3. Teil: 1929—1935 (Husserliana 15).

¹⁶ Darauf hat mich freundlicherweise, schon vor der Edition der einschlägigen Nachlaßtexte, Dr. Karl Schuhmann vom Husserl-Archiv in Löwen aufmerksam gemacht. Er verweist insbesondere auf Manuskripte aus dem Jahre 1935 (B I 15/22b, K III 9/13a, K III 9/14a).

¹⁷ Zuletzt von Jochen Hörisch, *Die fröhliche Wissenschaft der Poesie*. Der Universalitätsanspruch von Dichtung in der frühromantischen Poetologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

¹⁸ *Sartre und die Frage nach dem Anderen*. Eine sozialontologische Untersuchung. Wien—München: R. Oldenbourg 1975. Vgl. von Kampits ferner: *Gabriel Marcel's Philosophie der zweiten Person*. Wien—München: R. Oldenbourg 1975.

Vorschlag zur Einordnung der fundamentalontologischen Mitseinsanalyse in den Transzendentalismus als vielmehr mit der Reichweite der Idee einer Ontologie des Zwischen für das Verständnis von *Sein und Zeit*¹⁹. Wenn schließlich Bernhard Waldenfels ‚Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl‘ unter den Titel *Das Zwischenreich des Dialogs* stellt²⁰, so bekundet sich darin seine Meinung, daß die Dialogik zur transzendentalen Intersubjektivitätstheorie keineswegs den Gegensatz bilde, als den ich sie präsentiert habe. Mit Bedacht schlägt er den Weg ein, den das vorliegende Buch als Alternative zu seinem eigenen Verfahren kennzeichnet: Er ergreift die Möglichkeit, „das mittelbar begegnende Du als die konkrete Wahrheit des ‚Anderen‘“ (S. 495) zu enthüllen. Ob dabei die Schwierigkeiten einer transzendentalphilosophischen Erschließung jenes Zwischenreichs zureichend bedacht werden, muß hier offenbleiben. Daß man auch die transzendente Phänomenologie als Ontologie des Zwischen auffassen kann, hat immerhin Ernst Tugendhat auf eine für mich überraschende Weise einsichtig gemacht²¹. Sofern Tugendhat der transzendentalen Phänomenologie eben das Zwischen zutraut, das ich der Dialogik vorbehalten wollte, schließt seine Husserl-Auslegung die auf den folgenden Seiten angebotene geradezu aus. Derselbe Umstand deutet freilich auch, jedenfalls aus meiner Perspektive gesehen, auf eine gewisse Gemeinsamkeit des Sachinteresses. Auf sie verweist wohl desgleichen die Tatsache, daß Tugendhat zu einer radikalen Kritik der Intentionalität fortgetrieben wurde²². Geht es doch in dem Buch *Der Andere* in allem und vor allem um eine Destruktion des Ansatzes bei der Intentionalität. Daß auch Tugendhat diesen Ansatz nicht kritisieren kann, ohne sich vom Boden der Phänomenologie abzustoßen, bekräftigt zumindest die Konsequenz des Versuchs, die Dimension des Zwischen im Überstieg über die Transzendentalphilosophie freizulegen.

Heidelberg, am Neujahrstag 1977

M. T.

¹⁹ *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg—München: Karl Alber 1974 (Symposion 47), S. 279—282. Auf die, wie ich finde, unzutreffende Kritik der Verfasserin einzugehen, ist hier nicht der Ort.

²⁰ Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971 (Phaenomenologica 41).

²¹ *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter ²1970 (1967). Tugendhat weist selbst auf die Parallele zum ‚Personalismus‘ hin (aaO, S. 184 Anm. 13).

²² Vgl. Ernst Tugendhat, ‚Phänomenologie und Sprachanalyse‘, *Hermeneutik und Dialektik* (Festschrift für Hans-Georg Gadamer). Tübingen: J. C. B. Mohr 1970, Bd. II, S. 3—24.

INHALTSÜBERSICHT

ERSTER TEIL:	Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie	13–240
 Erster Abschnitt: Die ursprüngliche Verwirklichung des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie in der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls		
	I. Kapitel: Der Boden der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls	15–155
	II. Kapitel: Der Gang der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls	15–54
	III. Kapitel: Der Gang der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls	55–78
	III. Kapitel: Das Ziel der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls	79–101
	IV. Kapitel: Die Voraussetzungen der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls	102–155
 Zweiter Abschnitt: Ausgestaltung und Verwandlung des transzendentalphilosophischen Entwurfs in den Sozialontologien Heideggers und Sartres		
	V. Kapitel: Die modifizierende Wiederholung der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Heideggers	156–240
	VI. Kapitel: Die destruiierende Wiederholung der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Sartres	156–186
	VI. Kapitel: Die destruiierende Wiederholung der transzendentalen Inter-subjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Sartres	187–240
 ZWEITER TEIL:	 Die Philosophie des Dialogs als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie	 241–482
 Erster Abschnitt: Die ursprüngliche Verwirklichung der Philosophie des Dialogs in der Dialogik Bubers ..		
	I. Kapitel: Ontologie des Zwischen	243–373
	II. Kapitel: Ontologie des Zwischen	243–277
	II. Kapitel: Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität	278–329
	III. Kapitel: „Theologie“ des Zwischen	330–346
	IV. Kapitel: Die unaufgehobene Negativität des Du	347–373
 Zweiter Abschnitt: Vorbereitung und Aneignung der Philosophie des Dialogs im Umkreis der Phänomenologie Husserls und Heideggers		
	V. Kapitel: Ansätze zur Dialogik in der deutschen Frühphänomenologie	374–482
	V. Kapitel: Ansätze zur Dialogik in der deutschen Frühphänomenologie	374–412
	VI. Kapitel: Ausarbeitungen der Dialogik im Absprung von der Fundamentalontologie	413–482

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitende Bemerkungen über die thematische Reichweite und die Methode der Untersuchung	
a) Thematische Reichweite	1
b) Methode	7
ERSTER TEIL: Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie	
Erster Abschnitt: Die ursprüngliche Verwirklichung des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls	
I. Kapitel: Der Boden der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Systematische Grundlegung)	
§ 1. Die Grundbestimmungen der egologisch betrachteten Subjektivität	15
§ 2. Die phänomenologische Reduktion als Aufdeckung der weltkonstituierenden Subjektivität	27
§ 3. Der Ausgang von der Jemeinigkeit und das Problem der eidetischen Intuition	37
§ 4. Die transzendente Differenzierung der Welt	46
II. Kapitel: Der Gang der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Vereinheitlichende Darstellung)	
§ 5. Die Reduktion auf meine transzendente Eigenheitssphäre	55
§ 6. Die Konstitution des fremden Leibes	58
§ 7. Die Einfühlung der fremden Seele und des fremden Ich	68
§ 8. Die intersubjektive Konstitution der objektiven Welt	71
§ 9. Das Verständnis des Anderen als eines Menschen und die humanisierende Selbstauffassung	76
III. Kapitel: Das Ziel der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Vertiefende Interpretation)	
§ 10. Die intersubjektive Konstitution des objektiven Ich	79
§ 11. Die intersubjektive Konstitution des objektiven Ich als substanztialisierende und personalisierende Verankerung	84

§ 12. Vorläufige Bestimmung des Veränderungscharakters der Einfühlung überhaupt	85
§ 13. Vorläufiger Hinweis auf den Konstitutionszusammenhang von einführender Veränderung und natürlich vermeinter Objektivität	88
§ 14. Genauere Bestimmung der Veränderung, welche die natürlich-objektive Welt als ihre konstitutive Bedingung fordert	89
§ 15. Verifizierung des hypothetischen Ansatzes an Husserls eigener Auslegung des Seinssinns der natürlich-objektiven Welt	92
§ 16. Das vorweltlich-personal veränderte ego als das transzendente Phänomen des Ich der natürlichen Einstellung	94
§ 17. Die Theorie der transzendentalen Intersubjektivität als Lehre von der vorweltlichen Veränderung meines absolut einzigen ego	96
§ 18. Die unausgearbeitete Frage nach der transzendentalen Genesis der natürlichen Einstellung	99

IV. Kapitel: Die Voraussetzungen der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Freilegung des leitenden Begriffs vom Anderen)

A. Die Mittelbarkeit der Fremderfahrung als Vermitteltheit des Anderen durch Welt

§ 19. Das Zugleich von Objektsein in der Welt und Subjektsein für die Welt als transzendentaler Leitfaden	102
§ 20. Die nach dem transzendentalen Leitfaden entworfene Primordialsituation	106
§ 21. Die Differenz von transzendentaler und natürlicher Fremderfahrung und die Unmittelbarkeit der natürlichen	110
§ 22. Die Preisgabe der natürlichen Unmittelbarkeit und die Zwiespältigkeit der personalistischen Einstellung	116
§ 23. Das transzendental-theoretische Vorurteil über die natürliche Fremderfahrung und die Vorbildlichkeit der naturalistischen Einstellung für die transzendente Theorie	122
§ 24. Die Asozialität der naturalistischen Einstellung als Möglichkeitsbedingung der Vorbildlichkeit für die transzendente Theorie	129

B. Die Mittelbarkeit der Fremderfahrung als Vermitteltheit des Anderen durch mich

§ 25. Die Verdinglichung des Anderen durch die Auslegung des Fremdverstehens als Appräsentation	136
---	-----

§ 26. Die Auflösung der transzendenten Transzendenz in die Identität von eigenem Ich und Ich des Anderen ..	138
§ 27. Die immanente Veränderung als Urnorm und Fundament der „transzendenten“	141
§ 28. Die Lehre von der Konstitution des Anderen und das Ausbleiben eines gleichursprünglichen Partners	151

Zweiter Abschnitt: Ausgestaltung und Verwandlung des transzendentalphilosophischen Entwurfs in den Sozialontologien Heideggers und Sartres

V. Kapitel: Die modifizierende Wiederholung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Heideggers

§ 29. Daseinsanalytik und transzendente Phänomenologie	156
§ 30. Die fruchtbarsten „Neuansätze“ der Mitseinsanalyse	164
§ 31. Die Deutung des Miteinanderseins im Horizont der Welt und die Übernahme von Husserls „transzendentalen Leitfaden“	167
§ 32. Appräsenz und Mitbegegnen	169
§ 33. Natürliches Ich und uneigentliches Selbst	172
§ 34. Transzendente Monadengemeinschaft und eigentliches Miteinandersein	176
§ 35. Die Bedeutung des Zusammenhangs von Mitseinsanalyse und Intersubjektivitätstheorie für das immanente Verständnis der Fundamentalontologie	182

VI. Kapitel: Die destruierende Wiederholung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls in der Sozialontologie Sartres

A. Sartres Versuch einer Überwindung der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie auf dem Boden der Transzendentalphilosophie Husserls und Heideggers

§ 36. Der neue Leitfaden: die Weltjenseitigkeit oder Unmittelbarkeit des ursprünglich begegnenden Anderen	187
§ 37. Der alte Ausgangspunkt: die weltkonstituierende Subjektivität	193
§ 38. Die Umformung des transzendentalphilosophischen Ansatzes auf der Ebene des Für-mich-seins von Anderen	200
§ 39. Die Unterwanderung des transzendentalphilosophischen Ansatzes durch den Rückgang auf mein Für-Andere-sein	204

*B. Sartres Explikation der Veränderungsidee und
das Scheitern des Versuchs einer Überwindung der
transzendentalen Intersubjektivitätstheorie*

§ 40. Meine Vergegenständlichung durch den Anderen als Absturz in die Vorhandenheit	209
§ 41. Meine Vergegenständlichung durch den Anderen als Verweltlichung und Vermenschlichung	213
§ 42. Meine Vergegenständlichung durch den Anderen als Veränderung	218
§ 43. Die Dialektik der Veränderung und das Selbstsein ..	221
§ 44. Der Umschlag meiner Vergegenständlichung durch den Anderen in die Vergegenständlichung des Anderen durch mich und die Rückkehr Sartres zum transzen- dentalphilosophischen Ansatz	225
Exkurs I: Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ diesseits und jenseits der Transzendentalphilo- sophie	230

**ZWEITER TEIL: Die Philosophie des Dialogs als Gegenentwurf
zur Transzendentalphilosophie**

**Erster Abschnitt: Die ursprüngliche Verwirklichung der
Philosophie des Dialogs in der Dialogik Bubers**

**I. Kapitel: Ontologie des Zwischen
(Klärung des philosophischen Ziels der Dialogik
Bubers)**

§ 45. Die Opposition der Philosophie des Dialogs gegen die Transzendentalphilosophie	243
§ 46. Historische Zusammenhänge	252
§ 47. Sinn und Grenzen einer philosophischen Interpreta- tion Bubers	257
§ 48. Negative Abgrenzung der Sphäre des Zwischen gegen die Sphäre der Subjektivität	259
§ 49. Positive Bestimmung des Zwischen als Begegnung ..	266
§ 50. Die Lehre von der gegenseitigen Konstitution der Partner als Chiffre für die Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen	273

**II. Kapitel: Destruktion des transzendentalphilosophischen
Modells der Intentionalität
(Nachvollzug des Buberschen Weges zum Zwischen)**

§ 51. Die Einzeichnung des Ich-Es- und des Ich-Du-Verhält- nisses in das Schema weltentwerfender Intentionalität	278
§ 52. Die Sprache als Basis des Absprungs von der Inten- tionalität	281
§ 53. Die Gegenwart des Du und die Vergangenheit des Es	294

§ 54. Der erste Schritt der Destruktion: die Auflösung des Ansatzes bei der intentionalen Gegenständlichkeit durch die Charakterisierung des Du als nichts und des Es als etwas	301
§ 55. Die prinzipielle Auslegung des Ansprechens als Transzendieren der „Welt“ und die These von der raumzeitlichen Diskontinuität der Duwelt	307
§ 56. Die Artikulation der räumlichen Diskontinuität der Duwelt im Begriff der Ausschließlichkeit	311
§ 57. Die Artikulation der zeitlichen Diskontinuität der Duwelt im Gedanken der Unbeständigkeit	312
§ 58. Die Idee der reinen Tat	314
§ 59. Der zweite Schritt der Destruktion: die Auflösung des Ansatzes beim intentionalen Akt durch die Charakterisierung der reinen Tat als Einheit von Aktion und Passion	316
§ 60. Phänomenale Ausweisung der Einheit von Aktion und Passion an der Wesensverfassung des Anredens	318
§ 61. Faktizität in „Ich und Du“ und in „Sein und Zeit“ ..	322
§ 62. Die Wirklichkeit des Zwischen als Einheit von Schicksal und Freiheit	323

III. Kapitel: „Theologie“ des Zwischen (Anzeige auf das die Philosophie übersteigende Ziel der Dialogik Bubers)

§ 63. Der Gott der Dialogik	330
§ 64. Der Ort Gottes im Verhältnis zum Schema weltentwerfender Intentionalität	333
§ 65. Gott und die Wirklichkeit des Zwischen	335
§ 66. Der Begriff des ewigen Du	338
§ 67. Die Motivation des Fortgangs zum ewigen Du	341

IV. Kapitel: Die unaufgehobene Negativität des Du (Ergänzende Hinweise auf andere Formen der Philosophie des Dialogs neben der Dialogik Bubers)

§ 68. Der Ausgriff auf Beständigkeit in der Dianomik Rosenstock-Huessys	347
§ 69. Der Weg Marcells zur Befreiung des Du vom transzendentalphilosophischen Schema der Intentionalität	350
§ 70. Die Orientierung am Angesprochenwerden und der Abschied von der Philosophie (Rosenstock-Huessy, Ebner)	357
§ 71. Die Orientierung am Angesprochenwerden und die Preisgabe des dialogischen Prinzips (Grisebach)	361
§ 72. Der Verfall der Philosophie des Dialogs in der Inter-subjektivitätstheorie Heims	366

Zweiter Abschnitt: Vorbereitung und Aneignung der Philosophie des Dialogs im Umkreis der Phänomenologie Husserls und Heideggers

V. Kapitel: Ansätze zur Dialogik in der deutschen Frühphänomenologie

§ 73. Vorblick auf den Fortgang der Untersuchung 374

A. Adolf Reinach als Wegbereiter der Dialogik

§ 74. Reinachs Konzeption des Zwischen 376

§ 75. Sozialität als Identität von Erlebnis und Kundgabe 379

§ 76. Entdeckung und Verdeckung der dialogischen Faktizität 381

§ 77. Das Problem des fremdpersonalen Aktes 384

B. Nachwirkung und Fortbildung der Sozialphänomenologie Reinachs

§ 78. Intentionärer Akt, reale Berührung und verlautbarte Stellungnahme bei Dietrich von Hildebrand 390

§ 79. Kurt Stavenhagens Idee des „passiven“ Aktes 398

§ 80. Die Ansätze zu einer dialogischen Grammatik bei Wilhelm Schapp und die Überwindung des frühphänomenologischen Intentionalitätsschemas in Schapps Spätphilosophie 401

Exkurs II: Transzendentalphilosophie und Scheindialogik in der Sozialontologie von Alfred Schütz 406

VI. Kapitel: Ausarbeitungen der Dialogik im Absprung von der Fundamentalontologie

A. Karl Löwiths Lehre vom Individuum in der Rolle des Mitmenschen

§ 81. Die Antithesen zur Mitseinsanalyse Heideggers 413

§ 82. Die dialogistischen Thesen 420

§ 83. Das Problem des Verhältnisses von „Ich selbst“ und „Du selbst“ 431

§ 84. Die Auflösung des Ich-Du-Verhältnisses in das Verhältnis von Einem und irgendeinem Anderen 435

B. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe

§ 85. Übernahme und Korrektur der formalen Komposition Löwiths 439

§ 86. Die Herkunft des Selbstseins aus der Wirheit 444

§ 87. Die Bedeutung der Identifikation von Wirheit und Überschwung im Hinblick auf die Dialogik Bubers .. 448

§ 88. Der reine Überschwung als Transzendieren der Welt	450
§ 89. Die Weltlichkeit des personal begegnenden Anderen	458
§ 90. Der phänomenale Rechtsgrund der Identifikation von Wirheit und Überschwung	463
§ 91. Der Rückfall in die Transzendentalphilosophie	466
§ 92. Die Subjektivierung der „Theologie“ des Zwischen ..	474
Exkurs III: Die Kommunikationserhellung von Karl Jaspers zwischen Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs	476
Nachschrift: Der transzendentalphilosophische Ent- wurf der Sozialontologie und die Philosophie des Dialogs	483
Verzeichnis der angeführten Literatur	509
Verzeichnis der Abkürzungen	519
Namenregister	521
Sachregister	523

Einleitende Bemerkungen über die thematische Reichweite und die Methode der Untersuchung

a) Thematische Reichweite

Zweifelloos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie „der Andere“. Kaum ein zweites Thema, mag es auch sachlich bedeutsamer sein, hat ein so allgemeines Interesse gefunden wie dieses. Kaum ein zweites hebt die – freilich aus dem 19. Jahrhundert lebende und in es zurückreichende – Gegenwart schärfer von der Tradition ab. Zwar haben auch frühere Zeiten über den Anderen nachgedacht und ihm in Ethik und Anthropologie, in Rechts- und Staatsphilosophie einen – zuweilen hervorragenden – Platz eingeräumt, aber wohl nie ist der Andere so tief wie heute in die Grundlagen des philosophischen Denkens eingedrungen. Er ist nicht mehr bloß Gegenstand einer einzelnen Disziplin, sondern weithin schon Thema der Ersten Philosophie. Die Frage nach dem Anderen ist unabtrennbar von den anfänglichsten Fragen des modernen Denkens.

In seiner Allgemeinheit umfaßt der Titel „Der Andere“ alle Begriffe, mit denen die Philosophie der Gegenwart den Mitmenschen bzw. dessen transzendente Urform auslegt. Er übergreift also auch die Differenz zwischen dem „Du“ auf der einen und dem „Fremdich“, dem „alter ego“ oder dem „Mitdasein“ auf der anderen Seite. In diesen Begriffen liegt bereits eine Entscheidung über das, was der Andere ursprünglich ist. Die im ersten Teil der vorliegenden Arbeit behandelten Philosophen gehören zu denen, die das ursprüngliche Sein des Anderen im Fremdich oder in dessen existenzialen Modifikationen suchen; die im zweiten Teil vorgestellten Denker hingegen zeichnen sich dadurch aus, daß für sie der Andere ursprünglich allein im Du als der „zweiten Person“ des Personalpronomens begegnet. Ihnen offenbart sich das ursprüngliche Sein des Anderen im Angesprochenen, im Partner des Gespräches oder des „Dialogs“. Inwiefern diese Philosophie des Dialogs, die mit einem ihrer Vertreter¹ um der Kürze des – zugegebenermaßen häßlichen – Ausdrucks willen im folgenden auch „Dialogismus“ genannt wird, sich sogar im *Gegensatz* zur Position der im ersten Teil ausgelegten Philosophen befindet, kann erst aus der Sache ein-

¹ Eugen Rosenstock-Huussy, *Soziologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, S. 152 f.

sichtig werden, die Husserl im Auge hat, wenn er sein Denken als „Transzendentalphilosophie“ oder mit einem gleichfalls unschönen, aber bequemen Wort als „Transzendentalismus“² bezeichnet. Hier sei nur hervorgehoben, daß schon ein Unterschied zwischen dieser Transzendentalphilosophie und jener Philosophie des Dialogs durch die Verschiedenheit des Ausgangs vom Fremdich und vom Du gesetzt ist.

So abstrakt und formal diese Begriffsdistinktionen sind – sie geben immerhin einen Hinweis auf die thematischen Grenzen der Untersuchung. Vor allem machen sie verständlich, daß in deren zweitem Teil nicht auch Philosophen wie Johannes Volkelt, Max Scheler und Karl Jaspers zu Wort kommen. Obwohl diese Denker vom „Du“ *sprechen*, meinen sie doch damit keineswegs das Du im strengen Sinne des Dialogismus, d. h. die „zweite Person“. Jaspers zielt vielmehr auf das „andere Selbst“, und Volkelt wie Scheler verstehen unter dem „Du“ lediglich das „fremde Ich“³. Sowohl das andere Selbst⁴ wie auch das fremde Ich⁵ scheiden die Repräsentanten des dialogischen Denkens selber vom Du ab.

Aber die Gegenüberstellung von Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs zeigt zugleich an, daß die, welche den Anderen als Fremdich betrachten, sich damit doch noch nicht das Recht erworben haben, im ersten Teil der Untersuchung erörtert zu werden. Nicht der Ausgang vom Fremdich berechtigt zur Aufnahme in diesen ersten Teil, sondern der transzendentalphilosophische Ansatz, der allerdings zur Deutung des ursprünglichen Anderen als Fremdich oder Mitdasein nötigt. Genauer gesagt geht eine derartige Nötigung von dem besonderen Zugriff der *modernen*, von Husserl inaugurierten Transzendentalphilosophie aus. Diese Philosophie ist transzendental auf Grund ihrer leitenden Frage nach der subjektiven Konstitution der Welt. Indem sie auch die Frage nach dem Anderen im Zusammenhang des Problems der Weltkonstitution aufwirft, kann sie den Anderen nur als das fremde Ich oder Dasein fassen, das wie das eigene subjektiver Pol der Welt ist. Außerhalb der so definierten Transzendentalphilosophie stehen neben den Entwürfen von Volkelt, Scheler und Jaspers die gesamte Einfühlungspsychologie sowie die von Wilhelm Dilthey, Ernst

² Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, S. 70 f.

³ Johannes Volkelt, *Das ästhetische Bewußtsein*, München 1920, S. 117, 121; Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1926³, S. 244–307 (Abschnitt C „Vom fremden Ich“).

⁴ Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928, S. 138; Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, S. 192 (Kritik an Jaspers).

⁵ K. Löwith, a. a. O. S. 129 ff. (Kritik an Scheler). Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, München 1954², S. 29 ff. Zur Absetzung des Dialogismus gegen Scheler vgl. auch Martin Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, S. 298 Anm.

Troeltsch, Eduard Spranger, Max Weber und anderen mit dem Ziel einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik gelieferten Beiträge zur Erhellung des Fremdverstehens.

Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs sind also nicht die einzigen Positionen, von denen aus das Denken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts „den Anderen“ angegangen ist. Gleichwohl erscheint es sinnvoll, eine Untersuchung über diese beiden Positionen unter den allgemeinen Titel „Der Andere“ zu stellen. Denn in ihrer Gegensätzlichkeit bilden die herausgegriffenen Standpunkte gewissermaßen die Extreme, die alle anderen in der Gegenwart faktisch verwirklichten Möglichkeiten der Thematisierung des Anderen umschließen. Hiermit soll freilich keineswegs gesagt sein, daß sie auch für alle Zukunft den Horizont jeder möglichen Behandlung des Themas abstecken. Man muß im Gegenteil sogar die Frage offenlassen, ob die Disjunktion von Du und Fremdich bzw. Mitdasein sachlich vollständig ist. Es könnte durchaus sein, daß das ursprüngliche Sein des Anderen sich einst als etwas enthüllt, was weder Du noch Fremdich ist. Aber in historischer Sicht, d. h. im Blick auf die gegenwärtige Situation des philosophischen Denkens, präsentieren sich nahezu alle nicht-transzendentalistischen und nicht-dialogistischen Bemühungen um eine Theorie des Anderen entweder als abkünftige Modi oder als Mischformen des Transzendentalismus und des Dialogismus. Sie werden entweder von einer der extremen Positionen getragen oder sind letztlich zwischen ihnen anzusiedeln.

Ein paar Beispiele mögen das erläutern. Abkünftig sind nicht nur die epigonalen Lehren, sondern auch die, die der Grundlegung durch die Transzendentalphilosophie oder die Philosophie des Dialogs bedürfen. Als bloß epigonaler Widerschein der transzendentalen Konzeption muß etwa das Nachlaßwerk von Ortega y Gasset⁶ angesehen werden; es verlegt gleichsam nur die intersubjektivitätstheorie Husserls auf die Ebene der Mitseinsanalyse Heideggers. Hingegen sind sowohl die Einfühlungspsychologie als auch die geisteswissenschaftlich orientierte Hermeneutik des Fremdverstehens originäre Gebilde, die zum Teil auch zeitlich früher als die transzendente Philosophie des Anderen entstanden sind und dennoch erst durch diese ihr rechtes Fundament bekommen. Die Sozialphilosophie von Alfred Schütz, die der II. Exkurs⁷ zur Illustration der Unmöglichkeit heranzieht, Dialogik auf dem Boden des Transzendentalismus zu betreiben, ist zugleich ein beachtliches Exempel für den Versuch, die schon vor der transzendentalen Philosophie des Anderen hervorgetretene Hermeneutik des Fremdverste-

⁶ José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid 1957 (deutsch Stuttgart 1957). Zur Beeinflussung dieses Buches durch Husserl: Alfred Schütz, *Husserl's importance for the social sciences*, in: Edmund Husserl 1859–1959, Den Haag 1959, S. 91 ff.

⁷ Siehe diese Arbeit S. 406–412.

hens – in der Gestalt, die ihr Max Weber gegeben hat – mit den inzwischen bereitgestellten Mitteln jener Philosophie zu untermauern.

Auf Systeme, die wie dasjenige Nikolai Berdjajews die Philosophie des Dialogs zur Voraussetzung haben, macht der zweite Teil der Untersuchung anmerkungsweise aufmerksam. Auch Denker, die – in je verschiedenem Abstand von den Extremen – *zwischen* diesen beheimatet sind, werden anmerkungsweise gestreift, so Georg Simmel und Hugo Münsterberg. Beispiele für solche Denker finden wir aber ebenso unter denen, von denen hier schon die Rede war. Inwiefern Jaspers dazu gehört, führt der III. Exkurs ein wenig genauer aus⁸. Während er sich, historisch gesehen, schon wieder vom dialogischen Denken entfernt, befinden sich Scheler und Volkelt trotz ihres Ausgangs vom Fremdich auf dem Wege zu dieser Position. Und zwar nähern sie sich ihr gerade durch das Ja zur interpersonalen Unmittelbarkeit, durch deren Verneinung sich Jaspers vom Dialogismus trennt. Einst ein Befürworter jener äußersten, zur selben Zeit von Theodor Lipps destruierten und auch von Husserl abgewiesenen Mittelbarkeit, die sich auf einen Analogieschluß gründet⁹, gesteht Volkelt später dem Erlebnis des „Du“ eine Unmittelbarkeit zu, die nicht nur die Vermittlung durch Schluß und explizite Reproduktion, sondern auch die von Husserl angenommene durch Assoziation überflüssig machen soll¹⁰. Scheler aber tut über die Anerkennung dieser vollen Unmittelbarkeit hinaus noch einen weiteren Schritt in Richtung auf die Philosophie des Dialogs: mit seiner Beschreibung von Mitleid und Mitfreude, von Liebe und Haß dringt er in die konkrete Fülle des von Buber so genannten „dialogischen Lebens“ ein, und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er mit derlei Phänomenanalysen seinen eigenen Ansatz beim Fremdich überschreitet.

Wenn nun aber auch die Untersuchung über Transzendentalismus und Dialogismus in bestimmtem Maße das Gesamtfeld der modernen Philosophie der Mitmenschlichkeit zu erhellen vermag, so wird doch das vor uns liegende Forschungsgebiet noch durch andere Schranken eingeengt als durch die, die ihm mit der Eingrenzung des Themas auf die extremen Reflexionspositionen gesetzt sind. Im besonderen kommt die zusätzliche Limitation von drei Seiten. Erstens von daher, daß auch das, was in die Transzendentalphilosophie oder die Philosophie des Dialogs fällt, keineswegs vollständig berücksichtigt wird. Der Leser wird viele Namen, vornehmlich ausländischer Autoren, vermissen und manches nur angedeutet finden. Das ist die Kehrseite der unten erläuterten Methode. Ins Prinzipielle gewandt, handelt es sich da um den bewußten Verzicht auf eine *Geschichte*

⁸ Siehe diese Arbeit S. 476–482.

⁹ Vgl. J. Volkelt, *Die Quellen der menschlichen Gewißheit*, München 1906, S. 45–48.

¹⁰ Das ästhetische Bewußtsein, 118 ff., bes. 121.

des Problems. Dieses Problem ist uns noch viel zu nahe, als daß wir uns mit ihm aus dem Abstand des Historikers beschäftigen könnten. Auch die Darstellung des Dialogismus, die wegen der Einbeziehung unbekannter Schriftsteller den Eindruck einer Historie erwecken mag, kann ihrer ganzen Anlage nach einen solchen Anspruch in Wirklichkeit nicht erheben¹¹.

Der Verzicht auf Historie erklärt die zweite noch ausdrücklich anzuzeigende Grenze, die darin besteht, daß die vorliegende Untersuchung nicht eigens auf die geschichtlichen Wurzeln der modernen Philosophie des Anderen zurückgeht. Deren Ursprung müßte eine historische Studie tief im 19., ja im 18. Jahrhundert aufsuchen. Gerade die Philosophie des Dialogs, die durch ihre Verachtung der Schulmetaphysik Traditionslosigkeit vortäuschen mag, nährt sich aus dem Sprachdenken Hamanns, Jakob Grimms und Wilhelm v. Humboldts, aus der Glaubensphilosophie Jacobis, der Sittenlehre Fichtes, den Einsichten der Romantik, den frühen Gedanken Hegels und aus Feuerbachs „Philosophie der Zukunft“¹². Die vorliegende Untersuchung war ursprünglich in einer Weite geplant, die all diese Bemühungen mitumfaßt hätte. Nach der vom Umfang des Materials erzwungenen Beschränkung aufs 20. Jahrhundert war jedoch die Abschattung früherer Zeiten der Preis, der für die von systematischen Gesichtspunkten geleitete Komposition der Arbeit in ihrer jetzigen Gestalt gezahlt werden mußte¹³.

Allein, auch in systematischer Hinsicht hat diese Arbeit eine wesentliche Grenze, eine Grenze, die zwar in der Reihenfolge der Aufzählung die dritte und letzte, in der Sache aber vielleicht die erste und wichtigste ist. Die

¹¹ Schon kurz nach der Blütezeit des Dialogismus, den zwanziger Jahren, hat John Cullberg im historisch-kritischen Teil seines Buches „Das Du und die Wirklichkeit“ (Uppsala 1933) das „Du-Problem in der Ontologie der Gegenwart“ abgehandelt. Ich werde darauf gelegentlich zurückkommen. Außer Betracht bleiben kann hingegen die philosophisch unzureichende Arbeit von Gerhard Schröder „Das Ich und das Du in der Wende des Denkens. Untersuchung zum Problem der Ich-Du-Beziehung im philosophischen Denken und in der Theologie der Gegenwart“ (Göttingen, Mittelstelle für Mikrokopie, 1951; Teildruck Kiel 1948). Vgl. jedoch zum Ganzen der Sozialontologie des 20. und auch des 19. Jahrhunderts neuerdings Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Bd. I, Madrid 1961.

¹² Vgl. diese Arbeit S. 256 f. sowie die historischen Ausführungen der Dialogisten selber, zu Hegel und Feuerbach bes. die schon erwähnte Habilitationsschrift Löwiths. Zu Hegel und der in ihn einmündenden Strömung ferner: Dieter Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, in: *Kant-Studien* L (1958/59), S. 141, 144; ders., *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XI (1957), S. 527–547, bes. 538 f. Zu Fichte: Wilhelm Weischedel, *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*. Leipzig 1939.

¹³ Der Verfasser hofft, wenigstens seine Studien zur Intersubjektivitätstheorie des Deutschen Idealismus dereinst in einer gesonderten Publikation vorlegen zu können.

Rechenschaft über sie erfüllt zugleich die Aufgabe, den ebenfalls legitimationsbedürftigen Titel „Sozialontologie“ genauer zu bestimmen. Von diesem Titel wird sie nämlich einesteiis beleuchtet und andernteils verdeckt. Genauer gesagt tritt sie zutage, sofern von Sozialontologie die Rede ist, während sie dadurch in Gefahr ist verdunkelt zu werden, daß wir von Sozialontologie sprechen. Der Terminus Sozial„ontologie“ soll nicht nur zum Ausdruck bringen, daß der Andere heute Eingang in die Erste Philosophie gefunden hat. Er soll das Thema der Untersuchung auch vom Gegenstandsbereich der Sozialphilosophie überhaupt und der einzelnen Sozialwissenschaften abscheiden. Gerade den hiermit fixierten Unterschied kann aber der Name „Sozial“ontologie leicht verwischen. Denn der gegenwärtige Sprachgebrauch neigt dazu, den Begriff des Sozialen jenem Gesellschaftlichen vorzubehalten, mit dem es insbesondere die Soziologie zu tun hat. Um so entschiedener ist von vornherein festzustellen, daß die vorliegende Untersuchung auf anderes zielt als auf das soziologisch relevante Gesellschaftsphänomen. Ihr Objekt ist zwar die „Zweierverbindung“, von der Simmel in seiner „Soziologie“ spricht, aber nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit der „objektiven“ Gebilde, die sich nach Simmel auf der Zweierverbindung aufbauen. Ja, sie beruht auf der Überzeugung, daß weder vom transzendentalen noch vom dialogischen Ansatz aus irgendein gangbarer Weg zur Konstitution des Gesellschaftlichen führt. Darum macht sie sogar dort halt, wo die thematischen Denker selber solch einen Weg beschreiten. Insofern hebt sich die in ihr nachgezeichnete Sozialontologie nicht nur von der Soziologie als empirischer Wissenschaft ab, sondern auch von allen Versuchen einer philosophischen Grundlegung der Soziologie. Unter den älteren Versuchen dieser Art steht ihr vielleicht der von Simmel unternommene noch am nächsten, und zwar deshalb, weil Simmel immerhin die qualitative Verschiedenheit der Zweierverbindung und der gesellschaftlichen Gruppe respektiert, während Alfred Vierkandt schon in der Zweierverbindung selber den Keim zur gesellschaftlichen Objektivität sucht¹⁴ und Leopold v. Wiese umgekehrt die Objektivität der Gesellschaftsgebilde in die der Zweierverbindung eigentümliche Prozeßhaftigkeit auflöst¹⁵. Aber auch die Grenze zu Simmels Theorie der elementaren Beziehungen ist eben dadurch klar gezogen, daß diese Beziehungen hier nicht in ihrer gesellschaftsbildenden Funktion betrachtet werden.

Damit entsteht freilich die Frage, warum die dargebotenen Überlegungen trotzdem als „Studien zur Sozialontologie der Gegenwart“ auftreten. Auf diese Frage ist dreierlei zu antworten. Erstens kann ein weitverbreiteter

¹⁴ Alfred Vierkandt, Gesellschaftslehre, Stuttgart 1923, bes. S. 302, 403.

¹⁵ Leopold v. Wiese, System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), München/Leipzig 1933².

Sprachgebrauch für sich keineswegs den Charakter einer verbindlichen Norm beanspruchen. Zweitens läßt die Sache durchaus zu, den Begriff „sozial“ in einer Bedeutung zu nehmen, in der er sich auf jedes, auch auf das vorgesellschaftliche Verhältnis zum Anderen erstreckt. Und drittens nehmen zwei Denker, die im Rahmen der vorliegenden Untersuchung eine hervorragende Rolle spielen, nämlich Husserl und Reinach, diesen Begriff tatsächlich in dieser Bedeutung. Wenn sie einen Akt „sozial“ nennen, so nicht im Hinblick auf seine gesellschaftsbildende Funktion, sondern allein auf Grund der Tatsache, daß er sich in ursprünglicher Weise an den Anderen wendet. Nichts hindert daran, ihnen zu folgen und mit dem Namen „Sozialontologie“ eine philosophische Wissenschaft zu taufen, die sonst nur mit umständlichen Formeln umschrieben werden könnte.

b) Methode

Was nun noch über die Methode zu sagen ist, setzt in gewisser Weise die Rechenschaft über die Grenzen der Untersuchung fort. Es wurde ja schon hervorgehoben, daß diese Untersuchung es nicht auf historische Vollständigkeit abgesehen hat. Es ist jetzt darzulegen, was das positiv bedeutet. Das bedeutet zunächst, daß das primäre Interesse gleichsam den idealtypischen Reflexionspositionen als solchen gilt und daß diese Positionen aus der Fülle des vorliegenden Materials herausgehoben werden sollen. So werden im ersten Abschnitt des ersten Teils nicht sämtliche Theorien referiert, die auf demselben Boden wie die Intersubjektivitätstheorie Husserls stehen; vielmehr soll diese Theorie all jene beispielhaft vertreten. Statt dann im zweiten Abschnitt des ersten Teils ein im historischen Verstande vollständiges Bild von den Nachwirkungen der Intersubjektivitätstheorie Husserls auszumalen, skizziere ich lediglich deren originale Neuschöpfungen, und das allein in der Absicht zu veranschaulichen, wie sich der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie im Wechsel von Bewußtseinsphilosophie und Existenzphilosophie durchhält. Auf ähnliche Art verfährt auch der zweite Teil. Dessen erster Abschnitt begnügt sich in den grundlegenden Kapiteln mit der Interpretation der sachlichen Gegenposition zur Transzendentalphilosophie am Leitfaden einer einzigen Philosophie des Dialogs, nämlich derjenigen Bubers. Ebenso zeigt der zweite Abschnitt des zweiten Teils im wesentlichen nur solche Abwandlungen dieser Gegenposition auf, die das prinzipielle Verhältnis der Extreme charakterisieren. Auch hier werden aus der faktischen Wirklichkeit die exemplarischen Möglichkeiten ausgewählt: die Rektifikation der Daseinsanalytik Heideggers durch die Rezeption der Philosophie des Dialogs etwa wird nur an zwei Fällen demonstriert, die aber als Modelle für die Vermittlung von Fundamentalontologie und Dialogik überhaupt anzusehen sind.

Freilich fällt jedem Leser unmittelbar in die Augen, daß der zweite Teil der Untersuchung der aufgestellten Methodenmaxime nicht so unbedingt gehorcht wie der erste. Die drei Anfangskapitel enthalten zahlreiche Hinweise auf Konvergenzen und Divergenzen zwischen der Dialogik Bubers und den übrigen Ansätzen zu einer Philosophie des Dialogs; das Schlußkapitel des ersten Abschnitts thematisiert einige dieser Ansätze, soweit sie von der Dialogik Bubers radikal abweichen, sogar für sich; und das erste Kapitel des zweiten Abschnitts berücksichtigt unter den frühphänomenologischen Beiträgen zur Philosophie des Dialogs auch solche, denen wohl bloß ein begrenzter Sachwert zukommt. Dieses in gewisser Hinsicht methodisch inkonsequente Vorgehen wird insbesondere durch denselben Umstand motiviert, der auch dafür verantwortlich zu machen ist, daß dem zweiten Teil der Arbeit streckenweise der Schein einer historischen Darstellung anhaftet, dadurch nämlich, daß der „Dialogismus“ in weit höherem Maße als die transzendente Sozialontologie eine Zeitströmung darstellt, an der viele Geister teilnahmen. Wenn der Verzicht auf Historie auch die Betrachtung des dialogischen Denkens unter dem Aspekt seiner zeitgeschichtlichen Wirksamkeit ausschließt, so soll die Aufdeckung von Parallelen dem Leser doch wenigstens einen allgemeinen Eindruck von der Anziehungskraft des „dialogischen Prinzips“ auf das Denken nach dem Ersten Weltkrieg ermöglichen. Die ausführlichere Behandlung der neben der Dialogik Bubers hervorgetretenen Ich-Du-Philosophien macht aber der angedeutete Umstand sogar notwendig. Während der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie das Werk einzelner überragender Philosophen ist, sind die vielen, in denen das dialogische Denken während des Ersten Weltkriegs und danach neu aufbrach, zugleich kleinere Geister. Zu den kleineren Geistern gehört, nach rein philosophischen Kriterien geurteilt, desgleichen Buber selbst. Mithin wird die Philosophie des Dialogs als grundsätzliche Position durch die Dialogik Bubers sozusagen schlechter repräsentiert als die transzendente Sozialontologie durch die Intersubjektivitätstheorie Husserls. Hieraus folgt wiederum, daß ihre Interpretation im Gegensatz zu der des transzendentalen Standpunkts die Einbeziehung auch anderer Realisationsformen verlangt.

Es folgt daraus noch eine weitere Ungleichheit der Methode des ersten und der des zweiten Teils. Sofern die Intersubjektivitätstheorie Husserls dem ihr entsprechenden „Idealtypus“ relativ angemessen ist, können wir uns von ihr selber sagen lassen, was eine transzendente Intersubjektivitätstheorie schlechthin zu sein hat. Hingegen können wir uns aus dem erwähnten Grunde letztlich nicht von Buber sagen lassen, was die Philosophie des Dialogs ihrer Idee nach ist. Man muß vielmehr umgekehrt die Dialogik Bubers im Horizont einer nicht aus ihr entnehmbaren Idee von Dialogik überhaupt deuten. Diese Idee läßt sich aber ebensowenig irgendeiner anderen faktisch vorliegenden Philosophie des Dialogs entnehmen. So bleibt nur übrig, sie aus eigener Einsicht zu konstruieren. Das wird im zweiten

Teil der Untersuchung tatsächlich versucht. Als Maßstab sowohl der Auslegung wie der Kritik fungiert da das gleichsam idealisierte, radikalisierte und purifizierte Ziel, zu dem hin die Philosophie des Dialogs unterwegs ist. Hierin liegt freilich schon, daß die zu konstruierende Idee keineswegs das subjektive Produkt des Interpreten ist. Mag auch die Idee einer „Ontologie des Zwischen“ von keiner historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs abzulesen sein, so wird sie doch aus der Gesamtheit dieser Philosophien *herausgelesen*, nämlich als das Prinzip, nach dem sich die behandelten Denker selber ausrichten.

Gemäß dem beschriebenen Verfahren der Demonstration formalisierter Reflexionspositionen an mehr oder weniger repräsentativen Modellen orientiert sich die Interpretation in beiden Teilen der Untersuchung innerhalb des zum Modell erwählten Gesamtwerks eines Autors wiederum an einer besonders exemplarischen Schrift. Allerdings besteht in diesem Bezug ein Unterschied zwischen den jeweils grundlegenden ersten und den darauf aufgebauten zweiten Abschnitten. Mit Rücksicht auf die fundamentale Bedeutung Husserls und Bubers kommt durchaus auch deren Gesamtwerk zur Geltung. Das ist im Falle der Schriftsteller, auf welche die zweiten Abschnitte eingehen, in der Regel schon deshalb nicht nötig, weil die meisten dieser Autoren ihre Sozialontologie nur in einer einzigen Schrift publiziert haben. Aber auch da, wo mehrere Arbeiten sozialontologischen Inhalts vorliegen, ziehe ich – wenn nicht andere Gründe dagegen sprechen – nur eine davon heran, und zwar die, welche mir die Modellfunktion am besten zu erfüllen scheint¹⁶. Indes ist die Differenz zwischen diesem und dem Vorgehen der grundlegenden Abschnitte, in denen eben das betreffende Gesamtwerk die erforderlichen Belege liefert, unbeträchtlich im Vergleich mit der Gemeinsamkeit, die insofern gegeben ist, als auch die Interpretation Husserls und Bubers je einem Modelltext folgt. Die Deutung der Buberschen Dialogik kann sich sogar dank deren Einheitlichkeit in Form einer Auslegung des philosophischen Hauptwerks Bubers vollziehen, dergestalt daß die Zitate aus anderen Schriften nur zu ihrer Unterstützung und Bekräftigung dienen. Daß wir uns demgegenüber bei der Auseinandersetzung mit Husserl, unbeschadet der Orientierung an einem Modelltext, auch auf davon verschiedene Texte in gesonderten Analysen einlassen müssen, beruht auf einer gewissen Uneinheitlichkeit der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie, die Husserl in immer neuen Ansätzen vorgebracht hat¹⁷.

¹⁶ Zur Wahl des Modelltextes für die Sozialontologie Sartres vgl. den Exkurs I in dieser Untersuchung, bes. S. 230.

¹⁷ Im wesentlichen unberücksichtigt bleiben in dieser Arbeit die sozialontologisch relevanten Aussagen im noch unveröffentlichten Nachlaß Husserls. Sie verwertet ausgiebig René Toulemon, *L'Essence de la Société selon Husserl*, Paris 1962. Mir scheint jedoch, daß sie das vom publizierten Werk dargebotene Bild in den Hauptzügen nicht entscheidend verändern. Lediglich das in einigen Beilagen zur

Was die Orientierung an einem oder gar Beschränkung auf einen Modelltext sachlich rechtfertigt, ist vor allem der Gewinn, der sich auch in diesem Punkt aus dem Verzicht auf summarische Vollständigkeit ergibt. Anstelle der summarischen Vollständigkeit gewährt der unmittelbare Kontakt zu bestimmten Texten, deren Duktus sich die Interpretation anzuschmiegen versucht, positiv die Möglichkeit einer im Absehen vom Detail niemals erreichbaren Differenzierung. Diese Möglichkeit mußte nicht zuletzt deswegen ergriffen werden, weil man nur mit ihrer Hilfe der aus dem eingeschlagenen Verfahren selbst kommenden Gefahr der Schematisierung entgegenarbeiten kann. Sie allein vermag die Individualität der Denker gegen die Konsequenz des Denkens zu schützen.

Allerdings war um dieses Vorteils willen der Nachteil des allzu großen Umfangs und der Breite in Kauf zu nehmen. Zwar sollten die nachteiligen Folgen durch einen Kunstgriff gemildert werden, den man, wenn solch großspuriger Ausdruck erlaubt wäre, den „Wechsel der Tempi“ nennen könnte. Darunter ist zu verstehen, daß die Ausführlichkeit in der Behandlung der Grundpositionen in gewissem Maße durch die Knappheit derjenigen Passagen ausgeglichen wird, die sich mit den Sekundärpositionen beschäftigen oder gleichsam parenthetisch den Blick auf die historische Vielfalt der Verwirklichungsformen freigeben. Während dementsprechend die Untersuchung der Intersubjektivitätstheorie Husserls und der Dialogik Bubers langsam voranschreitet, bringen wir die Kennzeichnung der von Bubers Dialogik abweichenden Ansätze anderer Ich-Du-Philosophien sehr rasch hinter uns, und ziemlich schnell ist zumeist auch der Rhythmus der Darstellung in den jeweils zweiten Abschnitten. Doch ist der auf diesem Wege zu erzielenden Straffung durch das Verweilen beim Text eine unverrückbare Grenze gesetzt. So ist denn auch äußerste Kürze nur da möglich, wo ich vom Prinzip der Textinterpretation abgehe. Hingegen stellt sich eine bestimmte Umfänglichkeit selbst der Analyse von Sekundärpositionen ein, sofern und soweit sich die Wiedergabe des Gedankens vom inneren Bewegungsablauf eines in sich geschlossenen Werkes leiten läßt.

Ein derartiger Bewegungsablauf entspringt vornehmlich dem werkimmanenten Unterschied von Intention und Realisation. Die Realisation bleibt nicht nur manchmal, sondern notwendig – gemäß der Höhe des Anspruchs und der faktischen Endlichkeit philosophischen Denkens – hinter der Intention zurück. Demnach muß der Interpret, wie mir scheint, zunächst die

„Krisis“ (bes. XXIV u. XXV) skizzierte Problem der geschichtlich-absoluten Intersubjektivität, mit dessen Entfaltung die Husserlsche Theorie umgestürzt würde, dürfte in den Aufzeichnungen, die noch der Veröffentlichung harren, vertieft worden sein. Ich habe darum eine detaillierte Analyse dieses Problems zurückbehalten. Vgl. die Andeutungen in meinem Aufsatz „Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz“, *Philosophisches Jahrbuch LXX* (1963), S. 357 bis 360 (V. Abschnitt).

Intention als solche herauschälen und sodann den Abstand zwischen ihr und der Realisation abschätzen. Dieser Abstand variiert selber ständig. Ein philosophischer Text befindet sich in unaufhörlicher Bewegung hin zu seiner Intention, die er nicht nur entweder verwirklicht oder nicht verwirklicht, sondern der er sich in den verschiedensten Graden annähern und von der er sich in den verschiedensten Richtungen entfernen kann, die er bald einholt, bald ins Gegenteil kehrt. Die Annahme, all dies sei für sein Verständnis wesentlich, ist vielleicht die wichtigste methodische Voraussetzung, die den folgenden Interpretationen zugrunde liegt.

ERSTER TEIL:
DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHE ENTWURF
DER SOZIALONTOLOGIE

Seit ich höre, hat man mir gesagt, ich sei anders, und ich habe geachtet drauf, ob es so ist, wie sie sagen. Und es ist so, Hochwürden: Ich bin anders. Man hat mir gesagt, wie meinesgleichen sich bewege, nämlich so und so, und ich bin vor den Spiegel getreten fast jeden Abend. Sie haben recht: Ich bewege mich so und so. Ich kann nicht anders.

Max Frisch, Andorra, Neuntes Bild

ERSTER ABSCHNITT:

Die ursprüngliche Verwirklichung des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie in der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls

I. Kapitel:

Der Boden der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie Husserls (Systematische Grundlegung)

§ 1. *Die Grundbestimmungen der egologisch betrachteten Subjektivität*

Die Sozialontologie Edmund Husserls, die unter dem Namen einer Theorie der transzendentalen Intersubjektivität auftritt, nimmt im System der Husserlschen Phänomenologie einen ausgezeichneten Platz ein. Sie ist die eine der beiden Grunddisziplinen, in die sich die phänomenologische Philosophie gliedert¹, und zwar „der Ordnung nach“ die zweite, also der Schlußstein des Systems. Sie beantwortet, was die „Egologie“, als welche die Phänomenologie anfängt, an Fragen zurückläßt. Bevor wir sie darstellen, interpretieren und auf ihre Voraussetzungen prüfen, müssen wir uns deshalb einen Einblick in die Egologie und damit in das Ganze der transzendentalen Phänomenologie verschaffen. Das soll die Aufgabe dieses ersten, einleitenden Kapitels sein.

Am ausführlichsten expliziert Husserl seine Intersubjektivitätstheorie in der fünften und letzten der „Cartesianischen Meditationen“. Damit empfiehlt es sich, die Grundlagen dieser Theorie am Leitfaden *der* Idee von Phänomenologie zu entwickeln, welche die vier vorangehenden Meditationen programmatisch umreißen. Das bedeutet nicht, daß wir uns auf eine Deutung der „Cartesianischen Meditationen“ beschränken. Wohl aber sollen andere – frühere und spätere – Schriften hier nur insoweit berücksichtigt werden, als sie mit dem systematischen Aufriß, der jenem „Hauptwerk“ (CM XXVII) zugrunde liegt, im Prinzip übereinstimmen.

¹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I), S. 181, 38 (zit.: CM).

Die in den „Cartesischen Meditationen“ entfaltete Idee von Phänomenologie formuliert Husserl besonders prägnant an einer Stelle, bei der zu verweilen auch darum lohnt, weil sie unmittelbar zum Problem der Intersubjektivität überleitet. Die Stelle lautet: „Eine unerhört eigenartige Wissenschaft tritt in unseren Gesichtskreis, eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität, als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung gegebenen, die den äußersten Gegensatz bildet zu den Wissenschaften im bisherigen Sinne, den *objektiven* 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, transzendentales ego zu sein und nur sein zu können“ (CM 68 f.).²

Unerörtert bleiben muß im Rahmen der vorliegenden Untersuchung, inwiefern die Phänomenologie Husserls Wissenschaft ist und sich dennoch von allen positiven Wissenschaften unterscheidet³. Hingegen ist im Interesse einer Grundlegung der Intersubjektivitätstheorie zu fragen: Was hat es mit der „Subjektivität“ auf sich, die uns Husserl als den allumfassenden Gegenstand seiner Phänomenologie vorstellt? Dem angeführten Text zufolge ist sie fürs erste von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig. Wir werden später sehen, daß diese Aussage verhänglich ist. Unverhänglich aber ist diese Feststellung: Thema der Phänomenologie, die als äußerster Gegensatz zu den objektiven Wissenschaften auch der objektiven Wissenschaft von der weltlichen Subjektivität entgegengesetzt sein muß, ist die *nicht der Welt zugehörige* Subjektivität. Der Welt zugehören heißt: in ihr vorkommen. Das Phänomen der Phänomenologie ist die nicht in der Welt vorkommende oder, wie Husserl sagt, „extramundane“ Subjektivität. Diese an sich bloß negative Bestimmung ist doch sowohl für den Ansatz Husserls wie auch für die Gesamtproblematik des ersten Teils unserer Untersuchung von fundamentalem Rang. Husserls ganze Bemühung, die wirklich subjektive Subjektivität zu gewinnen oder sie „rein“ zu erhalten, läuft auf den Versuch hinaus, die Subjektivität von allem „Weltlichen“ zu befreien, und seine Radikalisierung Descartes' besteht wesentlich in der Berichtigung des

² Hier und im folgenden werden Hervorhebungen im Quellentext nur dann wiedergegeben, wenn sie den Zusammenhang, in den das Zitat eingefügt ist, nicht stören.

³ Hierzu Eugen Fink, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, in: *Revue internationale de philosophie* I (1938/39), S. 241, 243 f.; ders., Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?, in: *Die Tatwelt* X (1934), S. 30. Gegensätzlicher Auffassung ist Helmuth Plessner, Husserl in Göttingen, Göttingen 1959, S. 15 f., 19.

„Fehlers“, den Descartes damit beging, daß er das „ego“ schließlich doch wieder als „ein kleines Endchen der Welt“ betrachtete (CM 63 f.).

Die der Welt zugehörige Subjektivität nennt Husserl in unserem Text die „animalische“. Sie ist die mit anima und animus, mit „Seele“ und „Geist“ begabte, „psychische“ Subjektivität. So verweltlichte Descartes das „ego“ nach Husserl eben dadurch, daß er es als mens sive animus deutete (CM 63). Er unterlag hierin der Traditionsmacht der Psychologie, als die sich die Wissenschaft von der animalischen Subjektivität betitelt. Der Gegenstand der Psychologie ist aber nach der „Krisis“ der abstrakte Restbestand, den die vorcartesianische Physik neben dem rein körperlich ausgelegten Leib vom *Menschen* übrigließ⁴. Die mundane ist also die menschliche Subjektivität. Demgegenüber büßt die Subjektivität, auf die sich die Phänomenologie stützt, mit der Weltlichkeit auch die Menschlichkeit ein. Sie ist zwar wie das „ego“ Descartes' – jedenfalls in gewisser, hernach noch einzuschränkender Hinsicht – „Ich“, aber *dieses* Ich ist „nicht ein Stück der Welt, und sagt es: ‚Ich bin, ego cogito‘, so heißt das nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin“ (CM 64).

Die phänomenologische Subjektivität kommt nicht in der Welt vor und ist nicht Ich, dieser Mensch. Ich aber, der ich das schreibe, komme als ein Mensch in der Welt vor. Ist die phänomenologische Subjektivität also so etwas wie ein überindividuelles, empirisch nicht vorfindliches „Bewußtsein überhaupt“, ein „allgemeines Subjekt“, das je mir und dir und allen „empirischen“ Subjekten entgegengesetzt ist? Unser Text antwortet: nein. „Es scheint so wie ihr (scil. der Phänomenologie) erster, so ihr einziger Gegenstand mein, des Philosophierenden, transzendentes ego zu sein und nur sein zu können.“ Der Satz ist freilich zwielichtig. Ist es „anscheinend“ oder nur „scheinbar“ so? Beides. In Beziehung auf „einziger Gegenstand“ hat das „es scheint“ den Sinn von: es ist nur scheinbar so. Das geht aus dem Fortgang des Textes hervor. In Wirklichkeit ist – nach Husserls Selbstverständnis! – *mein* transzendentes ego deshalb nicht der einzige Gegenstand der Phänomenologie, weil diese nicht Egologie bleibt, sondern als Inter-subjektivitätstheorie das „alter ego“ in die Untersuchung einbezieht (CM 69). Wohl aber ist mein ego ihr „erster“ Gegenstand. Der § 95 der „Formalen und transzendentalen Logik“ trägt den Titel: „Notwendigkeit des Ausgangs von der je-eigenen Subjektivität“⁵. Diesen Ausgangsboden überschreitet die Phänomenologie, solange sie Egologie ist, nie. Die kritische Frage, ob sie ihn – wie Husserl glaubt – in der Inter-subjektivitätstheorie überschreitet, müssen wir späterer Erörterung vorbehalten. Gewiß ist nur, daß die „inter-

⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), S. 81, 118, 218 f. (zit.: K).

⁵ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, S. 208 (zit.: FTL).

subjektive Phänomenologie“ auch nach Husserl den Boden der je-eigenen Subjektivität im Überschreiten doch nicht verläßt. Und ebenso gewiß ist, daß sie ihn, wenn sie das alter ego thematisiert, nicht in Richtung auf ein überindividuelles „Bewußtsein überhaupt“ oder ein „allgemeines Subjekt“ überschreitet.

Daß die zum Gegenstand der Philosophie gemachte Subjektivität *je meine* ist⁶, das ist die gewichtigste unter den Voraussetzungen, welche erfüllt sein müssen, damit der „Andere“ überhaupt zum philosophischen Problem werden kann. Im Horizont eines überindividuell-allgemeinen Subjekts wird der Andere gerade deshalb nicht zum Problem, weil er darin einbegriffen ist. Allerdings wird die Jemeinigkeit in den einzelnen Sozialontologien, mit denen wir uns zu beschäftigen haben, in ganz verschiedener Weise verstanden, und diese Verschiedenheit ist selbst wieder konstitutiv für die wesentlichen Differenzen der einzelnen Entwürfe. Jemeinigkeit bei Husserl bedeutet etwas grundsätzlich anderes als z. B. Jemeinigkeit bei Heidegger. Wir werden die Andersartigkeit sogleich aufdecken. Zuvor jedoch müssen wir uns des prinzipiellen Ansatzes Husserls bei der Jemeinigkeit noch weiter versichern. Wir finden ihn, noch bevor sich die anfangende Phänomenologie ausdrücklich als „Egologie“ etabliert. Schon das erste Buch der „Ideen“, das von den drei Momenten der Intentionalität ego-cogito-cogitatum nur das cogito-cogitatum in der Einheit des „Bewußtseins“ thematisiert und das ego weitgehend abblendet⁷, faßt das Bewußtsein eben doch als „je mein Bewußtsein“⁸. Für die explizit egologische Phänomenologie aber ist die Jemeinigkeit so bedeutsam, daß ohne sie der Name nicht möglich wäre, den jene sich gibt. Die Egologie nennt sich eine „Selbstbesinnung“ (CM 179) oder „Selbstausslegung des ego“ (CM 118). Diese aber ist notwendig „Selbstausslegung meines ego“ (CM 118 – Hervorhebung v. Vf.) oder das Sich-besinnen „des Erkennenden auf sich selbst“ (K 100).

Nun ist freilich mit der Kennzeichnung der Subjektivität als der „je-eigenen“ deren Auffassung als „Bewußtsein überhaupt“ oder „allgemeines Subjekt“ noch nicht eindeutig widerlegt. Es könnte ja sein, daß „ich“ mich nur deshalb auf mich selbst besinnen müßte, weil ich nur *in* mir die Subjektivität fände, die als solche aber in allen „empirischen“ Subjekten dieselbe wäre. Mit anderen Worten: die gesuchte Subjektivität könnte je meine und trotzdem eine allgemeine sein, wenn meine Individualität nicht bis in sie

⁶ Vgl. auch Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, S. 51; Alwin Diemer, Edmund Husserl, *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim 1956, S. 22, 32.

⁷ Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Husserliana V), S. 159 – Nachwort (zit.: Id. III).

⁸ Edmund Husserl, *Ideen ... Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana III), S. 89, 130 (zit.: Id. I).

hinabreichte. Allein, nach Husserl ist die Subjektivität, die das Phänomen der Phänomenologie darstellt, in dem Sinne⁹ je meine, daß sie „eine solche *individuellen* Seins“ ist (Id. I 70). In ihr lebt ein „mit einem individuellen Gehalt an Erlebnissen, Vermögen, Dispositionen seiendes“ Ich (CM 67). Das ganze vom Ich zentrierte Bewußtseinsleben untersucht die Phänomenologie in seinem „individuellen“ Sein (K 181). Vermöge seiner Individualität ist aber das „reine“, nämlich von allem „Weltlichen“ gereinigte Ich „für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes“ (Id. I 138). Man kann die Bedeutung, die diese Annahme für die Sozialontologie hat, gar nicht genug betonen. Erst sie öffnet den Blick für den Anderen als den, der sich nicht bloß in diesem oder jenem von mir unterscheidet, sondern der als das Ich, das er für sich selbst ist, anders ist als das Ich, das ich für mich selbst bin. Wir können Husserls Einsicht in die Individualität des reinen Ich auch als die Erkenntnis bezeichnen, daß es eine *extramundane* Individualität gibt. Nur weil es sie gibt, kann Husserl überhaupt im transzendentalen Felde von „Erfahrung“ sprechen. Denn nach seinem eigens festgelegten Sprachgebrauch hat Erfahrung nur individuelles Sein zu ihrem Gegenstande (Id. I 70 Anm.). Wie also die Charakterisierung der egologischen Phänomenologie als „Selbstauslegung des ego“ dessen Jemeinigkeit bezeugt, so bekundet der terminologisch fixierte Titel „transzendente Erfahrung“ (u. a. CM 68 ff.; vgl. CM 60, 65, 67) die Individualität der transzendentalen Subjektivität.

Auch der Versuch, die Jemeinigkeit dadurch zu entschärfen, daß man die extramundane Subjektivität zu einer bloß *idealen* Möglichkeit meiner selbst abschwächt, schlägt fehl. Die extramundane Subjektivität bin nicht nur *ich*, ich *bin* sie auch – ich in meiner faktischen Existenz. Sie ist nicht nur durch Jemeinigkeit und Individualität, sondern ebensowohl durch *Faktizität* ausgezeichnet. „Jeder von uns, als cartesianisch Meditierender, wurde ... auf sein transzendentales ego zurückgeführt ... als dieses faktische“ (CM 103). Auch die transzendente Faktizität ist, wie die Individualität des transzendentalen ego, eine außerweltliche¹⁰. Das „Faktum des transzendentalen ego

⁹ Vgl. René Toulement, *L'Essence de la Société selon Husserl*, Paris 1962, S. 300. – Da mir dieses Buch erst nach Abschluß der vorliegenden Untersuchung zugänglich geworden ist, konnte ich es leider nicht seiner Bedeutung gemäß berücksichtigen. Es stellt zu der hier dargebotenen Husserl-Deutung eine wichtige Ergänzung dar, nicht nur weil es die unveröffentlichten Nachlaßmanuskripte zum Inter-subjektivitätsproblem verarbeitet, sondern auch und vor allem insofern, als es, geleitet von einem ursprünglich soziologischen Interesse, primär der Konstitution der gesellschaftlichen Verhältnisse nachgeht.

¹⁰ Das entgeht Hermann Ulrich Asemisen in seinem sonst so scharfsinnigen Buch „Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls“, Köln 1957. Die phänomenologische Reduktion kann A. nur deshalb eine „Reduktion vom faktischen zum reinen Ich“ nennen (a. a. O. S. 37, 39, 43), weil er das faktische mit dem mundan-faktischen Ich gleichsetzt und das „reine“ als das von *aller* Faktizität gereinigte Ich mißdeutet. An diesem Mißverständnis krankt auch ein großer Teil der Kritik, die A. an Husserl übt.

und der Sondergegebenheiten seiner transzendentalen Empirie“ (CM 107) ist kein mundanes Faktum, die „Tatsächlichkeiten des transzendentalen ego“ (CM 104) sind als solche von allen Tatsachen in der Welt notwendig verschieden. Worum es geht, ist die *spezifische* „Faktizität der universal-transzendentalen Subjektivität“ selber (K 181). Um diese extramundane Faktizität geht es auch in allen folgenden Stadien unserer Untersuchung. Letztlich sind alle wirklichen „Fortschritte“, die die später zu erörternden Sozialontologien über die transzendental-phänomenologische hinaus machen, Fortschritte in der Durchdringung, Bereicherung und Vertiefung der extramundanen Faktizität, die Husserl in den Ansatz der Subjektivität gebracht hat.

In ihrer Unweltlichkeit besitzt die phänomenologische Subjektivität eine eigene, eben nicht aus der Welt stammende *Fülle*. Diese Fülle birgt noch mehr in sich als bloß Faktizität und Individualität. Zwar gilt auch von der Individualität, daß sie mir *vor* aller mundanen einwohnt. Mundan individuell bin ich durch Kausalität, durch Lokalisation und Temporalisation¹¹. Streicht man alle individuellen Bestimmtheiten, die ich dadurch empfangen, weg, so bleibt sogar das „einzige *ursprünglich* Individuelle“ (Id. II 301 – Hervorhebung v. Vf.) übrig. Denn weil das extramundane Ich „Individualität in sich und aus sich selbst, ... nicht Individualität aus Kausalität“ hat, geben ihm die Positionen, die ich als „dieser Mensch“ in der „Raumzeitlichkeit“ einnehme, „nicht den mindesten Beitrag zu seinem Sein als ens per se. Als das hat es vorweg in sich seine Einzigkeit“ (K 222). Aber Fülle hätte es nicht, wenn es nur das im Augenblick erfahrene Ich als „identischer Pol“ der jeweils aktuell vollzogenen cogitatio wäre. Dieses momentane Ich ist zwar auch schon ursprünglich individuell, aber noch relativ leer. Fülle hat es erst dadurch, daß es sich in seine eigene Vergangenheit und Zukunft erstreckt, daß es also vor aller Weltzeit selber zeitlich ist. Im Laufe dieser Zeit wachsen ihm „Habitualitäten“ zu, d. h. unweltliche „Ich-Eigenheiten“, die es in sich selbst erfüllen (CM 100 f.). Es bekommt, mit anderen Worten, Geschichte, wiederum nicht Welt-Geschichte, sondern seine eigene, individuelle Geschichte. „Absolute Individuation hat schon das reine Ich der jeweiligen cogitatio, die selbst ein absolut Individuelles in sich ist. Aber das Ich ist nicht leerer Pol, sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte“ (Id. II 299 f.). Man muß also der phänomenologischen Subjektivität neben der transzendentalen Jemeinigkeit, Individualität und Faktizität auch „transzendente *Geschichtlichkeit*“ (K 212 – Hervorhebung v. Vf.) zuerkennen¹². Diese Bestimmung ist ihr ebenso

¹¹ Vgl. Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV), S. 298 ff. (zit.: Id. II).

¹² Vgl. Husserls Brief an Georg Misch vom 16. 11. 1930 (abgedruckt als Beilage zu

wesentlich wie die anderen. Denn wiewohl die Phänomenologie im Nachvollzug der cartesianischen Reflexion als das apodiktisch Gewisse zunächst das augenblicklich aktuelle, reine Ich des jeweiligen „Erlebnisses“ vor sich hat, fragt sie doch von hier aus auf das innerzeitlich „strömende *Leben*“ zurück, in dem sich das einzelne Erlebnis selber erst konstituiert. So ist ihr Thema „der ‚Heraklitische Fluß‘ des konstituierenden Lebens . . . in seiner individuellen Faktizität“ (K 181). Dieser Fluß, die immanent-temporale Erstreckung der Subjektivität, ist *eine*, und zwar eine gewichtige, Seite des „unendlichen Feldes transzendentaler Erfahrung“ (CM 69), das es phänomenologisch freizulegen gilt. Erst dann aber, wenn die Phänomenologie, über die Punktualität des noch leeren Ichpols hinausgehend, das „ungeheure Reich der transzendentalen Selbsterfahrung durchwandert“ (CM 68), eignet sie sich das vorweltliche Sein der Subjektivität wirklich zu. Damit geht sie einen wesentlichen Schritt über Descartes hinaus, welcher der Versuchung, das ego als ein kleines Endchen der Welt zu fassen, eben deshalb erlag, weil er zugleich wieder vom ego absprang, um die Außenwelt „hinzuzuerschließen“ (CM 63; vgl. CM 66, 69 f.).

Bisher haben wir lediglich ein *Problem* exponiert. Das Problem ist, wie die phänomenologische Subjektivität ich selbst in meiner individuellen und geschichtlichen Faktizität sein kann, obwohl sie nicht ist, was ich doch bin: ein in der Welt vorkommender Mensch. Offensichtlich verschärft sich das Problem durch das Hinzutreten einer weiteren Bestimmung: der des „*Absoluten*“. Gegenstand der Egologie ist je meine individuell-faktische, geschichtliche und gleichwohl absolute Subjektivität. Nur deshalb ist die Phänomenologie, wie Husserl sich in unserem Text ausdrückt, „eine sozusagen *absolut* subjektive Wissenschaft“. Das bedeutet: sie ist die „Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als dem einzigen absolut Seienden“ (FTL 240). Wie aber kann ich in meiner individuellen und geschichtlichen Faktizität das absolut Seiende sein? Eine endgültige Antwort auf diese Frage wie auch auf die nach der Vereinbarkeit der Jemeinigkeit, Individualität, Faktizität und Geschichtlichkeit des transzendentalen ego mit dessen Unweltlichkeit und Un-menschlichkeit kann erst der nächste Paragraph versuchen. Hier läßt sie sich nur vorbereiten.

Einen ersten Fingerzeig gibt uns schon die Wendung „absolut subjektiv“. Danach ist die Absolutheit nichts, was die Subjektivität einschränkte, sondern gerade das, was in der äußersten Radikalisierung der Subjektivität aufbricht. Die Subjektivität ist nur so absolut, daß sie, wie die Wissenschaft von ihr, absolut, d. h. in letztmöglicher Radikalität, subjektiv ist. Was meint dann aber der Begriff „absolut?“ Nichts anderes als die *besondere Art von*

Alwin Diemer, a. a. O. S. 393 f.): „... die letztlich wirkliche und concrete Subjektivität in der ganzen Fülle ihres Seins und Lebens . . . : die abs. Subj. in ihrer Historizität.“

Jemeinigkeit, die Husserl im Auge hat¹³. Mein transzendentes ego, „dieses faktische“, ist als solches und keineswegs trotzdem „das eine und einzige absolute ego“ (CM 103). Entscheidend ist der Zusatz „das eine und einzige“. Er sagt uns, was „absolut“ heißt. Und verrät zugleich, wie die *Jemeinigkeit* zu verstehen und wie sie nicht zu verstehen ist. Nicht zu verstehen ist sie als *personale* *Jemeinigkeit*. Die phänomenologische Subjektivität ist zwar je mein Ich, aber dieses Ich steht in keiner Beziehung zu einem Du und ist kein Glied eines Wir. Denn wie sie mit der ganzen Welt die „ganze Menschheit“ transzendiert, so auch „die ganze Scheidung und Ordnung der Personalpronomina“ (K 188). Ihre Absolutheit oder, was gleichviel gilt, ihre „Einzigkeit“ ist also, negativ betrachtet, ihre „persönliche Undeklinierbarkeit“ (K 188). Auf denselben Sachverhalt zielt Husserl, wenn er sagt, „ich“ sei als das *fundamentum inconcussum* der „strengen“ Wissenschaft nicht „ein“ Ich, nämlich nicht ein Ich unter anderen. „Ich bin nicht *ein* Ich, das immer noch sein Du und sein Wir und seine Allgemeinschaft von Mitsubjekten in natürlicher Geltung hat“ (K 188). Darin liegt noch mehr als bloß dies, daß ich nicht mit irgendwelchen Anderen, welche für sich auch Ich sind, kommuniziere. Darin liegt letztlich, daß ich – als absolute Subjektivität – *meinesgleichen gar nicht kenne*. Das Meinige der *Jemeinigkeit* hebt sich nicht vom Deinigen, Seinigen oder Unsrigen ab.

Das macht den fundamentalen Unterschied zum *Jemeinigkeitsbegriff* Heideggers aus. Nach Heidegger enthält der Titel „*Jemeinigkeit*“ die „Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende (scil. das Dasein) ist und nicht Andere“¹⁴. Die Worte „und nicht Andere“ sollen gerade das Sich-absetzen des Ich von den (damit *vorausgesetzten*) Anderen ausdrücken. Das „*jemeinige Dasein*“ ist *eines* im Sein mit anderem Dasein. Heidegger begreift folglich *Jemeinigkeit* als die von Husserl aus dem transzendentalen Ursprung gerade verbannte *personale* *Jemeinigkeit*. Was er selber zu erkennen gibt: „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: ‚ich bin‘, ‚du bist‘“ (SuZ 42). Heidegger ist sich auch darüber im klaren, daß er die *Jemeinigkeit* hierdurch auf der „ontischen“ Ebene ansiedelt. Die *Jemeinigkeit* zählt zwar in seinen Augen zu den „Grundbestimmtheiten des Daseins“ (SuZ 114); denn sie ist neben der „Existenzialität“ die eine der beiden „formalen Anzeigen der Seinsverfassung des Daseins“ (SuZ 117). Aber während die Existenzialität das Dasein ontologisch qualifiziert, bleibt die *Jemeinigkeit* ein im Fortgang

¹³ Diese Antwort beansprucht freilich nicht, Husserls Begriff des „Absoluten“ in *allen* seinen Bedeutungen auszuschöpfen. Die Vielfalt dieser Bedeutungen analysiert Rudolf Boehm in seinem Aufsatz „Zum Begriff des ‚Absoluten‘ bei Husserl“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung XIII (1959), S. 214–242. Unsere Interpretation ergänzt jedoch die Ausführungen B.s, in denen der hier ange deutete Sinn des Begriffs nicht zur Sprache kommt.

¹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953⁷, S. 114 (zit.: SuZ).

der Analyse merkwürdig unbeachteter ontischer Charakter des Daseins. So tituliert Heidegger den ihr entnommenen Hinweis, daß „je ein Ich“ das Dasein ist, ausdrücklich als eine „*ontische* ... Angabe“ (SuZ 114).

Demgegenüber erscheint die Husserlsche als *ontologische* Jemeinigkeit. Positiv zeichnet sie sich dadurch aus, daß in ihr ich und Ich schlechthin zusammenfallen. Ich bin als absolute Subjektivität *das* Ich oder, wie Husserl in der „Krisis“ sagt, das „Ur-Ich“ (K 187 ff.). Das Ur-Ich ist mit dem „absoluten“ oder „absolut einen“ ego früherer Schriften identisch¹⁵. Seine Absolutheit besteht in seiner „Einsamkeit“ (K 188), in einer Einsamkeit allerdings, die, weil es neben mir gar kein Ich gibt, auch frei ist von jeder Sehnsucht nach Gemeinschaft. Gerade deshalb aber bemerkt Husserl, das ego der Egologie heiße „eigentlich nur durch Äquivokation ‚Ich‘, obschon es eine wesensmäßige Äquivokation ist, da, wenn ich es reflektierend benenne, ich nicht anders sagen kann als: ich bin es“ (K 188). Diese Dialektik gehört notwendig mit zur ontologischen, transzendentalen oder absoluten Jemeinigkeit. Eigentlich nur durch Äquivokation „Ich“ ist die absolute Subjektivität aus demselben Grunde, aus dem sie den Namen „Ur-Ich“ verdient: weil sie nicht *ein* Ich ist und damit nicht das, als was ich mich im Ich-sagen gemeinhin verstehe. Ob aber eigentliches Ich oder eigentlich nicht Ich, so und so betrachtet bin das „einzige absolut Seiende“ ich in meiner individuellen, geschichtlichen Faktizität.

Von den Attributen, die Husserl in unserem Text der Subjektivität beilegt, haben wir in unseren bisherigen Überlegungen die (Un-menschlichkeit mit sich bringende) Unweltlichkeit, die (Individualität, Faktizität und Geschichtlichkeit implizierende) Jemeinigkeit und die (Asozialität bedeutende) Absolutheit erörtert.

Auf ihre Erläuterung warten jetzt noch die Begriffe des *Konkreten* und des *Transzendentalen*. Die Phänomenologie ist ja die „Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität“. Beide Begriffe weisen in dieselbe Richtung, und zwar in eine andere als alle oben zusammengestellten Bestimmungen. Wohl empfangen auch sie ihren Sinn aus der Beziehung zur Welt, aber diese Beziehung wird nun, unter dem Gesichtspunkt des Konkreten und des Transzendentalen, *positiv* betrachtet. Ein negatives Verhältnis zur Welt hat die phänomenologische Subjektivität, sofern sie nicht in der Welt vorkommt. Positiv ist dieses Verhältnis, sofern die phänomenologische Subjektivität es ist, die allererst *Welt entwirft*. Husserl nennt solchen Entwurf „Konstitution“. Deren Vehikel ist die „Intentionalität“. Mithin ist die Aufgabe der Phänomenologie die „systematische Enthüllung der kon-

¹⁵ Jedenfalls das Ur-Ich, von dem Husserl in der „Krisis“ spricht. Zu dem in Husserls späten Nachlaßmanuskripten thematischen Ur-Ich vgl. Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag 1955, bes. S. 61–66.

stituierenden Intentionalität“ (CM 119)¹⁶. Indem aber Konstitution nichts anderes als „Sinngebung“ bedeutet, ist die Enthüllung der konstituierenden Intentionalität wiederum dasselbe wie „Sinnesauslegung“ (CM 119)¹⁷. Von daher ergibt sich die endgültige Definition der anfangenden Phänomenologie als eine „in Form systematisch egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstausslegung meines ego als Subjektes jeder möglichen Erkenntnis, und zwar in Hinsicht auf jeden Sinn von Seiendem, mit dem es für mich, das ego, eben soll Sinn haben können“ (CM 118).

Darin liegt schon, daß die „Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität“ zugleich die „Wissenschaft von der Totalität des Seienden“ (K 6) ist. Als apodiktisch begründete ist sie auch die universale Wissenschaft. Denn sie enthüllt *jeden* Sinn von Seiendem, das ich nur immer im Sinn haben kann. Wir werden noch sehen, daß der universale, den Sinn von allem einzelnen Seienden umgreifende Sinn der „Weltsinn“ ist. Die Wissenschaft von der wirklich subjektiven Subjektivität ist demnach auch Philosophie als Weltweisheit¹⁸. Sie kann das gerade deswegen sein, weil sie auf der Unweltlichkeit der Subjektivität insistiert. Weil sie die Subjektivität nicht zu etwas Einzelem *in* der Welt, zur Subjektivität der Welt macht, bekommt sie die ganze Welt, als Welt der Subjektivität, in den Griff. Dabei ist die Welt kein zusätzliches Thema neben oder nach der Subjektivität. Von der „Subjektivität“ und nicht vom „Subjekt“ spricht Husserl eben im Blick auf die dazugehörige Welt. Das Subjekt, das freilich die Subjektivität *auch* ist, steht der Welt gegenüber, die Subjektivität selbst aber *ist* ihre Welt¹⁹. Der Begriff des Konkreten hat nun die Funktion, diese Welthaftigkeit zu akzentuieren. Konkret ist das ego nicht schon als individuelles, faktisches und geschichtliches, sondern erst sofern es die ganze Welt als sein constitutum, d. h. als „intentionale Gegenständlichkeit“ oder im Modus des Sinnes in sich birgt. „Vom Ich als identischen Pol und als Sub-

¹⁶ Das Konstituierendsein gibt der von Husserl thematisierten Intentionalität ihre spezifische Bedeutung, auch gegenüber dem Intentionalitätsbegriff Brentanos. Vgl. dazu L. Landgrebe, a. a. O. S. 59 ff. Es handelt sich bei Husserl um „leistende“ oder, wie Fink (Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, a. a. O. S. 266) sagt, um „fungierende Intentionalität“.

¹⁷ Vgl. Isidor Fisch, Husserls Intentionalitäts- und Urteilslehre, Basel 1942, S. 117 f.

¹⁸ Daß das transzendente Problem der Welt das Grundproblem der Phänomenologie Husserls darstellt, hat am nachdrücklichsten Eugen Fink in seinem nun schon klassisch gewordenen „Kant-Studien“-Aufsatz betont (Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, Kant-Studien XXXVIII, 1933, S. 319 ff.).

¹⁹ Auf den Unterschied zwischen der transzendentalen Subjektivität qua konstituierendes Bewußtsein und dem transzendentalen Subjekt oder Ich, das als Transzendenz in der Immanenz selber konstituiert ist, hebt besonders Gerhard Funke ab. Vgl. dessen Buch „Zur transzendentalen Phänomenologie“, Bonn 1957, u. a. S. 9 ff., 22, 33, 35.

strat von Habitualitäten unterscheiden wir das in voller Konkretion genommene ego (das wir mit dem Leibniz'schen Worte Monade nennen wollen), indem wir hinzunehmen, ohne was das Ich eben konkret nicht sein kann; nämlich das kann es nur sein in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und ev. als seiend für es sich konstituierenden Gegenständen" (CM 102).

Während der Begriff „konkret“ nur anzeigt, daß die Welt in die Subjektivität fällt, bringt der Begriff „transzendental“ zum Ausdruck, daß die Subjektivität die Welt konstituiert. Er beruht seiner Wortbedeutung nach auf der eigentümlichen, noch genauer zu analysierenden „Transzendenz“, welche die mir im Sinn liegende Welt auszeichnet. „Gehört zum eigenen Sinn der Welt diese *Transzendenz* . . .“, so heißt dann das Ich selbst, das sie als geltenden Sinn in sich trägt und von diesem seinerseits notwendig vorausgesetzt ist, im phänomenologischen Sinne *transzendental*; die aus dieser Korrelation erwachsenden philosophischen Probleme heißen dementsprechend transzendental-philosophische“ (CM 65). Daß der Weltsinn „seinerseits“ das Ich voraussetzt, kann Husserl nur sagen, weil er annimmt, daß umgekehrt in gewisser Weise auch das Ich die Welt voraussetzt. Das Ich kann ohne die Welt nicht sein, was es ist, nämlich „konkrete transzendente Subjektivität“. Oben hörten wir schon: das Ich kann ohne die für es sich konstituierenden Gegenstände konkret nicht sein. Jetzt wissen wir: es wäre ohne die Welt auch nicht transzendentales Ich. Mit Rücksicht darauf haben wir die These, die konkrete transzendente Subjektivität sei in ihrem „Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig“, zu Beginn unserer Interpretation für mißverständlich erklärt. Das ego der Egologie ist nicht schlechthin von der Welt unabhängig, weil es eben konkret und transzendental nur ist, indem es Welt *entwirft*²⁰. Die Abhängigkeit der Welt von ihm impliziert als Abhängigkeit des Konstituierten vom Konstituierenden *seine* Abhängigkeit von der Welt: als die ganz anders geartete Abhängigkeit des Konstituierenden vom Konstituierten.

Sofern es die Husserlsche Phänomenologie mit der transzendentalen als der weltkonstituierenden Subjektivität zu tun hat, ist sie wesentlich Transzendentalphilosophie, ja im Sinne Husserls deren schlechthin vollendete „Endform“ (K 71). Diesen vom Weltbezug her gedachten Begriff von Transzendentalphilosophie verwende ich, wann immer ich in der vorliegenden Untersuchung davon spreche. Das Recht, mit ihm auch nicht-husserlsche Philosophien zu bezeichnen, gibt mir Husserl selbst an die Hand. Macht er doch eigens darauf aufmerksam, daß er den Begriff der Transzendentalphilosophie wie auch den des Transzendentalen in eben der Weite gebraucht, in der dieser Begriff nicht bloß ein einzelnes System, das Kants und der Kantianer, sondern die Grundtendenz der gesamten neuzeitlichen Philosophie charakteri-

²⁰ Vgl. G. Brand, a. a. O. S. 18 ff.

siert (K 100 f.). Ich meinerseits schränke den Geltungsbereich dieser Begriffe eher wieder etwas ein. Er soll alle Spielarten desjenigen Denkens, aber auch *nur* desjenigen Denkens umfassen, welches den Entwurf der Welt aus der Subjektivität so thematisiert, daß die Welt zu seinem ausdrücklichen Gegenstand wird. Die Philosophie der letzten Jahrhunderte seit Descartes ging zwar immer schon auf die subjektive Begründung der Welt aus, aber erst Husserl hat den konstitutiven Bezug der Subjektivität zur Welt *als solcher* in den Mittelpunkt der transzendentalen Betrachtung gestellt²¹. Ihm zufolge kreist die „ganze transzendente Problematik“ um das Verhältnis meines reinen Ich zu meiner weltlichen Subjektivität, meiner „Seele“, und letztlich „um das Verhältnis dieses Ich und meines Bewußtseinslebens zur Welt“ selbst (K 101).

Es ist nun im nächsten Paragraphen der Weg zu zeigen, der mich, den anfangenden Philosophen, vor meine weltstiftende Subjektivität bringt. Dieser Weg ist die Methode der phänomenologischen, transzendentalen oder transzendental-phänomenologischen „Reduktion“. Sofern er mich von meinem mundanen zu meinem extramundanen Sein führt, wird sich auf ihm auch klären, wie Jemeinigkeit, Individualität, Faktizität und Geschichtlichkeit sich im Weltursprung mit Unweltlichkeit und Un-menschlichkeit vertragen. Ob und auf welche Weise der Ausgang von der Jemeinigkeit und den in ihr implizierten Bestimmungen mit der Methode der „eidetischen“ Reduktion vereinbar ist, wird dann der dritte Paragraph zu untersuchen haben. Im Dienste der Notwendigkeit stehend, unsere Deutung der Egologie gegen mögliche Einwände abzusichern, hat er mehr nur den Charakter eines Exkurses. Sachlich unmittelbar schließt sich an die Erörterung der phänomenologischen Reduktion das Thema des letzten Paragraphen an. In ihm nehmen wir die Welt so auf, wie die phänomenologische Reduktion sie uns zubereitet hat. Wenigstens in groben Umrissen sollen die Züge beschrieben werden, welche die von mir ohne Mitwirkung der Anderen konstituierbare Welt trägt. Dadurch fixieren wir den Punkt, bis zu dem hin die Egologie gelangt und an dem sie die weitere Arbeit der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie übergibt.

²¹ Vgl. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, a. a. O.

§ 2. Die phänomenologische Reduktion als Aufdeckung der weltkonstituierenden Subjektivität

Reduktion²² heißt Rückführung. In der phänomenologischen Reduktion wird etwas in seinen Ursprung zurückgeführt²³. Was der Ursprung ist, wissen wir: die konkrete transzendente Subjektivität. Was das Zurückzuführende ist, müssen wir sogleich auseinanderlegen. Zuvor jedoch ein Wort über den Akt der Reduktion selbst. Als Rückführung in den Ursprung hat er keinen bloß und noch nicht einmal einen primär negativen Sinn (Id. I 67). Zwar macht er offenbar, daß das Zurückzuführende nicht selber der Ursprung ist, aber indem er es in seinen wahren Ursprung zurückführt, verhilft er ihm allererst zu sich selbst. Als Rückführung in den Ursprung setzt er auch nicht eigentlich antithetisch gegen etwas etwas anderes. Denn das, worauf das Zurückzuführende zurückgeführt wird, ist ja *sein*, des Zurückzuführenden, eigener Ursprung. Diese Vorbemerkungen sind nötig, weil Husserls Nomenklatur weithin den Eindruck des Negativen begünstigt. In unserem „Ideen“-Text identifiziert er die phänomenologische Reduktion mit der *ἐποχή*. Diesen aus Stoa und Skepsis übernommenen Begriff übersetzt er aber mit Ausdrücken, in denen fast durchweg der negative Klang vorherrscht. Die *ἐποχή* ist Ausschalten (Id. I 65), Einklammern (Id. I 65), Keinen-Gebrauch-machen (Id. I 65), Außer-Aktion- (Id. I 65), -Spiel- (Id. I 72), oder -Geltung-setzen (CM 53). Andernorts unterscheidet Husserl allerdings zwischen Reduktion und *ἐποχή*. Identifikation und Differenzierung sind gleicherweise möglich, weil Reduktion und *ἐποχή* zwei verschiedene Seiten ein und derselben Sache sind. Die Reduktion ist Reduktion *auf* ... und akzentuiert damit den Ursprung, auf den sie zurückführt. Die *ἐποχή* ist Sich-enthalten *von* ... (Id. I 66) und ist so unmittelbar auf das gerichtet, was zurückgeführt wird. Da die ganze Bewegung sich vom Zurückzuführenden ab- und auf dessen Ursprung hinwendet, versteht Husserl in der „Krisis“ die *ἐποχή* als ermöglichende Voraussetzung der Reduktion (K 154 f.). Darin liegt, daß der positive Aspekt der Reduktion im umfassenden Verstande sich auf die Reduktion im engeren Sinne versammelt und der negative Aspekt die *ἐποχή* bestimmt, wobei freilich dank des positiv-negativen

²² Textgrundlage der folgenden Deutung ist das 1. Kapitel des 2. Abschnitts der „Ideen I“ (57–69). In den „Ideen I“ wie auch noch in den „Cartesischen Meditationen“ beschreitet Husserl den „cartesianischen“ Weg zur Reduktion, den er schon im 2. Teil der „Ersten Philosophie“ von 1923/24 (Husserliana VIII – zit.: EP II) durch den „phänomenologisch-psychologischen“ ergänzt und in der „Krisis“ schließlich zugunsten des letzteren aufgibt. Auf den das Intersubjektivitätsproblem betreffenden Unterschied zwischen den beiden Wegen gehe ich am Schluß des Paragraphen kurz ein.

²³ Vgl. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, a. a. O. S. 366; Thomas Seebohm, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie, Bonn 1962, S. 76.

Doppelaspektes der *ganzen* Bewegung die ἐποχή auch an der Positivität und die von ihr geschiedene Reduktion auch an der Negativität teilnimmt.

Ein konkreteres Verständnis dessen, was als Einheit von Positivem und Negativem vorerst nur abstrakt umrissen ist, eröffnet sich uns erst, wenn wir über die formale Beschaffenheit des Aktes hinaus das Zurückzuführende mit in den Blick fassen. Jene Einheit erscheint bei Husserl zunächst im Gewande des Widerspruchs. Einerseits will Husserl das Zurückzuführende im Zurückführen „radikal ändern“ (Id. I 63; vgl. EP II 110 f., K 151); andererseits heißt es: „wir ändern nichts“ (Id. I 65). Radikal geändert wird das Zurückzuführende, sofern es sich dem Ursprung entfremdet hat und zugleich sich selbst für den Ursprung ausgibt. Sofern es dies tut, heißt es „*natürliche Einstellung*“. Zur natürlichen oder „naiven“ Einstellung verhält sich die Reduktion rein negativ. Als Aufdeckung des Ursprungs ist und bleibt Phänomenologie Überwindung der Naivität als der Vergessenheit des Ursprungs. Nichts geändert hingegen wird am Zurückzuführenden, sofern es nur das aus dem Ursprung Entsprungene und damit immer auch vom Ursprung Einbehaltene ist. An ihm bewirkt die Reduktion nur dies, daß sie es in den Ursprung, in dem es von sich aus wurzelt, ausdrücklich stellt. Diesen positiven Kern in der negativen Schale der ἐποχή bringt Husserl auf mannigfache, aber nicht immer ganz durchsichtige Weise zum Ausdruck: als „Urteilsenthaltung“ verträgt sich die ἐποχή mit der Überzeugung von der Wahrheit des Urteils, dessen sie sich enthält (Id. I 66); das Eingeklammerte bleibt in der Klammer bestehen (Id. I 65); das Ausgeschaltete ist außerhalb des Zusammenhangs der Schaltung weiter da (Id. I 65). Am angemessensten formuliert Husserl den Sachverhalt in der häufig wiederkehrenden Wendung, das Zurückzuführende „verschwände“ nicht, sondern würde als „Phänomen“ gerettet (vgl. K 155). Denn als Phänomen ist es das in den Ursprung Heimgeholte und so selber ursprünglich Gewordene, das Ursprünglich-sich-zeigende. Diese Rückführung in den Ursprung vollzieht sich eben als Reinigung des Zurückzuführenden von dem, was ihm die natürliche Einstellung angehängt hat, also von der Scheinursprünglichkeit, die sie ihm in der Vergessenheit (Husserl sagt: „Anonymität“) des wahren Ursprungs gibt. Das festzuhalten ist wichtig, weil es durch Husserls eigene Formulierungen nur allzu leicht verdeckt wird, besonders durch die häufig auftauchende Versicherung, als Phänomen bleibe mir das Reduzierte „genau so“, wie es „früher“, d. h. vor der Reduktion, für mich war, erhalten (vgl. K 155). Wäre das der Fall, dann gliche das Phänomen, das es zu retten gilt, ganz dem Gegenstand der natürlichen Einstellung, und das wiederum kann nicht sein, wenn anders Phänomenologie als σώζειν τὰ φαινόμενα wirklich die Naivität überwindet.

Das Zurückzuführende im neutralen Verstande des aus dem Ursprung Entsprungenen muß alles sein, was der konkreten transzendentalen Subjektivität und ihrem Bewußtseinsleben „transzendent“ ist. Dazu gehören neben den in der realen Welt vorfindlichen individuellen Realitäten auch alle Idea-

litäten, alle „allgemeinen“ Gegenstände (Id. I 140), samt der Logik (Id. I 142; CM 53), den positiven Wissenschaften (CM 53) und den Ontologien (Id. I 143), die sich darauf beziehen. Nach Husserl gründet aber die ideale Welt in der realen, gründen damit auch die logisch substruierenden und idealisierenden Wissenschaften in dem alltäglichen Leben, in dem wir uns mit individuellen Gegenständen der realen Welt beschäftigen. Diese Welt ist nun zunächst so zu beschreiben, wie sie nach unserem „Ideen“-Text naiv vermeint wird: als „Welt der natürlichen Einstellung“ (Id. I 57). Das Schema, das wir dabei herausarbeiten, zeichnet Husserl an keiner Stelle des Textes verbaliter auf. Wir müssen es sozusagen aus der Gesamtheit der einzelnen Äußerungen zusammensetzen. Gleichwohl liegt in ihm der Schlüssel zur Reduktionslehre überhaupt. Vor allem aber wird es im Fortgang unserer Untersuchung die beherrschende Rolle sichtbar machen, welche die Intersubjektivitätstheorie im Zusammenhang des Problems der natürlichen Einstellung spielt.

Ich – „dieser Mensch“, einer unter den „Menschen des natürlichen Lebens“ – erfahre die Welt als „Umwelt“ (Id. I 57). Das soll nicht heißen, ich erfahre von der Welt nur einen Ausschnitt. In gewisser Weise ist mir durchaus die ganze Welt, d. h. das Seiende im Ganzen, bewußt. Aber dieses Ganze kann mir nie in allen seinen Teilen zugleich und gleichermaßen gegenständlich werden. Denn das würde voraussetzen, daß ich mich außerhalb seiner befände. Ich stehe aber *inmitten* des Ganzen der Welt. Wo ich mich auch aufhalte, wohin ich auch gehe, immer bin ich der *Weltmittelpunkt*. Eben das drückt der Terminus „Umwelt“ aus: die Welt ist immer um mich herum. Sie ist notwendig auf mich hin zentriert. Husserl veranschaulicht diese Orientiertheit vornehmlich an der räumlichen Perspektivität der „Sachenwelt“, des Ganzen der „bloßen Dinge“ (Id. I 59). Das Ding, das ich aktuell wahrnehme, ist stets umgeben von einem „Wahrnehmungsfeld“ als „der zentralen Umgebung“ (Id. I 58). Das Wahrnehmungsfeld ist seinerseits umgeben vom Bereich des „Mitgegenwärtigen, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht“ (Id. I 58). Zu diesem Bereich gehören alle Gegenstände, die ich zwar von meinem jetzigen Aufenthaltsort aus nicht wahrzunehmen vermag, von denen ich aber doch mehr oder weniger klar und anschaulich „weiß“, so daß ich jederzeit den Strahl meiner Aufmerksamkeit auf sie richten kann. Aber auch mit dem mitgegenwärtigen „Umring“ ist die umweltlich anwesende Welt noch nicht ausgemessen. Vielmehr ist der Umring wiederum „umgeben von einem dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit“ (Id. I 58), und erst das Ganze aus dem aktuellen Wahrnehmungsfeld, dem Umring des Mitgegenwärtigen und diesem Horizont ist für mich die Welt. Die Welt ist demnach, sofern sie meine „natürliche Umwelt“ ist, gleichsam in konzentrischen Kreisen um mich, das Zentrum, herum angeordnet. Eine derartige Struktur hat sie aber nicht nur in ihrer räumlichen Extension und nicht nur als pure Dingwelt.

Auch zeitlich gesehen bilde ich in meinem Jetzt-dasein den Mittelpunkt, den zunächst die Gegenwart im weiteren Sinne, sodann die bekannte Vergangenheit und die lebendige Zukunft sowie schließlich die unbekannte, nicht mehr unmittelbar bestimmende Vergangenheit und die unlebendige, noch nicht beanspruchende Zukunft umlagern (Id. I 59). Desgleichen ist die Umwelt als „Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt“ (Id. I 59) auf mich hin orientiert. Die „Gebrauchsobjekte“ (Id. I 59) etwa sind mir derzeit zur Hand oder nicht zur Hand. Und ebenso die Mitwelt, die Welt, in der ich alltäglich mit meinen Mitmenschen verkehre. Sie differenziert sich in den engeren „Kreis“ der Verwandten, Bekannten oder Freunde und in die konturlose Sphäre der Fremden (Id. I 59 f.). Wie die Dinge nahe oder ferne sind, so sind auch die Mitmenschen Nahe- oder Fernstehende. Auch sie unterliegen also dem nicht nur räumlichen Gesetz der *Perspektivität* als dem Grundgesetz der wirklich erfahrenen Welt. In dieser Perspektivität enthüllt sich mir aber die Welt als eine von mir, dem Erfahrenden, *abhängige*. Es hängt von mir ab, wie, in welcher Perspektive mir die Gegenstände erscheinen. Nur weil ich jetzt hier bin, wo ich bin, erscheinen sie mir so, wie sie mir erscheinen. Verändere ich meinen Standpunkt, so verändert sich auch der Anblick der Dinge. Was überhaupt für mich ausdrücklicher Gegenstand sein soll, entscheide *ich*, und dieser Entscheidung ist auch anheimgegeben, was jeweils Wahrnehmungsfeld, was mitgegenwärtig und was vager Horizont zu sein hat.

Allein, die „Welt der natürlichen Einstellung“ hat noch einen anderen, der beschriebenen Ichabhängigkeit radikal entgegengesetzten Charakter. Ich „finde sie unmittelbar anschaulich vor, als daseiende“ (Id. I 57). Sie ist also das Ganze der „Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung“ (Id. I 62) oder, wie es in der „Krisis“ heißt, das „Universum der Vorhandenheiten“ (K 153). Auch als dieses Universum umfaßt sie neben den „bloßen Dingen“ imgleichen „alle anderen Menschen, die ich in meiner Umwelt vorhanden finde“ (Id. I 61). Der Begriff „vorhanden“ zielt aber in Husserls Intention auf eine fundamentale *Ichunabhängigkeit* der Welt. Die Dinge der Welt sind „*vorhanden*“, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht“ (Id. I 57).

Das Zugleich von Ichabhängigkeit und Ichunabhängigkeit ist für die natürliche Einstellung *selber* kein Widerspruch. Es beunruhigt sie nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie der Ichunabhängigkeit immer schon den Vorrang vor der Ichabhängigkeit zugesprochen hat. Damit hat sie der Welt den Vorrang vor dem Ich – dem einzigen, das sie kennt – zugesprochen. Die Welt ist von mir abhängig, sofern *ich sie ordne*. Ich, das natürlich eingestellte Ich, verstehe aber unter der Unabhängigkeit der Welt von mir nicht bloß dies, daß die Welt vor meiner und ohne meine Ordnung vorhanden ist. Ich begreife sie vielmehr als die Tatsache, daß *ich in die Welt eingeordnet* bin. Von daher nimmt die vermeinte Vorhandenheit der Welt die Gestalt des Mir-voraus-seins an. Ich finde nicht nur Welt vor, sondern

finde *mich* in der schon bestehenden Welt vor. In der Einheit von Ichabhängigkeit und Ichunabhängigkeit ist die Welt der natürlichen Einstellung „die Welt, in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist“ (Id. I 60). Mich in der Welt vorfindend, stelle ich mir mich als etwas selber zur Welt Gehöriges (Id. I 63), als ein welthaft Seiendes unter anderem welthaft Seienden oder als „Mitglied“ (Id. I 59) der Welt vor. Dergestalt aber stelle ich mir mich auch in meiner Beziehung auf die Welt vor. „In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein, allzeit und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die . . . Welt. Sie ist immerfort für mich ‚vorhanden‘, und ich selbst bin ihr Mitglied“ (Id. I 59). „Immerfort bin ich mir vorfindlich als jemand, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, begehrt usw.; und darin finde ich mich zumeist aktuell bezogen auf die mich beständig umgebende Wirklichkeit“ (Id. I 60). Das bedeutet: indem ich mich in die Welt einordne, ordne ich auch dies, daß ich die Welt ordne, in die Welt ein. Ich betrachte auch meine Beziehung *zur* Welt als ein *in* die Welt eingeordnetes Faktum.

Diese Einordnung in die Welt ist es, die mich zum *Menschen* und mein Bewußtsein zur *Seele* macht (EP II 71). Sie macht mich mithin zu dem, was ich als transzendente Subjektivität nicht bin, zum nicht-transzendentalen, natürlichen Ich. Folglich ist sie das Grundgeschehen der natürlichen Einstellung selbst. Sie kommt nicht nachträglich zum natürlichen Bewußtsein der Ichabhängigkeit und zum naiven Glauben an die Ichunabhängigkeit der Welt hinzu, sondern bestimmt allererst den spezifisch natürlichen Sinn der Ichabhängigkeit wie der Ichunabhängigkeit der Welt. Wie sie deren Ichunabhängigkeit die Bedeutung des Mir-voraus-seins gibt, so qualifiziert sie die Ichabhängigkeit der Welt zu der vom Weltganzen umgriffenen Abhängigkeit des mir in der Welt begegnenden Seienden von mir als einem ebenfalls weltlich Seienden. Dabei wird die Ichabhängigkeit, die Relativität der weltlichen Erscheinungen, der psychophysischen Verfassung dieses Seienden, des Menschen, zur Last gelegt. Die Welt selbst aber wird von ihr entlastet. So befreit sich die natürliche Einstellung von dem Problem, das die Universalität der Ichabhängigkeit darstellt. Mag auch die *ganze* Welt, als Umwelt, in perspektivischer Orientierung *erscheinen*, „an sich“ ruht sie, als das schlechthin Erste und Ursprüngliche, völlig unabhängig in sich selbst.

Das ist die „Welt der natürlichen Einstellung“, deren „Generalthesis“ durch die *ἐποχή* ausgeschaltet werden soll (Id. I 63). Als *Generalthesis* ist das Auszuschaltende die natürliche Einstellung *selbst* bzw. die *ganze* Welt, die ich naiv hinnehme²⁴. „Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer

²⁴ Darum kann die transzendente Reduktion, worauf Husserl immer wieder hinweist, nur als *universale* recht vollzogen werden. Vgl. L. Landgrebe, a. a. O. S. 106 f.

Hinsicht umspannt, setzen wir in einem Schlage in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig ‚für uns da‘, ‚vorhanden‘ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ‚Wirklichkeit‘, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern“ (Id. I 67). Das Ganze der natürlichen Welt bietet sich jedoch der *ἐποχή* von einer bestimmten Seite her dar, und diese Seite bezeichnet Husserl in dem zitierten Satz mit dem Begriff „Wirklichkeit“. Der Wirklichkeitsbegriff ist freilich zweideutig. Er meint sowohl das zu Überwindende wie das zu Rettende, die naiv vermeinte und die – ganz andere – transzendente Wirklichkeit, die allein nach der Reduktion „dableiben wird“. Die naiv vermeinte Wirklichkeit aber ist das Mir-voraus-sein, zu dem meine Einordnung in die Welt deren Vorhandenheit qualifiziert. Dieses Mir-voraus-sein also ist die inhibierte Wirklichkeit: das „im voraus Für-mich-sein ‚der‘ Welt inhibiere ich“ (Id. I 68; vgl. Id. I 67, K 153). Demzufolge gehört zu ihr auch meine Einordnung selber. Die transzendente Reduktion reinigt „die psychologischen Phänomene von dem, was ihnen Realität und damit Einordnung in die reale ‚Welt‘ und eine reale Welt überhaupt verleiht“ (Id. I 6). Sofern aber die Einordnung nicht nur mein Bewußtsein psychologisiert, sondern auch mein Ich humanisiert, büße ich durch die *ἐποχή* auch und vor allem meine Menschlichkeit ein. Durch die phänomenologische „Außer-Spiel-setzung der Seinsgeltung der objektiven Welt“ verliert das Bewußtsein „den Sinn einer realen Schichte an der Welt zugehörigen und Welt schon voraussetzenden Realität Mensch“ (Id. I 72). Erst daraus erklärt sich, daß mit der Ausschaltung der *Wirklichkeit* die ganze natürliche Welt der *ἐποχή* verfällt. Dieser verfällt auch die in der Umweltlichkeit gelegene Ichabhängigkeit der Welt, sofern sie eben als Abhängigkeit von der die Welt schon voraussetzenden Realität Mensch aufgefaßt wird²⁵.

Mit Bedacht spricht Husserl von der *ἐποχή* als „Außer-Spiel-setzung der Seinsgeltung der *objektiven* Welt“. Der Begriff „Objektivität“ sagt noch deutlicher, was der Begriff „Wirklichkeit“ meint. Auch er ist zwiegesichtig. Die naiv geglaubte Objektivität ist von anderer Art als die, welche sich in phänomenologischer Konstitutionsanalyse legitimiert. Die „*Naivität* der Rede von ‚Objektivität‘“ (K 99) ist zu überwinden, aber was Objektivität von ihrem Ursprung her ist, das will Phänomenologie „transzendental verständlich machen“ (K 193). Der Ursprung der Objektivität ist aber, wie der Ursprung von allem, die wirklich subjektive Subjektivität. Demgegenüber wird naiv als das Objektive gerade das vorgestellt, was von allem „Subjektiven“ befreit ist. Sofern die Naivität nichts anderes ist als Vergessenheit der ursprünglichen Subjektivität, sind also die naiv vermeinte und die in

²⁵ Vgl. zum vorangehenden auch EP II 77 f. Dies, daß die phänomenologische Reduktion als „Außergeltungsetzen der Welt ... zugleich ein Außergeltungsetzen der mich selbst verweltlichenden Apperzeption“ (EP II 78) und so die Aufhebung meiner Menschlichkeit ist, wird in dem hier zugrunde gelegten Kapitel der „Ideen I“ nicht stark genug hervorgehoben.

diesem Sinne für „objektiv“ gehaltene Welt dasselbe. Die *ἐποχή* ist Ausschaltung der Welt der natürlichen Einstellung oder eben „Außer-Spielsetzung der Seinsgeltung der objektiven Welt“. Die angegebene Bedeutung der Husserlschen Identifikation von „natürlicher“ und „objektiver“ Welt kommt am unmittelbarsten dort zum Ausdruck, wo Husserl den naiv vermeinten Gegenstand den „Gegenstand schlechthin“ oder „schlechtweg“ nennt (u. a. Id. I 222 f., 325, 333, CM 91, K 157). Das natürliche Objekt ist schlechthin oder nur Objekt, weil es nichts Subjektives an sich hat.

Zugleich führt diese Terminologie noch einmal den Punkt vor Augen, an dem die *ἐποχή* negativ ansetzt: den Glauben an das Vorhandensein der Welt, das ich naiv als Unabhängigkeit von mir und im Lichte meines Indie-Welt-eingeordnet-seins als absolute Zuvorkommenheit des Vorkommens von Welt auslege. Es ist dies genau der Punkt, an dem die positiven Wissenschaften *positiv* ansetzen. Eben deshalb heißen sie „objektive“ Wissenschaften, und deshalb auch bildet – wie Husserl in dem eingangs interpretierten „Meditationen“-Text sagt – die Phänomenologie den „äußersten Gegensatz“ zu ihnen. Als Wissenschaften „in der Weltverlorenheit“ (CM 183) wollen sie die lebensweltlich-naive Objektivität vervollkommen und „sichern“ (K 193). Damit aber erweisen sie sich als „Naivitäten höherer Stufe“ (CM 179). Im äußersten Gegensatz zu ihnen knüpft die Phänomenologie positiv sozusagen am anderen Ende der Lebenswelt an: am natürlichen Bewußtsein der Relativität aller erfahrenen Gegenstände auf mich, den Erfahrenden. Wie die „Krisis“ ausdrücklich die Reduktion der objektiven Wissenschaften auf die Lebenswelt vollzieht, so bereitet sie die transzendente Reflexion auch durch eine Reflexion auf jene Relativität vor (§ 38). Zur Einführung in die „Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität“ schafft sie eine „Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt“ (K 149). Darin liegt freilich: diese ist als solche noch nicht jene. Das lebensweltliche Wissen von der Relativität der Erscheinungen ist eben naiv. Aber seine Naivität beruht ausschließlich darauf, daß es vom vorgängigen Glauben an die Irrelativität, an die Ichunabhängigkeit der Welt, unterdrückt wird. Von diesem Glauben gemäßregelt, hält das natürlich eingestellte Ich die Relativität, wie wir gesehen haben, erstens für etwas, was das „Ansich-sein“ der Welt nicht berührt, und zweitens für eine psychophysisch bedingte Bezogenheit auf sich als selber in die Welt eingeordneten Menschen. Indem Phänomenologie beide Voraussetzungen aufhebt, bringt sie die Relativität zu sich selbst. Der Verabsolutierung der lebensweltlichen Objektivität, als vermeintlicher Irrelativität, durch die positiven Wissenschaften setzt sie die letztmögliche Radikalisierung der lebensweltlichen „Subjektivität“, als Relativität der Welt auf das sie erfahrende Ich, entgegen. Die „Krisis“ enthüllt die Dialektik, die über diesem Gegensatz von objektiver und „absolut subjektiver“ Wissenschaft waltet. Die absolut subjektive Wissenschaft erstrebt die Radikalisierung der lebensweltlichen Relativität